فرهنگ معارف اسلامی

آ - ج

تألیف:

دکتر سید جعفر سجادی

۲۵۶۶

فرهنگ معارف اسلامی

شامل :

اصطلاحات مربوط به علوم : فلسفه، منطق، فقه، اصول، کلام

تفسیر، هیئت، نجوم، ملل و نحل، گاه شماری، ادبیات

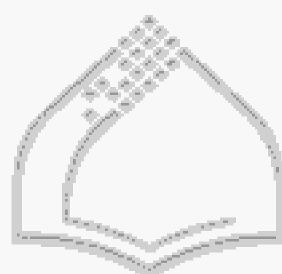
آ - ج

دکتر سید جعفر سجادی

استاد دانشگاه تهران



انتشارات کومش





تهران ـ ونک، خیابان آفتاب، پلاک ۲۱، تلفن ۲۲۶۸۰۰۴

فرهنگ معارف اسلامی
تألیف: دکتر سیّد جعفر سجّادی
جلد اوّل
چاپ سوّم
۱۵۰۰ نسخه
زمستان سال ۱۳۷۳ خورشیدی
چاپ: چاپخانه فجر

در روزگاری‌که معنویات ازبین مردم رخت بربسته وهمه چیز جای خودرا به ماده و ماده‌پرستی داده است و مردم ناآگاه و دور از معنی و معنویت عموماً باسرعتی نزدیك به سرعت صوت بدنبال ثروت‌اندوزی و امور اقتصادی رفته و میروند و صدها و هزارها شرکت بزرگ و کوچك با سرمایه‌های کلان براساس امور مادی و اقتصادی به‌وجود آمده و می‌آید و هیچ‌کس و هیچ‌یك در فکر احیاء و زنده‌کردن مواریث مدنی این مرز و بوم نبوده و نمی‌باشند تا آنجاکه در مسیر زندگی ماشینی امروزکه خود به‌خود بشریت را از اخلاقیات و معنویات بدور میدارد همهٔ مواریث فرهنگی ومدنی ما یا ازبین رفته است و یا درشرف ازبین‌رفتن است. جوانان و نوجوانان هرچه بیشتر رابطهٔ خودرا با فرهنگ و تمدن نیاکان و پیشینیان خود بریده‌اند و از سنت‌ها و اخلاقیات و تاریخ علوم گذشتهٔ خود که به روزگاران خود بسیار هم غنی و بارور بوده است و احیاناً قسمتهائی از آن هنوز هم معتبر و مفید است بریده‌اند، وازآن فرهنگ غنی و بارور ناآگاهند و بطور قطع این امر خطری است‌که مدنیت نسل‌های آیندهٔ ما را تهدید می‌کند ملتی‌که رابطهٔ خودرا با گذشته قطع کند درحکم اینست‌که شخصیت ملی و اجتماعی و بالاخره استقلال ملی خودرا از دست داده باشد زیرا شخصیت وپایه‌های استقلال ملی هرملتی عبارت ازمجموعهٔ سنتها و اخلاقیات و فرهنگ و تمدن آن ملت است.

باید از سازمانهائی‌که تنها با سرمایهٔ دانش و بینش بمنظور خدمت به فرهنگ و تمدن این مرز و بوم به‌وجود آمده‌اند نظیر «شرکت مؤلفان و مترجمان ایران» تشکرکرد وبرهمهٔ افراد وسازمانها وکسانی که بملیت وفرهنگ این‌کشور علاقه‌مندند فرض است‌که از اینگونه سازمانها حمایت‌کرده و بدانها یاری دهند این سازمان در مدتی‌کوتاه توانسته است‌کتابهای سودمند و ارزنده‌ای درموضوعهای گوناگون علمی وادبی واجتماعی وهنری نشر داده ازاین راه دین خودرا به‌کشور و عالم دانش و فرهنگ و مدنیت ادا نماید. من بنوبهٔ خودکه بحق و یا ناحق خودرا عضو این خانواده یعنی خانواده مؤلفان و مترجمان ایران میدانم با تقدیم این اثر «فرهنگ معارف اسلامی» مراتب تشکر و امتنان خودرا اظهارکرده توفیق وسعادت گردانندگان آنراکه همه‌از نویسندگان وبزرگان علم وادبند از خداوند مسالت دارد. به‌ویژه آقای عبدالرفیع حقیقت (رفیع) مدیرعامل شرکت مؤلفان و مترجمان ایران که‌انصافاً باید گفت وجود ایشان است‌که بدین شرکت سروسامانی داده است وتاکنون توفیقاتی در زمینه‌های علمی و ادبی نصیب آن کرده‌است، توفیق وسعادت ایشان‌را ازخداوند مسالت دارد.

سیدجعفر سجادی

سرآغاز

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

رب اشرح لی صدری ویسر لی امری. اثر ناچیزی که هم‌اکنون به دانایان و دانش‌پژوهان عرضه میشود تحت عنوان «فرهنگ معارف اسلامی» محصول سی وپنج سال کار و کوشش این بندهٔ ناتوان و وجود ناقص است‌که باوجود نقصان فطری استعداد درحد امکان خود همهٔ این مدت به بررسی افکار و وارسی متون بزرگان اسلام و دانایان مدنیت اسلامی اشتغال داشته است و در تمام این مدت گاه وبیگاه در روزگاران سلامت ونقاهت، بی‌کاری واشتغال ازیادداشت موارد موردنظر قصور نورزیده‌است نهایت بضاعت‌علمی وحذاقت واستعدادذاتیش بیش‌ازین‌گنجایش نداشته است‌که لایکلف‌الله نفسا الا وسعها که هرکس باندازه استعداد وتوانائی ذاتیش تواند از فیوضات بحر بی‌پایان معارف اسلامی بهره برگیرد وهر غواصی را نرسدکه ازین دریای ژرف جواهر از هر بدرآرد وگر هرچند که نقصی درجهت اعطاء جود در وجود آن‌دریا نبود که‌دریای معارف اسلامی دریائی است بی‌پایان وحول قوت حق باید و سفینهٔ نجات.

فرورفتم بدریائی کـه نی پا و نه سر دارد
ولی هر قطرهٔ از آن به صد دریا اثر دارد

زعقل وجان ودین ودل به‌کلی بی‌خبر گـردد
کسی کز سر این دریا سر موئی خبر دارد

چه‌گردی‌گرد این دریاکه هرکو مرد این‌ره‌شد
ازین دریا بهر ساعت تحیر بیشتر دارد

ترا با جـان مـادرزاد ره نبـود درین دریـا
کسی این‌بحررا شایدکه صدجانی دگردارد

توهستی مرد صحرائی چه بشتابی درین دریا
که باهر قطرهٔ دریا دل مردان بسر دارد

و به همین جهت از دوستان و دانشمندان انتظار آن دارم که درجهت کمال وجودی مرا رهبری و ارشاد فرمایند و از هفوات واضح مرا معذور دارند.

کتاب حاضر شامل لغات واصطلاحاتی است که در طول تاریخ تمدن اسلامی وارد درفرهنگ ومعارف اسلامی شده‌است که بمرور ایام درطول بیش‌از سی‌سال با بررسی متون مربوط بفرهنگ وتمدن‌اسلامی گردآوری‌کرده قسمتی ازآنهارا در مجموعه‌هائی بنام فرهنگ‌علوم‌عقلی وفرهنگ‌علوم‌نقلی وفرهنگ‌مصطلحات‌عرفانی و فرهنگ مصطلحات صدرالدین شیرازی بچاپ رسانده‌ام و اکنون مجموعه همه آن مصطلحات را باضافه مستدرکات بسیاری دیگر دراین مجموعه گردآوری و تهیه و تنظیم و در دسترس خوانندگان و دانشمندان میگذارد.

محوریت قرآن کریم در فرهنگ و تمدن اسلامی

این نکته را باید تذکر داد که منظور ما از فرهنگ و تمدن اسلامی صرفاً آنچه مربوط به فقه و اصول و تفسیر قرآن و احادیث است نمی‌باشد و بلکه کلیه معارفی است‌که در طول تاریخ مورد بحث و جرح و تعدیل و نقض و ابرام مسلمین واقع شده است و بدست دانشمندان اسلامی درباب آنها کتابهائی نوشته شده است که اکنون بطور خلاصه مورد نظر واقع میشود.

بدیهی است‌که مهمترین عامل کشش وگسترش فرهنگ و تمدن ملتها از نواحی و بلاد مختلف به جهان اسلامی و پیدایش فنون و علوم دیگری از بطن اسلام آن نوع علوم وفنونی که سابقه تاریخی آنها محدود به اسلام میشود همه از برکت قرآن یگانه مأخذ مستند و بی‌شبهۀ دین اسلام است.

شاید بعدها بنمایانیم که‌علت اساسی اینکه‌مسلمین متوجه به‌نقل علوم‌فلسفی یونانی و سکندرانی شده‌اند و دراین راه همت‌گماشتند و بدنبال آن علوم ریاضی وطبیعی‌را از انحاء بلاد جهان به‌جهان اسلام کشاندند وجود قرآن مجید بوده است. در مقالۀ تحت عنوان **فلسفه یونانی و حکمت اسلامی** این امر را بطور تفصیل بازنموده‌ایم بنابراین علومی‌که وارد درعالم اسلام شده است و بوسیله دانشمندان اسلامی که اکثر آنان ایرانی‌الاصل بودند گسترش یافته است بر دو دسته است.

۱ـ آن دسته که مستقیماً وابسته به مسائل دینی و تفسیر قرآن و مسائل کلام اسلامی‌است که‌احیاناً بااستناد به‌فنون خاصی ازمتن و بطن خود اسلام استخراج وبصورت علم وفنی مستقل درآمده است مانند، علم‌فقه، اصول، حدیث، تفسیر و علوم قرآنی مانند تجوید و علم قرائت وجزآن.

۲ـ دسته دیگر علومی‌که بطور مستقیم روابطی با دین ومسائل عبادی و اجتماعی اسلامی ندارند لکن همین علوم در مرحلهٔ در خدمت قرآن و دین قرار میگیرند مانند فلسفه، منطق، هیئت، نجوم، و بالاخره ریاضیات بمعنی عام و علوم طبی و طبیعی و حتی علوم غریبه و طلسمات و اوراد که شاید بعدها دراین مورد بحث کنیم.

این علوم و فنون همانطور که اشارت رفت از نواحی مختلف کشورهای متمدن و نیم متمدن آن عصر بواسطهٔ دانشمندان مختلف وارد در مدنیت اسلامی گردید بویژه‌ایرانیان زیراپیش‌ازاسلام کشورایران‌یکی‌از کشورهای‌متمدن‌روی‌زمین‌محسوب میشد وقهراً بواسطهٔ قرب‌جوار قبل‌ازملل‌دیگر باسلام‌گرویدند وبالطبع‌مردم دانشمند نومسلمان ایرانی‌نژاد تا حدود زیادی بفرهنگ ومدنیت ملت مسلمان خدمت‌کردند.

موقعیت علمی ایران قبل از اسلام

خلاصه روایت ابن‌ندیم از ابومعشر درکتاب اختلاف‌الزیجات این است:

پادشاهان ایران باندازه‌ای به نگهداری علوم وباقیمانده آن بر روی زمین علاقمند بودندکه برای محفوظ ماندن آن ازگزند و آسیب زمانه گنجینه کتابها را از محکمترین چیزی برگزیدندکه تاب مقاومت با هر پیش‌آمدی را داشته باشد وآن پوست درخت خدنگ بود. مردم ملل دیگر مانند چینیان وهندوان دراین امر ازمردم ایران پیروی میکردند برای نگهداری کتب نیز بهترین جاها را انتخاب میکردند و بدین‌جهت تمام نقاط دنیا را زیر ورو کردند بهترین منطقه برای حفظ کتاب اصفهان را دانستند و در آنجا نیز پس‌ازبررسی زیاد محلی را یافتند بنام رستاک‌جی و بالاخره گوید درشهر جی محلهائی بناکردند و کتب و علوم خودرا درآنجا بودیعت گذاردند تا از دستبرد حوادث محفوظ ماند این کتب در علوم گوناگون و بخط پارسی باستان نوشته شده بود.

نفوذ علوم یونانی بیشتر همراه با رواج دین مسیح بوده است و مبلغان مذهبی برای تبلیغ دین عیسی بایران آمدند و قهراً مردم ایران را به‌کلام و فلسفه خاص یونانی آشناکردند گذشته از مدرسه الرها که بسیاری از دانشجویان ایرانی درآنجا به تحصیل علوم مختلف عصر خود اشتغال داشتند در نواحی مختلف ایران مراکزی وجود داشت‌که درآن کتب مذهبی مورد بحث قرار میگرفت.

بطوریکه‌ازمنابع‌تاریخی بدست‌میآید درآغازدورهٔمسیحیت درمیان‌قومی‌ازاقوام

سامی مراکزمهمی که‌نمودار تمدن‌عمیق وفرهنگ کلاسه شده‌باشد وجود داشته‌است که‌قهراً درمسیر تاریخ وجریان جنگ‌ها وکشمکشها ازبین رفته‌است بهرحال ایران بحکم سابقه دیرین مدنی و فرهنگی نه‌تنها از فلسفه و علوم مورد نیاز عصر خود تا حدود زیادی برخوردار بوده است و همانطورکه شیخ شهاب‌الدین سهروردی گوید از نوعی فلسفه اشراقی که سازگار باروح لطیف ایرانی است برخوردار بوده است ازاین جهت که‌مراکز امنی برای تجمع دانشمندان نواحی مختلف‌دنیا ازجمله یونان بوده است مرکزیت خاصی به‌خود گرفته بود.

به‌همین جهت علوم یونانی و سکندرانی در دوره‌های پیش از اسلام بایران راه یافت، درمدائن وکندی‌شاپور، حوزه‌های علمی بوجود آمد.

در زمان ساسانیان در موسیقی و طب و ریاضیات دانایانی وجود داشتند واین علوم درا‌ثرارتباطی که‌ایرانیان باهندوان وبابلیان‌داشتند بارورشد وکتابخانه‌هائی در مراکز مختلف ایران مانند شهرکی وجود داشت.

گویند آشنائی ایرانیان با زبانهای یونانی از دوره هخامنشی و خاصه عهد تسلط یونانیان شروع شد.

ابن ندیم گوید اردشیر برای گردآوردن کتب از هند و روم کسانی بدان بلاد فرستاد و گویند شاپور پسر اردشیر پزشکان یونانی را برای تعلیم طب بایران دعوت‌کرد. درتاریخ علوم عقلی آمده‌است: نفوذ علوم‌یونانی بیشتر همراه بارواج دین‌مسیح بوده‌است ومبلغان مذهبی برای تبلیغ دین‌عیسی بایران‌آمدند وقهراً مردم ایران‌را به‌کلام‌وفلسفه‌خاص یونانی‌آشناکردند گذشته‌ازمدرسه الرها که‌بسیاری‌از دانشجویان‌ایرانی درآنجابه‌تحصیل‌علوم‌مختلف‌عصرخود اشتغال‌داشتنددرنواحی‌مختلف ایران مراکزی وجود داشت که‌درآن کتب مذهبی مورد بحث قرار میگرفت.

درآغاز دوره مسیحیت قومی ازاقوام سامی یعنی‌آرامیان درناحیهٔ شمال‌سرزمین سوریه (نواحی غرب فرات) والجزیره وبین‌النهرین وشوش پراکنده بودند.

دراین نواحی بلاد مهمی وجود داشت که غالباً میان ایرانیان و رومیان دست بدست میگشت و نفوذ هر دو تمدن درآن آشکار بود ازجمله این بلاد مهم یکی شهر رها بود درشمال‌غربی الجزیره ودیگر نصیبین در شمال شرقی این سرزمین.

شهر رها قبل از همه شهرهای این نواحی (اواخر قرن دوم میلادی) میدان نفوذ مذهب مسیح شد وازهمین محل دین‌مسیح به‌بلاد ایران سرایت کرد، مدرسه الرها را ازاین جهت‌که اغلب دانشجویان آن ایرانی بودنه دبستان ایرانیان‌نامیده‌اند و البته این وضع از قرن چهارم میلادی به‌بعد درآنجا معمول شد وبدین جهت ما نمیتوانیم مدرسه الرها را از مراکز مهم تعلیمات ایرانی ندانیم.

(رجوع شود به‌تاریخ علوم عقلی. ص ۱۵ـ۱۶).

البته این مدرسه در اواخر قرن پنجم میلادی بنابر عللی بسته شد و فارغ‌ـ التحصیلان آن به‌ایران آمدند ومدارس متعددی تأسیس‌کردند.

یکی از مراکز مهم علمی ایران قبل از اسلام مدرسه جندیشاپور است‌که بعضی آنرا به شاپور اول (۲۴۱ م) نسبت میدهند دراین مدرسه به علوم طبی بیش‌از هرچیز توجه میشد.

این مراکز و مراکز بسیاری دیگر که اکنون جای بحث آن نیست کافی است‌که حدود تبحر و مهارت ایرانیان را در شعب مختلف علوم فلسفی و طبی و طبیعی و نجوم و ریاضیات و فلسفه قبل از اسلام بنمایاند.

بسیاری از کتب فلسفی قبل از اسلام بپارسی قدیم ترجمه شده بود که بعدها عبدالله‌بن مقفع و دیگران آنها را بعربی برگردانیدند.

(رجوع شود به‌فهرست ابن‌ندیم. ص ۴۴۰.)

گویند برای نخستین‌بار خالدبن یزیدبن معاویه (متوفی ۸۵) که اورا حکیم آل مروان خوانده‌اند بامر ترجمه علوم توجه کرد وی ذاتاً فضل دوست بود و چون بفکر ساختن کیمیا افتاد گروهی از فلاسفه مصر را که عربی میدانستند مأمورکرد که‌کتابهای کیمیائی‌را از زبان یونانی وقبطی بعربی نقل‌کنند. واین آغاز نقل و ترجمه از زبانهای بیگانه بعربی بود و سپس دیوان را از زبان فارسی‌قدیم بعربی ترجمه کردند واین ترجمه درزمان حجاج بود. مترجم دیوان صالح‌بن عبدالرحمن است‌که پدرش از اسیران سجستان بود و یکی از منشیانی بودکه بزبان عربی و فارسی چیز مینوشت.

(فهرست ابن‌ندیم ص ۴۴۱ـ۴۴۲.)

با ترجمه دیوان از زبان فارسی بعربی حکام و خلفای اسلامی در نگهداری حساب و کارهای مملکتی بهره‌های فراوانی برگرفتند و نظام خاصی با کمك ایرانیان بامور مملکتی دادند.

(رجوع شود به‌فهرست ابن‌ندیم ص ۴۴۲ـ۴۴۳.)

ایرانیان و نقل علوم یونانی و...

محمدبن اسحق گوید ازجمله کسانی‌که کوشش و اهتمام زیادی در آوردن کتاب از روم داشتند محمد و احمد و حسن فرزندان شاکر بودند و اینان از بذل مال دراین راه دریغ نکردند.

ابوسلیمان منطقی سجستانی گوید: فرزندان منجم به‌گروهی از مترجمان چون حنین‌بن‌اسحق وثابت‌بن‌قره ودیگران ماهیانه درحدود ۵۰۰ دینار برای ترجمه و اشتغال باین کار میدادند.

علاوه بر ابن مقفع موسی و یوسف پسران خالد به‌کار ترجمه از فارسی به عربی اشتغال داشتند دیگر علی‌بن‌زیـار، حسن‌بن‌سهل، جبلة‌بن‌سالم، وبرامکـه وعثمان‌بن‌قاسم، عیسی‌کردی، زادویه‌بن شاهویه اصفهانی، محمدبن بهرام‌بن مطیار اصفهانی، بهرام‌بن مردانشاه، موبد شهر شاپور ازشهرستان فارس وعمربن‌فرخان همه ازمترجمان فارسی به‌عربی میباشند، زیج شهریاری را علی‌بن‌زیاد وسیرةالفرس یا خداینامه را اسحاق‌بن‌یزید از فارسی بعربی ترجمه‌کردند.

(رجوع شود به‌فهرست ابن‌ندیم ص ٤٤٦.)

توجه کامل به نقل و ترجمه از زبانهای مختلف بعربی از عهد مأمون شروع شد عدهٔ از وزرای ایرانی دراین راه به خلفای عباسی‌کمک‌های فراوان‌کردند از جمله آل برمك بودند.

ازاین خاندان یحیی‌بن‌خالد وزیر هارون‌الرشید و پسرانش فضل و جعفر و برادر یحیی محمدبن‌خالد همواره علما وفضلارا مورد لطف‌قرار میدادند وهمین‌ها بودندکه دانشمندان بزرگی را چون آل بختیشوع نوازش‌کردند وبکارهای علمی تشویق کردند.

(رجوع شود به‌تاریخ علوم‌عقلی ص ٤٥ـ٤٦.)

ازجمله‌کتابهائی‌که بفرمان آل‌برمك بعربی نقل شد کتاب المجسطی است‌که یحیی‌بن‌خالد جماعتی را به نقل این‌کتاب گماشت، بنی‌موسی‌بن شاکر منجم چنانکه اشارت رفت دراین راه خدمات ارزنده کردند.

موسی‌بن شاکر سه پسر داشت بنام محمد، احمد و حسن که در علوم هندسی و نجوم و منطق و حساب وارد بودند و در نقل و ترجمه خدماتی کردند و بدیگران مانند حنین‌بن‌اسحق، حبیش‌ابن‌الحسن و ثابت‌بن‌قره مال‌فراوان‌دادند تابه‌نقل‌وترجمه علوم اشتغال یابند و کتبی را از زبانهای یونانی وجزآن بعربی نقل‌کنند.

(رجوع شود به‌تاریخ علوم عقلی ص ٤٧ وفهرست‌ابن‌ندیم ص ٤٤.)

خاندان بختیشوع چنانکه اشاره شد از عیسویان نسطوری ایرانی بودندکه در اوائل عهد خلفای عباسی ریاست بیمارستان گندیشاپور را بعهده داشتند که جورجیس پسر بختیشوع رئیس بیمارستان بدستور منصور خلیفه عباسی (١٣٦ـ ١٥٨) به بغداد رفت و به‌کار ترجمه از یونانی بعربی پرداخت.

(رجوع شود به‌تاریخ‌علوم‌عقلی ص ٥٢.)

ابن‌مقفع چنانکه اشاره شد از مترجمین قرن دوم هجری است وی زبان پهلوی میدانست و عربی را نیز بخوبی فراگرفت وی آشنائی کامل به علوم منطقی وعقلی داشت و از همین‌رو در کار نقل و ترجمه خدمتهای ارزنده بعالم اسلام کرد در ادب و ادبیات نیز وقوف کامل داشت.

علم کلام

درباب کلام و مؤسسان آن مقالتی جداگانه نوشتم و تحت عنوان سهم‌ایرانیان

درگسترش فرهنگ وتمدن اسلامی درین باب درحد قدرت خود پژوهشهائی نمودم وبهرحال صاحب شواق گوید:

فرقه معتزله نخستین فرقهٔ بودندکه قواعد خلاف را بنا نهادند و برخلاف‌ظاهر شریعت‌سخن‌گفتند وعده‌ای‌ازفرق‌دیگر باآنها همگامی‌کردند بدینطریق‌که واصل‌بن عطا مؤسس این فرقه‌که در درس حسن بصری حاضر می‌شد و از شاگردان ممتاز وی به‌حساب می‌آمد، درهنگامی درباب مرتکب گناهان کبیره با وی‌اختلاف‌کرد: بدین‌سان که‌براں شدکه هرکس که‌گناهان کبیره مرتکب شود، نه‌مؤمن است ونه کافر، بلکه حد فاصل بین این دو است. البته این گفتار بدیهی است‌که از جهتی با اصول عقلی سازگار نیست درهرحال این اختلاف و اختلافات دیگر موجب شدکه حسن‌بصری وی‌را کنار گذارد، ازمجلس درسش براند وبگوید «اعتزل‌عنا»، از ما بیك سو شو و ازاینجهت او را معتزل و اصحابش را معتزلی نامیدند، و لکن آنان خودرا یاران عدل و توحید نامیدند زیرا معتقدند که خداوند گناهکاران را عقوبت کند وفرمانبرداران پاداش دهد. اینان، صفات زائد برذات را ازخدا نفی‌کنند و گویند صفات خدا عین ذا ت‌او است، تا توحید کمال یابد و اگر صفات زائدبرذات باشد، بدانسان که‌در انسانها است توحید تحقق نپذیرد.

معتزلیان در باب مسائل اعتقادی خوض بسیار کردند و از کلمات فیلسوفان بهره‌های بسیار گرفتند و برای اثبات عقاید خود متوسل به سخنان فلاسفه شدند و در بسیاری از مسائل شرعی از فلسفه بهره‌مند شدند و یکه‌تاز میدان بحث وجدال شدند، تا روزگاری که ابوالحسن اشعری پایه‌گذار مکتبی دیگر شد ومذهبی دیگر بنام مذهب اشعری رایج شد آنها سعی‌کردند عقاید معتزلیان را باطل کنند، اینان عقب‌گرد کردند و آنچه معتزلیان در سالیان متمادی رشته بودند همه را پنبه کردند و وازدند، عقاید فلسفی و عقلی را یکسره بدور انداختند و دین را ازاین آلودگیها مبرا داشتند، بظاهر شریعت توجه کردند واصول عقل واستنباط را رها کردند تاآنکه فلسفه بزبان عرب‌نقل‌شد ومسلمین بافلسفه یونانی آشنائی یافتند ومتوغل درفلسفه شدند وبرآن شدندکه اصول فلسفه وعقاید فلسفی‌را درمسائلی که مخالف باشریعت بود نقض کنند وبدین ترتیب مجدداً بسیاری از مسائل کلام بافلسفه درآمیخت و بتدریج علوم طبیعی والهی و ریاضی و سایر شعب علوم یونانی بدست متکلمین اسلامی افتاد ودر مسائل‌کلامی واردشد تاآنجاکه‌فلسفه ازکلام بازشناخته نشد مگرآنکه کلام برقسمتی ازسمعیات مشتمل است، این‌بود سخن صاحب‌شوارق.

بطور خلاصه بنقل ازشارح مقاصد ــ عبدالرزاق صاحب شوارق مسائل مختلف ومفیدی در مورد روش‌کار معتزلی و اشعری مطرح کرده است، ازجمله گوید: معتزله و اشاعره در رجوع به ظواهر سنت و یا باطن آن اختلاف اساسی دارند

اشعری به ظواهر سنت و کتاب مراجعه می‌کند وآن را وافی به مقصود می‌داند واز تأویلات معتزلی و انطباق آیات و اخبار با اصول عقلی بیزار است برخلاف آنچه معتزله کرده‌اند البته پیروان نحله اشعری فلسفه می‌آموختند و آن را از ضروریات کارخود می‌دانستند لکن هدف‌آنها ازفلسفه‌آموزی ردبرشبهات وعقاید معتزله بوده است وبدین‌طریق‌درتاریخ **فلسفه‌اسلامی** نخستین‌دستهٔ متشکل‌که **بااصول** عقل‌وفلسفه **بدشمنی و مبارزه** برخاستند اشعریان بودند.

(رجوع شود به شوارق ص ۸ـ۰٤)

اما **امامیه** یعنی پیروان تشیع هیچگاه با فلسفه دشمنی نورزیدند و در عقاید کلامی ظاهرا حد اعتدال را برگزیدند اینان گویند اساس دین اسلام بر فلسفه است **وبه عقیده‌مندبودند** که‌بسیاری ازاصول **فلسفی‌بوسیلهٔ ائمه‌معصومین بنا نهاده‌شده** است و بما رسیده است وبالاخره نوعی از فلسفه ایمانی و یا **فلسفه الهی** را پذیرفته‌اند و برهمین‌اصل‌است‌که دربسیاری از اصول اعتقادی پیرو معتزله شده‌اند.

متکلمان و اصحاب فقه و حدیث

اشارت رفت‌که علم کلام ابتدا از نظر اصحاب فقه و حدیث امری نامطلوب بود و اصول کلامی را بدون چون‌وچرا مردود می‌دانستند وبدعت به‌حساب‌می‌آوردند. وبراین بودند که‌مسائل اعتقادی مذهب تعبدی است، نباید مورد جر وبحث عقلی قرارگیرد چه رسد به مسائل فرعی شرعی و احکام عبادی ومعاملاتی، بااین وصف ازهمان ابتدام ظهور اسلام و حتی در زمان حیات حضرت رسول (ص) شبهاتی بوسیله مسلمین ویا لااقل کسانی‌که بظاهر مسلمان بودند ویا منافقین وهم‌چنین ارباب ملل دیگرکه با اسلام دشمنی آشکار داشتند در بسیاری از اصول دین وارد میشد.

چگونه مسائل کلامی پایه‌ریزی می‌شود

بطوریکه از منابع تاریخی فهمیده میشود، پس ازاینکه پیامبر اسلام مبعوث به نبوت شد آئین‌بزرگی را اظهارکرد وبنای نوینی بریخت. از اطراف ونواحی مختلف و کشورهای دور و نزدیك کسانی بسمت وی روی آوردند، بویژه آنگاه‌که از مکه به مدینه مهاجرت‌کردند و تا حدودی شهرت یافتند دانایان یهود و نصاری که در جزیرةالعرب بودند، به مدینه، آمدند. خود یا مأمورینی که برمی‌گزیدند ومسائلی را مطرح میکردند بناچار می‌بایست پاسخی بآنها داده‌می‌شد. بنا براین مسائل کلامی یکی از ضروریات طبیعی و قهری دین اسلام است‌که از بدو ظهور اسلام موردتوجه واقع‌می‌شود. بدیهی است‌که بعد ازرحلت حضرت رسول اینگونه مسائل حادتر شد، بویژه که در داخل اسلام اختلاف شدیدی ظهور کرد کسانی که در زمان حیات پیامبر خاموش بودند، بمبارزه برخاستند و دواعی خود را به‌طرق

بانی و مؤسس مسائل اصولی و فقهی و یا کلامی نمی‌باشند بلکه وجود علم کلام و صورتهای مختلف اظهارکردند. نه‌شافعی، نه‌حنفی، نه حنبلی و نه مالکی، هیچکدام از لوازم جبری مذهب است پس باین حساب، واصل‌بن‌عطا، حسن بصری وابوالحسن اشعری هیچکدام پایه‌گذار این مسئله نیستند نهایت مظهر کامل آن در برهة از زمان شخصی و اشخاص قرار می‌گیرد. جدال و نزاع درباب مسائل دینی، تفسیر و تأویل آیات در دربارهای خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس و مابین مسلمین امری اجتناب ناپذیر بود، بویژه اینکه خلفای بنی‌امیه نخستین کسانی بودندکه از روی عمد و قصد بنای اسلام را واژگون کردند. باشد که اعمال وحشیانه و غیرانسانی خودرا موجه جلوه دهند.

مسأله حکمیت در جنگ صفین یکی از اصول مسائل کلامی است پس ازاختلاف درخلافت وجانشینی بلافصل پیامبر، نهایت تاریخ مدون‌آن ازعصر عباسی شروع میشود.

توجه به فلسفه

اشارت رفت‌که مکتب معتزلی دگرگونیهائی درعالم اسلام بوجود آورد و هم منافع وهم زیانهای بسیاری برای جهان اسلام وجهان‌انسانیت ببار آورد. ازجمله الراتکار معتزلیان این‌بودکه خلفای اسلامی به‌نقل علوم یونانی بزبان‌عربی توجه کردند و شاید هم همانطوری‌که عده‌ای از محققان گفته‌اند. حس خودخواهی و برتری‌جوئی باشد در هرحال این مسئله ازلحاظ اجتماعی باید بررسی شودکه علت گرایش بعضی از خلفاء به‌نقل فلسفه وگرم‌کردن بازار علوم‌عقلی‌یونانی چه‌بود است زیرا می‌دانیم که بحث در مسائل اعتقادی نزد اهل حدیث بدعت و حرام بود، و ممکن است تنها علت آن همین باشد که خلفای اسلام ناچار بودند جهت رد بر شبهات معاندین، علماء درباری را به سلاح علوم‌عقلی مسلح‌گردانند و بهرحال دانشمندان اسلام باهمت و توجه خلفاء، اقدام به نقل علوم یونانی بزبان عربی کردند. بسیاری از دانایان دینی بفراگرفتن شعب مختلف علوم عقلی پرداختند و باین ترتیب متفکرانی درجهان اسلام بوجود آمدند وبطور آگاه یا ناخودآگاه ویا ضرورت و اجبار زمان، فلسفه‌را بامذهب درآمیختند واز کلمات بزرگان دین وآیات قرآن و روایات در مباحثات و مسائل مختلف علوم استفاده کردند ودستة بوجود آمدندکه بنای فلسفه خودرا براختلاطی از آیات و اخبار و کلمات بزرگان گذاردند. نمونه این‌کسان فرقه اسماعیلیه‌اند.

(رجوع شودبه تاریخ ادبیات دکترصفا وتاریخ علوم عقلی دکترصفا.)

فلسفه در خدمت آیات و اخبار

بطور اجمال بیان شد که آنچه موجب نقل علوم فلسفی بزبان عربی گردید فهم آیات قرآن و روایات نبوی بود و بطور قطع یکی از فرقه‌هائی‌که علوم عقلی را در خدمت نقل قرار دادند فرقه اسماعیلیه بود. زیرا می‌دانیم‌که مذهب اسماعیلی براساس تأویل و توجه به باطن آیات و اخبار است و برای این‌کار ناچار توجه زیادی به مسائل فلسفی کردند، آیات قرآن و اخبار را با سلاح فلسفه تأویل‌کردند و فلسفه یاکلام نوینی را بنا نهادند.

علماء این فرقه اغلب و بلکه همه کاملا در علوم عقلی متبحر بودند و خود اصطلاحاتی وضع‌کردند و بدین ترتیب دامنه علم کلام را گسترش دادند و در شئون مختلف مباحث دینی با استفاده از مباحث فلسفی بحث و جدال‌کردند و فلسفه خاصی که ما آن را کلام می‌نامیم بوجود آوردند که از نمونه‌های آن کتابهای ناصرخسرو قبادیانی و حمیدالدین کرمانی است (راحة‌العقل).

قرآن واخبار درخدمت فلسفه

دربین کسانی که توجه کامل، بعلوم عقلی وفلسفی کردند، ازهمه مبرزتر، اخوان‌الصفا می‌باشند اینان بطور قطع ازمعتزله واسماعیلیان وفرق دیگر پارا فراتر گذاشته وسعی کردند که‌اصول فلسفه یونان وبویژه فیثاغورسیان را از متون آیات قرآنی واخبار و روایات اسلامی بیرون بیاورند. البته هنوز برای من بدرستی معلوم نشده‌است‌که‌اینان پیرو‌چه‌مکتبی بودند وشایدهم آنان‌پایه‌گذار مکتب جدیدی بودند که خواسته‌اند حکمت یونانی را بامسائل دینی هم‌آهنگ کنند وفاصله میان دین وحکمت‌را ازبین ببرند وبفلسفه رنگ دینی بدهند. شاید ازفلسفه بودائی وهندی وایرانی نیز، بهره‌مند بوده‌اند. ازمتون ومسائل آنها برمی‌آید که‌علاوه‌بر توجهی که‌به فیثاغورسیان داشته‌اند ازافکار سقراط وافلاطون وارسطو نیز متاثر شده‌اند.

رسائل اخوان‌الصفا شامل‌کلیه مباحث حکمت است؛ منطقیات، طبیعیات، ریاضیات بخش‌حکمت عملی وتهذیب اخلاق ودرتمام مباحث از آیات قرآنی استفاده شده است ودر حقیقت این کتاب رنگ دینی بخود گرفته است.

اینان علاوه براینکه به‌تمام کتب دینی آسمانی متوسل شده‌اند مانند تورات، انجیل، وآثار علمای مختلف ازکلمات بزرگان یونان نیز بهره‌مند شده‌اند وبدانها استناد کرده‌اند. اینان نهضت خاصی درفلسفه بوجود آوردند وافکار حوزه‌های اسکندرانی و ماقبل و مابعد آن را یکسره رها کردند وبه‌حکما اقدم روی آوردند همان کاری‌که بعدها شیخ شهاب‌الدین سهروردی و ملاصدرا انجام دادند.

درموارد متعددی از رسائل خود اعتراف کرده‌اند که‌هدف آنان تلفیق بین علم

و زندگی ودین است وبدین جهت درتمام شئون علمی وارد شدند حتی در نجوم و هیئت واز کلمات بزرگان دین اسلام وادیان گذشته مانند عیسی (ع) و حواریون استفاده کرده‌اند. واز همین است‌که کسانی مانند سجستانی بدانها سخت حمله کرده وآنان‌را گمراه ومنحرف دانسته‌اند وبهرحال ملاحظه میشود که گاهی علوم عقلی درخدمت قرآن و روایات است وکم‌کم قضیه معکوس میشود وقرآن واخبار در خدمت فلسفه قرار میگیرد. واین کار اغلب بوسیله دانایان امامی مذهب انجام داده میشود شاید بتوانیم بعدها بنمایانیم که‌کسانی مانند ملاصدرا بسیاری ازمسائل فلسفی‌را با روایات وآیات قرآنی منطبق کردند.

اصول فقه

درباب فقه در مقالتی جداگانه خدمات ایرانیان را نمودیم واکنون بطور اختصار میگوئیم که مجموعهٔ آنچه بصورت احکام، مدون شده است و فقه نامیده میشود سابقهٔ طولانی دارد.

درهرحال مجموعهٔ مقررات دینی را که شامل معاملات و عبادات است فقه نامیده‌اند. ومستند آن کتاب یعنی قرآن مجید، سنت، اجماع وعقل است بنابر مذهب امامی اثناعشری و بر مذهب اهل سنت و جماعت، کتاب، سنت، اجماع و قیاس است.

در تعریف فقه گفته‌اند: علم باحکام شرعی فرعی است که مستنبط از ادله تفصیلی است یعنی ادله اربعه.

و بنابراین بحث در دلیل بودن دلیل کار فقه نیست کار فقه این است که پس‌از فراغ ازدلیل بودن ادلهٔ اربعه، احکام فرعی را ازآنها بیرون آورده پس مبحث دیگری ویا علم‌دیگری لازم است که‌اثبات دلیل بودن کتاب وسنت واجماع وعقل‌را کند وبطور مسلم آنهارا مستند برهان مسائل فقهی قرار دهد وآن علم‌را علم اصول نامند ویاعلم اصول فقه زیرا بدیهی است‌که مستندات علم را نتوان درآن علم ثابت کرد وبلکه باید درآن علم بعنوان مسلم الثبوت، برهان قضایا ومسائل آن علم قرار گیرد.

شاید بعدها اشاره کنیم که‌اصول فقه منطق فقه است وبهرحال درتعریف علم اصول گفته‌اند «علم به‌قواعد وقوانینی است که درطریق استنباط و اثبات احکام شرعی فرعی بکار آید».

و (رجوع‌شود به‌فهرست ابن‌ندیم ص ۲۲۰_۲۲۳).

واضع علم اصول در صدر اسلام

شکی نیست که‌در زمان حضرت رسول بانی شرع اسلام احکام فرعی بطور

سهل وساده بیان میشد ومسلمین درانجام فرائض عبادی وکارهای معاملاتی خود و روابط اجتماعی بطور مستقیم ویا غیرمستقیم ازحضرت رسول واصحاب و یاران نزدیك‌وی که‌مستقیم مستفید ازمنبع وحی بودند می‌پرسیدند وپاسخ لازم‌را دریافت کرده بدان عمل میکردند ویا بافعال و رفتار حضرت مینگریستند وباو اقتدامیکردند وهیچگاه درهیچ یك ازمسائل برای آنها ابهامی وشکی باقی نمی‌ماند.

احکام فقهی بصورت نقل ازحضرت باقطار ونواحی بلاد مسلمان‌نشین ویا نومسلمان برده میشد وبمردمی که‌باسلام گرویده بودند ابلاغ میشد، تامدتهابعد از وفات حضرت نیز همین وضع ادامه داشت وبموجب آیه «وان تنازعتم فی‌شئ فردوه‌الی الله ورسوله» اگر درمسالهٔ ازمسائل جدال وخلافی پدید میامد ازآیات قرآنی واخبار نبوی استمداد میکردند وبالاخره آنچه درمرکز وحی میگذشت تا مدتها بعداز وفات حضرت رسول به‌سایر مسلمانان ابلاغ واعلام میشد هنگامی‌که مساله اختلاف درجانشینی شدت یافت یعنی اندك مدتی پس‌از وفات حضرت رسول اکرم، عدهٔ پیرو آل‌رسول شدند ودراحکام دینی خودرا ملزم دانستند که‌از حضرت علی وخاندان نبوت استفاده کنند والبته این عده بسیارکم بودند، سایر مردم منبع احکام شرعی وتفسیر آیات واخبار را خلفاء راشدین وسایر صحابه دانستند.

اساس کار اصول فقه

مسلم است که‌بنای کار واساس احکام دینی در درجه اول قرآن مجید است و بدین جهت نخست در اطراف قرآن بطور خلاصه سخن گوئیم.

درجای‌خود اشارت شده‌است‌که‌قرآن نه‌تنها به‌منظوربیان‌اعجاز برحضرت‌رسول اکرم نازل شده است بلکه پایه واساس احکام عبادی واجتماعی اسلام است وبطور قطع این معنی که قرآن تنها بعنوان اعجاز نازل شده است باطل است واز همان ابتداء و صدراسلام نیز صحابه به‌مفاد آیات‌عمل میکردند ودرموارد مختلف بیان حکم، به‌آیات قرآن استناد میکردند وبا اینکه بعدها علماء اصول گفته‌اند قرآن قطعیة‌الصدور وظنیة‌الدلاله است هیچگاه درعمل بدان‌شك وتردیدی نشده است بویژه که‌در آیات احکام یااصولا آیه متشابه نیست ویا خیلی کم است وآیات متشابه قرآن دربارهٔ قسمتهای دیگر است که مربوط باصول اعتقادات واحیاناً اخلاقیات است وباز میدانیم که‌قرآن منشأ پدید آمدن علوم مدون بسیاری است ازجمله، فقه، نحو، صرف، معانی‌بیان وجزآنها واین قرآن است که‌پایه بسیاری ازعلوم کلامی وحکمت ایمانی راگذارده است. گویند نخستین‌کسی‌که قرآن‌را نقطه‌گذاری کرد ومعرب‌کرد ابوالاسود دوئلی است که واضع علم نحو است وباز گویند که‌وی علم نحورا ازحضرت علی بیاموخت ونخستین کسی که‌در علم قرآن کار کرد ابان‌بن تغلب است (متوفی ۱۱٤) وپس از او ابی‌بن‌کعب انصاری است.

تأثیر مکتبهای کلامی در پایه‌گذاری اصول فقه

همانطور که اشارت وجهد متکلمان در امر پیدایش قواعد و اصول فقه مهمترین عامل مؤثر بوده است واین امر ابتداء ازراه ایراد شبهات واشکالات در تأویل و تفسیر آیات و اخبار اسلامی پیدا شد، وازجمله کسانی‌که دراین‌باب پایه‌گذار بوده‌است:

واصل‌بن عطا رئیس فرقهٔ معتزله است‌که درباب‌حسن وقبح عقلی مباحثی مهم دارد که‌همین مباحث بعدها بعنوان مباحث اصول فقه مورد توجه قرار گرفته است وتحت عنوان حسن وقبح عقلی بابی مفرد پدید آمد وچنین عنوان مطلب شد که آیا احکام وتکالیف تابع مصالح ومفاسد نفس‌الامری است یانه وبهمین طریق‌هم موردبحث وجدال اشعریان بود. در باب قیاس و استحسان هم مسأله ازهمان ابتداء مورد توجه بوده است ودر فروعی که‌احکام آنرا ازراه نص و اخبار وآیات نمی‌توانستند دریابند متوسل باستحسان وقیاس‌میشدند واین‌وضع بوسیلهٔ ابوحنیفه ویارانش بحد کمال رسید وبدین جهت آنان را اصحاب رأی میدانند (رجوع شود به‌الفرق بین‌الفرق ابومنصور عبدالقاهر بغدادی ــ و تمهید باقلانی و مقالات الاسلامیین ــ ابوالحسن اشعری و رجوع شود به‌الفهرست. ص ۳۶۸ وتاریخ جامع ادیان ص ۵۰۹).

ودر هرحال قسمت مهمی ازمباحث اصول دربدو امر بررأی وقیاس استوار شده است.

ابن‌خلدون گوید: چون میان اهل عراق احادیث کمتر بود و ازمنبع وحی بدور بودند توجه آنها بیشتر به استحسانات و قیاس بود و اصولا اینکه درمکتب ابو حنیفه قیاس اصل قرار داده شده است بدین جهت است. زیرا وی اصولا باخباری که بدو میرسید ونقل‌میشد اعتمادی نداشت وتنها احادیث‌معدودی‌را معتبرمیدانست. لکن اهل حجاز ازنظر قرب بمرکز وحی باحادیث زیادتر توجه داشتند تاآنجا که‌گویند احمدبن حنبل با اجتهاد وعمل به‌رأی شدیداً مخالف بود وتأویل وتفسیر در احادیث وآیات‌را نیز درست نمیدانست.

تفسیر قرآن

دربارهٔ تفسیر قرآن و تاریخچهٔ آن مقالتی جداگانه نوشته‌ام‌که مراجعهٔ بدان خالی‌از فائده نیست.

در زمان حضرت رسول اکرم آیات قرآنی که نازل میشد بلافاصله بواسطه کتاب وحی وبرای عمل بدان به‌مسلمین ابلاغ میگردید وبطور قطع اصحاب حضرت رسول به‌محض شنیدن‌آن آیه‌منزل معنی آن‌را درمیافتند وبدان عمل می‌کردند و اگر احیاناً ابهام واجمای درآن برای‌آنان وجودداشت به‌حضرت ویاکسانی که‌آگاهی

زیادتری داشتند مراجعه ومعنی آنرا درمیافتند ونیازی به‌تفسیر فوق‌العاده نبوده است‌چنانکه قرآن‌فرماید «اناجعلناه‌قرآنا عربیاً لعلکم تعقلون» و «هذا کتاب مصدق لسانا عربیاً لینذرالذین ظلموا» واین سخن که‌قرآن تنها به‌منظور بیان اعجاز حضرت رسول است سخنی دور از حقیقت است. بلکه قرآن دستورالعمل مسلمین است و فهم‌آن برای همه مسلمین آشنا بزبان عربی میسر وممکن بوده است نهایت چون قوانین واحکام قرآن برمبنای کلی‌است وکلیت دارد قهراً عمومات آن‌بعضاً نیاز به توضیح دارد وعلاوه برآن همانطور که معمول وطبیعی است هرکلی استثناء و تبصره دارد برحسب ضرورت زمان ومکان و اوضاع واحوال‌اشخاص از این‌جهت و مصالح وجهات‌دیگر، آیات قرآنی نخست بر دودسته میشود.

۱ـ آیات محکمات.

۲ـ آیات متشابهات.

آیات محکمات آیاتی است که‌معنی‌آن صراحت دارد وراه تأویل و تعبیر در آن مسدود ویا نص ویا ظاهر است.

آیات متشابه آیاتی است‌که معنی آن صراحت ندارد و راه تأویل و تعبیرات در آنها باز است که فرمود واماالذین فی‌قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه.

این تقسیم‌را خود قرآن مجید کرده است.

تقسیم دیگر چنانکه دربحث اصول فقه اشاره شد به‌عمومات وخصوصات یعنی عام وخاص، مجمل، مبین، ناسخ ومنسوخ، مطلق ومقید وجزآن میباشد.

البته اینگونه آیات نیاز به‌توضیح وبیان مخصصات وبیان مجملات دارد و این اولین امری است که عده‌را برآن داشت که‌در باب قرآن تفسیر بنویسند مسأله دیگر بعد زمانی ازتاریخ وضع احکام ونزول قرآن است زیرا آیاتی در قرآن هست که‌فهم معنی آن منوط بدانستن اوضاع واحوال خاص وموقعیتی است که ایجاب کرده است آن‌آیه نازل شود وبالاخره شأن نزولی دارد که‌در روزگار حضرت رسول پس‌از نزول معنی‌آن واضح وروشن می‌بود وبه‌مرور زمان مجمل وغیرروشن گردید، وناچار یک‌قسمت ازتفسیر مربوط باین وضع وحال وبیان شأن نزول آیات است.

و یک‌قسمت دیگر مربوط بدانستن اخبار یهود ومذاهب دیگر است‌که آیات قرآن بدانها اشاره کرده است وقهراً فهم آن‌گونه ازآیات موقعی میسر خواهد شد که‌اصل آن قصص واخبار که‌در کتب آسمانی دیگر آمده است بیان و روشن شود.

اینگونه مسائل و مسائلی دیگر که‌بدان اشاره خواهد شد ایجاب کردکه باب تأویل وتفسیر مفتوح شود.

درباب قرائت قرآن واختلاف درقرائت باید بگویم که‌ربطی به تفسیر ندارد وتنها مربوط به‌زبان عرب ولهجه‌های آن‌روز است واحیاناً صحت وجوه مختلف قرائت است.

دراین مورد باید گفت‌که بااینکه قراء اغلب نژاداً عرب بوده‌اند وطبیعةهم بایدچنین باشد معذلك علی‌بن حمزةبن‌عبدالله‌بن فیروز معروف‌به‌کسائی نحوی‌را یکی‌از قراء معتبر قرآن بحساب آورده‌اند.

وی اصلا ایرانی ودرسال ۱۷۹ درگذشت.

دیگر اسحاق‌بن ابراهیم مروزی است‌که یکی از راویان از کسائی است.

مرحلهٔ تدوین تفسیر

باتوجه به‌جهات فوق وجهات دیگری که بدان اشاره شد عدهٔ از دانشمندان برآن شدند که مجملات و آیاتی که نیاز به‌توضیح دارد روشن کرده ومسلمین‌را در مسائل مربوط باحکام عبادی و اجتماعی و اخلاقی قرآن یاری کنند وبدین جهت کتب ورسائلی درباب تفسیر قسمتی ازآیات ویا همه آیات مدون‌گردید.

ازجمله ابوحمزه ثمالی (ثابت‌بن سیار) که‌از اصحاب حضرت امیر بوده برای نخستین‌بار کتاب تفسیر نوشت ودیگر محمدبن علی‌بن جنی قسمتی از قرآن‌را تفسیر کرد.

ازجمله ایرانیانیکه در تفسیر قرآن ویا علوم قرآنی درقرون اولیهٔ اسلام تالیفاتی دارند عبارتند از:

ابوجعفر طبری، ابوداود سجستانی، ابوالقاسم بلخی، ابومسلم محمدبن بحر اصفهانی، ابوبکر اصفهانی، غریب‌القرآن تألیف ابن‌قتیبه ونیز غریب‌القرآن محمدبن‌عزیزسجستانی وغریب‌القرآن ابوزیدبلخی واحمدبن علی‌المهرجانی وکتاب احکام‌القرآن ابوبکر رازی.

(رجوع شود به‌فهرست ص ۳۶ـ۶۶).

و بطور متصل دانشمندان وازجمله ایرانیان دراین راه خدماتی ارزنده انجام داده‌اند ونیز ازجمله تفاسیر مهمی که‌ایرانیان نوشته‌اند این تفاسیر است.

۱ـ جامع‌البیان فی‌تفسیرالقرآن ابن‌جریر طبری.

۲ـ التبیان محمدبن حسن‌طوسی.

۳ـ مجمع‌البیان ابوعلی فضل‌بن حسن طبرسی.

۴ـ تفسیر کبیر امام فخر رازی.

۵ـ تفسیر ابوالفتوح رازی.

و هزاران کتاب و رساله دیگر درباب تفسیر و علوم قرآنی‌که بدست ایرانیان تدوین شده است.

علومی که بدنبال قرآن آمده است

تاحدودی اشاره‌کردیم‌که چون اساس کار دین اسلام قرآن مجید است بدین

جهت دانشمندان ازهمان ابتداء امر به بررسی آیات آن پرداختند و با دقت کامل بویژه آیات مربوط باحکام آن را مورد بررسی قرار دادند و چون قرآن بزبان عربی است بناچار علومی مانند: صرف، نحو، اشتقاق و علوم بلاغی برای فهم کامل قرآن پایه‌ریزی میشود و بتدریج اصول فقه‌که درحقیقت منطق فقه است پایه‌ریزی میشود.

در باب علوم ادبی بطور اختصار وفهرست‌وار گفته‌ایم‌که همانطور که بسیاری از علوم قرآنی حتی قواعد نحو متاثر از علوم عقلی و منطقی میشود علوم بلاغی نیز که درحقیقت برای نمودن جنبه‌های فصاحت و بلاغت قرآن است بمقدار زیادی متاثر از علوم عقلی میشود.

انواع مختلف تفسیر

تفسیر قرآن درحدود قرن سوم و چهارم گذشته از ترتیب کار اخوان‌الصفا که به‌آن جنبه عقلی وفلسفی دادند وضع خاص استناد به‌مأثورات واخبار و روایات راحفظ کرده بود ومفسران باستناد علوم ادبی وبلاغی وروایات واحادیث، قرآن را تفسیرکرده‌اند نمونه اینگونه تفاسیر مجمع‌البیان است.

و متدرجا مسائل کلامی و سپس عقلی و منطقی وسرانجام عرفان وارد در تفسیر شد ازجمله تفاسیری‌که جنبه کلامی دارد تفسیرکبیر امام فخررازی است.

و ازجمله تفاسیری‌که جنبه عرفانی دارد تفسیر ابوالقاسم قشیری وکشف‌الاسرار و عدةالابرار خواجه عبدالله انصاری به تحریر میبدی است.

علوم بلاغی و ادبی

اشارت رفت‌که پس از نقل علوم یونانی بعالم اسلام و حتی قبل از آن درایران باستان دانشمندان اسلامی که ایرانی‌الاصل بودند و حتی درخود ایران زمین توجه خاصی بنقل وترجمه کتب منطقی یونان کردند ودرمدارس مختلف که‌درمناطق متعدد ایران وجود داشت علم منطق مورد بحث و تدریس واقع شده بود گویند اولین کسی‌که بفنون منطقی یونان توجه کرد عبدالله بن‌مقفع بودکه از زبان سریانی یا یونانی ترجمه‌کرده است وهموی مقولات ارسطو را بزبان تازی برگرداند سپس اسحق‌بن حنین از اصل یونانی ترجمه کرد ابن‌سینا درباب مقولات ارسطو تنها برآنچه دیگران ترجمه کرده‌اند اکتفا نکرده است بلکه خود دقت‌خاص در مسائل مختلف کرده است ومسائلی بدان افزوده است یا توضیح و شرح وبسط زیادتری داده است.

ازجمله تقسیم‌سخنوری وپاحجتهای‌صناعی وغیرصناعی‌ممکن‌است‌اصالت‌یونانی نداشته باشد آنچه مسلم است اساس و ماده این تقسیمات درکتب یونانی و مؤلفات

فلاسفه آن سامان وجود داشته است لکن چیزهائی بوسیله ابن‌سینا و فارابی وسایر فلاسفه اسلام بدانها افزوده شده است.

البته درکتب ارسطو بنابرآنچه از ترجمه‌های مسلمین بما رسیده است این تقسیم هست‌که حجتهای صناعی آنهائی است‌که سخنور بقوت و نیروی خود ایجاد میکند و آنرا **عمود** گفته‌اند.

و حجتهای غیرصناعی آنست‌که در خارج موجود است و سخنور از آنها استفاده میکند که نصرت و اعوان خوانده‌اند و عبارت از نصوص قوانین عرفی یا غیره است.

درکتاب خطابه‌ابن‌سینا این‌معنی مشهود است وی ابتدا وجوه افتراق واشتراك میان **صناعات پنجگانه** را برشمرده است و خطابه را فن اقناع دانسته است وگوید مردم بر دو دسته‌اند عوام و خواص و راه اقناع عوام بجز راه و روش اقناع خواص است وبدین جهت برهان را ویژه خواص داند وخطابه را آن عوام سپس درباب عمومیت خطابه و سایر ملحقات وخصوصیات و لوازم آن بحث میکند (رجوع شود به‌کتاب خطابه ص ٦۰۲).

خلاصه آنکه قبل از ظهور اسلام یعنی در عصر جاهلی صناعات ادبی درنظم و نثر بدین ترتیب که اکنون ما میشناسیم نبوده است شعرا و گویندگان منظور و مقصود خود را بطور ساده و بدون تکلف و بکاربردن استعارات و کنایات بعیده بیان میکردند وهیچگاه مسائل عقلی وفلسفی در ادبیات راه نداشت.

ادب عربی بدین نحو که اکنون ما میشناسیم پایه و اساس آن باحتمال قوی ابتدا بوسیله جاحظ بصری متوفی ۸٦۸م ریخته شد ودر قرن چهارم وپنجم‌هجری بدست بدیع‌الزمان همدانی مراحلی از تکامل را طی‌کرد و کسان دیگری مانند ثعالبی نیشابوری ۹٦۱ـ۱۰۳۸م دراین‌قسمت امام و پیشوا بودند.

دیگر ابن‌قتیبه دینوری و حمادالراویه است‌که از بنیان‌گذاران ادب عربی در عصر خلافت عباسی میباشند و دراین قسمت همانطورکه اشارت رفت دانشمندان ایرانی‌نژاد اثر بسزائی داشتند.«لقدکانت لهذالمداخلة التی جرت بین‌العرب و تلك‌العناصر خصوصاًالفرسی الرها الفعال فی‌صیرورةالامةالعربیه‌و لغتهاالی‌ماکانت علیه فی‌هذالعصر وقدظهرت‌هذه‌المخالطة و تلك‌المداخلة فی‌الاجسام‌والعقول‌والعادات و سایر شئون‌الاجتماع» (الادب‌العربی و تاریخه فی‌عصرالعباسی جزء دوم محمود مصطفی، چاپ مصر ۱۳۵٦ ص ۹.)

(و رجوع شود به تاریخ‌العرب تالیف دکترفلیپ حتی جزء دوم مصر ۱۹۵۳ م و تاریخ‌الادب‌العربی جزء اول فی‌عصرالجاهلی).

یکی از علل بسط ادب عربی بدست ایرانیان تسلط آل بویه بربغداد است در سالهای (۳۳٤ـ٤٤۷) و بعد ازآن سلاجقه.

دراین‌زمان بسیاری ازاصطلاحات ایرانی وارد درادب عربی‌شد وروح شاعرانه که در اعراب پیداشد نتیجه روح‌ادبی فارسیانست دراین‌عصر.

البته درزمان رشید توجهی زیادتر به‌ادب‌وعلوم‌بلاغی‌شد وخود برای‌شعرای بلیغ وگویندگان فصیح جایزه معین میکرد و بدانها صله میداد وبدین طریق مسائل بلاغی در ادب عرب عنوان شد و کتبی دراین مورد نوشته شد. و میدانیم‌که در عصر خلافت اموی بازار خطآبه رایج بود و دراین قسمت پیشرفتهائی شده بود ولی در عصر عباسی پیشرفتهای زیادتری حاصل‌شد و به‌قصص، وعظ، تذکیر اهمیت میدادند.

فن خطابه درجهان اسلام ابتدا بوسیله وعاظ و مبلغین دینی از مساجد شروع میشود و عده بسیاری بعنوان خطیب درعصر عباسی پدید میایند ازجمله داودبن‌علی، سلمان‌بن داود، ابویحیی‌بن نباته الحذاقی خطیب سیف‌الدوله بحلب (متوفی ۳۷۴) و خطیب بغدادی (متوفی ٥٦٤) و ابراهیم‌بن منصور معروف به‌عراقی (موفی ٦۱۲)، خطیب ری سهل‌بن هارون خازن بیت‌الحکمه را باید نام برد. نه‌تنها معاشرت و مخالطت ملت فارس درخطابت اثر داشت بلکه در نویسندگی و منشآت عرب‌هم‌تأثیر بسیار داشت.

تعدد القاب، استعمال مجاز و اطناب در سخن و پیدا شدن منشور و تنوع در رسائل وغیره از آثار ادب فارسی است واین خود پایه علوم بلاغی است.

از ابتداء تسلط بویهیان بربغداد تضنج‌نامه‌نگاری و نوشته‌ها شروع‌شد وپس‌از مدتی که از همان عصر خارج نیست به‌کمال خود رسید و سجع و قافیه و حسن تخلص ومطلع، القاب، مجازات، استعمارات‌وارد ادب‌عرب شد. وبسیاری ازنویسندگان ایرانی به‌سجع‌پردازی واستعمال کنایات واستعمارات مليح پرداختند ازجمله:

ابن‌عمید کاتب (متوفی ۳٦۰ هـ) وزیر رکن‌الدوله حسن‌بن بویه.

ابوبکر خوارزمی (متوفی ۳۸۳ هـ).

بدیع‌الزمان همدانی (متوفی ۳۸۹ هـ).

صاحب‌بن عباد (متوفی ۳۸۵ هـ).

ابوالفتح بستی (متوفی ٤۰۰ هـ).

الحصرمی صاحب زهرالاداب (متوفی ٤۱۳هـ).

العتبی (متوفی ٤۲۷ هـ).

ابومنصور ثعالبی (متوفی ٤۲۹ هـ).

ابوالفضل المیکالی (متوفی ٤۳٦ هـ).

و بعد از انقراض بویهیان و تسلط سلاجقه نیز عده‌ای ازنویسندگان‌زبردست پیدا شدند ازجمله قاضی عمادالدین اصفهانی (متوفی ٥۹۷) صاحب کتاب‌الفتح القسی فی‌الفتح القدسی میباشد.

درتکوین علوم بلاغی بطور قطع کلیه‌گویندگان و نویسندگان‌مانندابونواس، ابن‌معتز خلیفه عباسی (۲۹۲ ه). صاحب‌کتاب بدیع، وقدامه متوفی (۳۱۰ ه). و ابوهلال صاحب‌کتاب‌الصناعتین. عبدالقاهر (متوفی۴۷۱ه) صاحب‌کتاب دلائل‌الاعجاز تأثیر داشتند و این معتز و پس ازآن ابوهلال و عبدالقاهر مؤسس بوده‌اند.

درعلم عروض که علم‌وزن شعر است گویند خلیل نحوی (متوفی ۱۹۳) امام است ودیگراخفش الاوسط ابوالحسن‌سعیدبن‌مسعده شاگردسیبویه وابوالحسن‌زجاج شاگرد مبرد از بنیان‌گذاران علم عروض بوده‌اند. (رجوع شود به‌الادب‌العربی و تاریخه ص ۲۲ـ۱۷۰).

اجمال کلام

بعد از اختلاط ودرآمیختن اعراب با اقوام دیگر دراحکام اسلامی نزاع و جدالی درمیان یهود و نصاری و بت‌پرستان ازطرفی و مسلمانان ازطرف دیگر برخاست ونقوض وشکوک و ایراداتی برحقوق و قوانین و سرانجام اصول دین اسلام پدید آمد ومسأله اعجاز قرآن ومجملات ومتشابهات وناسخ ومنسوخ آن مورد بحث ونقض واقع شد وناچار کسانی‌خودرا محق دراین‌گونه مباحث میدانستند که‌اطلاع کافی از علوم عقلی داشته‌باشند وبدین طریق مسائل عقلی وارد درعلوم بلاغی و ادبیات عرب و سرانجام اصول و قواعد اسلامی شد نمونه بارز اینگونه مباحث مباحثی است که‌در کتب ادبی وبلاغی ابن‌قتیبه، جاحظ، مبرد ابن‌قدامه، ابوهلال عسکری دیده میشود.

ابوهلال عسکری خود صریحاً گوید. بسیاری از مسائل کلامی و عقلی درعلوم بلاغی تأثیر کرده است و علت آنرا بیشتر دفع شکوک و نقوض برآیات قرآنی میداند (البلاغه عندالسکاکی ص ۱۲، ۱۵٤).

دوکتاب خطابه و شعر و احیاناً سفسطه ارسطو بطور قطع در بلاغت اسلامی مؤثر بوده است وگویند ابتدا این‌کار به‌وسیله ابن‌قدامة‌بن‌جعفر صاحب کتاب نقدالنثر انجام شده است.

عبدالقاهر نیز توجهی خاص بدین مطلب داشته است. (البلاغه عندالسکاکی ص ۱۵٦).

اشارت رفت‌که شیخ ابن‌سینا درکتاب خطابه خود دو مبحث اساسی آورده است که یکی مبحث قیاسهای بلاغی است‌که قیاس ضمیر و تمثیل وغیره باشد دوم ترتیبات و تجنیسات است وبحث در اقیسه که مفید اقناع است.

وی بطور اختصار بحث در الفاظ و استعمالات حقیقی و مجازی و استعارات و کیفیت شروع به صحبت و زیر و بم صدا و قیاس ضمیر کرده است.

در مورد قیاس ضمیر گوید: قیاسی است که درآن تنها به صغری اکتفا شده

و محذوف‌الکبری باشد وازجهاتی برآن فوائدی مرتب‌است این قیاس‌یعنی ضمیر درباب خطابه مانند برهانست در علوم و نوع استدلال ظنی است.

تمثیل حکم جزئی است از راه تشابه با جزئی دیگر از لحاظ‌ملاک حکم و قدر جامع و مشابهت وی و اقسام بلاغت را از معانی، بیان، بدیع مورد توجه قرار داده است وشرایط خطابت را ازلحاظ رعایت ایجاز واختصار مورد بحث قرار داده است، استعاره وتشبیه‌را موجب تاکید موضوع مورد نظر میداند وگوید: یک حالت اعجاب وشگفتی ایجاد میکند که‌شنونده را تحت تاثیر قرار میدهد.

استعاره بنا بر رای وی بیشتر در شعر استعمال میشود تا در نثر و باید مورد و محل بکاربردن آنرا شاعران و نثرنویسان بخوبی بشناسند.

علوم منطقی

این امر اتفاقی است‌که فن منطق برای نخستین بار در یونان باستان بوسیله فیلسوف بزرگ یونان ارسطو که در اثر احاطه علمی ویرا معلم نامیده‌اند تدوین و تبویب گردید.

گرچه پیش‌از وی دانشمندان وفلاسفه هریک درسبك کار واستدلال وبیان مسائل عقلی و فکری روشی داشته‌اند و اصولی را بکار می‌برده‌اند و از ترتیب قیاسات بهره‌مند شده‌اند لکن مدون این فن ارسطو است. وبنابر نقل ابن‌سینا درآخر کتاب شفا ضوابط و قواعد کلی منطق از دانشمندان قبل از ارسطو بوده است. (رجوع شود به منطقیات شفا چاپ مصر و شرح منظومه سبزواری ص ۵) و مجموعه کتب منطقی ارسطو را در قدیم ارگانون نامیده‌اند و لکن بطوریکه از منابع‌تاریخی بدست میاید خود ارسطو «انالوطیقا» نامیده است.

رواقیان برای منطق دو قسمت قائل بودند جدل و خطابه وبدین جهت منطق را عدهٔ بنام جدل خواندند (درعصر رواقیان این‌نام‌گذارده شد).

علم منطق را متکلمان اسلامی «کتاب‌النظر» و «کتاب‌الجدل» و «کتاب‌المدارك المعقول» هم نامیده‌اند.

بعدها بنام «رئیس‌العلوم» و «الة‌العلوم» و «میزان العلوم» و «علم‌المیزان» هم نامیده‌اند و کتابهائی که بعدها نوشته‌شده است‌بنامهای دیگری خوانده‌شده است مانند «معیارالعلم» و «قسطاس‌المستقیم».

درهرحال پس ازاین یعنی در دوران بعد از ارسطو فرفوریوس صوری کتاب ایساغوجی یعنی مدخل برمنطق را تالیف وجزء ابواب‌منطق قرارداد وبدین‌ترتیب منطق دارای ده‌باب شد. (رجوع شود به‌درةالتاج قطب‌الدین ص ۷۶، ۷۸).

افکار علمی ارسطو را پس از وی عده مورد شرح و تفسیر قرار دادند وایز

کار نخست بیونانی و سپس به پارسی پهلوی و سریانی و زبانهای دیگر انجام شد. (رجوع شود به اخبارالعلماء ص ۷ و عیون‌الانباء ج۱ ص ۶۹).

یکی ازکسانی که‌بر ارسطو هم شرح نوشته وهم نقد کرده است یوحنا و یا یحیی نحوی اسکندرانی است‌که جریان نقد و ایرادات وی بر منطق ارسطو معروف است.

عبدالله‌بن‌مقفع در قرن دوم هجری کتاب قاطیغوریاس ارسطو را خلاصه کرده است. گویند وی کتابهای منطقی را از زبان پهلوی بزبان عربی ترجمه کرده‌است. وظاهراً نخست کتاب ایساغوجی فرفوریوس را بزبان‌عربی نقل کرده‌است. (رجوع‌شود به‌کتاب نقل‌علوم‌یونانی به‌جهان عرب ترجمه احمدآرام ص ۹۱).

اشاره شدکه در سال ۱۴۵ که بغداد تأسیس گردید بنای خاصی برای مراوده ایرانیان در دربارهای خلافت گذارده شد و بسال ۱۷۰ هارون بخلافت رسید و نهضت ترجمه ونقل علوم یونانی معمول‌گردید، بیت‌الحکمه تأسیس شد و بدست ایرانیان افتاد قدیمی‌ترین اطلاعی‌که مسلمین از راه منابع سریانی از ارسطو پیدا کردند ازراه آثار منطقی ارسطوبود ویکی‌از مترجمین صدراول حنین‌ابن اسحق‌است که ازمردم حیره بود و ازمسیحیان و مدرسان مدرسه جندیشاپور شاگرد ابن‌ـ ماسویه. (عیون‌الانباء ج۱ ص ۳۱۵).

دیگر محمدبن ذکریای رازی است و ابونصر فارابی است (متوفی ۳۷۱) و دیگر ابواسحق‌ابراهیم نربختی و دیگر ابوسلیمان‌محمدبن طاهربن‌بهرام منطقی سجستانی (متوفی ۳۷۱). و ابوالخیر حسن‌بن سواربن‌بابابن بهرام منطقی.

فارابی در رسائل متفرقه خود درمورد اکتساب مقدمات و ترتیب آنها برای بدست دادن مطلوب ونتیجه‌گیری گوید: برای هر مطلوب و نتیجهٔ، محمولی و موضوعی است و این هردو ضد یکدیگرند و درعین حال جزء یکدیگر.

اجزاء محموله هفت‌اند. جنس، فصل، حد، رسم، ماهیت، خاصه و عامه، این بیان بدین صورت شاید برای کسانی که‌به اصول منطق آشنایی دارند تازگی داشته باشد.

وی برهان را دو قسم داند یکی برهان هندسی و دیگر برهان منطقی، پس باید نخست از راه هندسه مقدار مورد نیاز گرفته شود تا فکر درائر ارتباط هندسی تربیت یابد وسپس بوسیله منطق فکررا باید تمرین‌داد.

و بطوریکه ملاحظه میشود درجهان اسلام اولین کسی است که توجه باسدلال هندسی کرده و آنرا بر استدلال منطقی مقدم میدارد.

یکی دیگر ازکتب مهم فارابی کتاب الفاظ مستعملهٔ در منطق است. (چاپ بیروت ۱۹۸۶ م).

این‌کتاب کلید فهم منطق است‌که اگر این‌کتاب نمی‌بود بسیاری از اصطلاحات

منطقی برمسلمین نامعلوم می‌ماند وی‌دراین کتاب بابیان ساده منظور ومفاد اصطلاحات مهم منطق‌را برای دیگران تفسیر کرده است.

البته میدانیم که شیخ‌الرئیس ابن‌سینا بنا به اقرار خود اگر رسائل فارابی نمی‌بود باردیگر توجه بعلوم فلسفی نمی‌کرد. او گوید من پس از مدتها که از فهم فلسفه و اصطلاحات منطق مأیوس شدم، به کتاب فارابی برخوردم ودرهای علوم منطقی و عقلی بررویم گشوده شد. جائی که ابن‌سینا این سخن را بگوید از دیگران چه انتظاری هست.

شیخ‌الرئیس خود با اینکه شارح ارسطو است در منطقیات شفا نظریات بدیعی دارد، درهرحال شیخ‌الرئیس علاوه‌بر بیان‌متن ارسطو خود توضیحاتی دارد که نمیتوان وی را کاملا مقلد و پیرو ارسطو دانست.

(رجوع شود به المدخل الی‌المنطق. مصر ۱۹۵۳ و مقدمه منطقیات شفا. ابراهیم مذکور مصر ۱۳۷۵) اخوان‌الصفا منطق را در قسمت ریاضیات آورده و آنرا جزء مباحث ریاضی میدانند و واژگونگی خاصی در مقدمات وتعاریف آن ایجاد کرده‌اند.

تعریف قدیمی آن را برهم‌زده و گفته‌اند «انسان حی ناطق مائت» است. نطق را بر دو قسم لفظی و نفسی دانند.

اینان درباب مسائل منطقی توجه چندانی بارسطو ندارند و خود ابتکاراتی دراین باب کرده‌اند و برای تطبیق مسائل و قضایا و اشکال منطقی از مسائل فلسفی و ریاضی استفاده کرده‌اند.

یکی از بزرگان ایران‌که درباب منطق خدمات ارزندهٔ انجام داده است وبطور قطع در مباحث الفاظ و پاره ازقسمتهای صناعات خمس اصول ارسطوئی راگسترش داده است خواجه نصیرالدین طوسی است در کتاب اساس‌الاقتباس.

غزالی یکی دیگر از کسانی است که بنیان‌گذار منطق عملی است، وی منطق را از حالت خشك سابق خود بیرون آورد و در انطباق مسائل و قضایا از واقعیات و علوم عصر خود یعنی فقه و اصول استفاده کرده است و خود گوید:

چون علوم معمول دراین روزگار علوم مذهبی است و مردم توجه زیادی بمسائل فقهی دارند بدین‌جهت از اینگونه مسائل در مثالها استفاده کردم.

درکتاب معیارالعلم روش خاصی به استدلالات منطقی داده است که تا آن‌زمان کم‌سابقه و بلکه بی‌سابقه بود. (چاپ مصر ۱۹۲۷ م).

در قسطاس مستقیم که اصولا اشکال قیاسی را با آیات قرآنی منطبق‌کرده‌است.

عضدالدین عبدالرحمن ایجی صاحب مقاصد نیز یکی از تدوین کنندگان منطق بروش خاص است (چاپ مصر ۱۳۲۵).

وی دراین‌کتاب اصولی‌را یادآور شده‌است مانند «عدم‌الدلیل‌لیس‌دلیل‌العدم

و «عدم‌الوجدان لایدل علی عدم‌الوجود».

بحث دقیقی درباره دلیل نقضی و دلیل اقناعی و دلیل عقلی و نقلی کرده است دیگر قطب‌الدین محمود شیرازی (متوفی ٦٣٦) صاحب کتاب درة‌التاج است. (چاپ ۱۳۲۷ تهران.)

وی درتحت عنوان منطقیات مسائل بسیاری را مطرح‌کرده است و بعضاً توضیحات مفیدی دارد.

درباب تقسیم علوم نظریات بدیعی دارد. بدین ترتیب:

علوم به تقسیم اولیه دوقسم است. حکمی، غیرحکمی.

غیرحکمی دو قسم است. دینی و غیردینی.

حکمی دوقسم است: عملی و نظری.

حکمی عملی سه است: تهذیب اخلاق، تدبیرمنزل، سیاست مدینه.

نظری سه است: فلسفه اولی، ریاضیات و طبیعیات.

ریاضی خودچند قسماست: هندسه، حساب، هیأت ونجوم، موسیقی، علم حیل، علم جمع و تفریق، علم اوزان و موازین، علم زیجات و تقاویم و علم نقل میاه .

علوم طبیعی شامل است بر: سماع طبیعی، سماء وعالم، علم کون وفساد علم آثار علوی، علم معادن، علم نباتات، علم حیوان، علم نفس.

و طبیعیات نیز فروعی دارد مانند : طب، علم احکام نجوم، علم فلاحت، علم فراست، علم تعبیر خواب، علم کیمیا، علم طلسمات، علم نیرنجات.

تقسیم دیگر: علومی که به‌عقل دانسته میشود، علومی‌که به‌نقل دانسته‌میشود، آنچه هم به عقل و هم به نقل میتوان ثابت کرد.

آنچه بدلیل نقل است: علم فروع‌دین‌است مانند. تفسیرقرآن وبالاخره علوم اصلی و تبعی وجزآن....

دیگر شیخ شهاب‌الدین سهروردی است‌که در منطق تحولی خاص بوجود آورده است. که اکنون جای بحث آن نیست.

بعضی گمان کرده‌اند که شیخ اشراق در اصول منطق ارسطو تغییراتی نداده است درحال که‌شاهکار شهاب این‌است‌که منطق ارسطو را دگرگون کرده است.

(برای روشن شدن زیادتر رجوع شود به‌شرح مقاصد. چاپ‌مصر ۱۳۲۵ والمباحث‌المشرقیه فخرالدین رازی حیدرآباد/۱۳۴۳. تاریخ‌الادب‌السریانی. دکتر مرادکامل. مصر۱۹٤۹ قصة‌الحضارة‌الفارسیه، ابراهیم‌امین‌الشواربی. مصر۱۹٤۷، تاریخ‌العرب والتمدن‌الاسلامی، مصر ۱۹۳۸، تراث‌الاسلام. مصر .۱۹۳٦، منطق اشارات ابن‌سینا با شرح خواجه، تهران ۱۳۷۷ــ تاریخ علوم عقلی. دکتر صفا. تهران ۱۳۳۱ منطق‌المشرقین ــ ابن‌سینا ــ مقاصدالفلاسفه غزالی. لیدن ۱۸۸۸ــ

فهرست ابن‌ندیم. مصر ۱۳۴۷).
و رجوع‌شود به حکمة‌الاشراق چاپ تهران ۱۳۱۳، معیارالعلم غزالی. مصر ۱۹۲۷م. رسائل‌اخوان‌الصفا. بیروت ـ ۱۹۵۷م. درة‌التاج‌قطب‌الدین ـ تهران ۱۳۲۷.
و بجز اینان کسانی دیگر از ایرانیان در بنای این کاخ باعظمت در عالم اسلام اثر داشته‌اند از جمله احمدبن طبیب سرخسی استادالمعتضد (۲۸۶). ابوزید احمدبن سهل‌بلخی (متوفی ۳۲۲). ایران شهری استاد رازی (متوفی ۲۵۱). موسی‌بن‌عیسی معروف به‌کسروی، زادویه پسرشاه‌ویه اصفهانی، حسن‌بن‌سهل برادر فضل‌ابن‌سهل، عبدالله‌بن احمدبن‌محمودالبلخی (متوفی ۳۴۹) وهزاران دانشمند ایرانی دیگر.

علوم ریاضی و طبیعی و طبی

درباب اوضاع و احوال علم و دانش در ایران قبل از اسلام اشارت رفت‌که ابن‌ندیم به کتب و رسائل بسیاری اشاره کرده است که نمودار مقام شامخ ایرانیان است درعلوم ریاضی وهیئت ونجوم، درطول تاریخ تمدن وفرهنگ اسلامی مسلمین همراه با توجه بعلوم عقلی و نقلی به شعب علوم ریاضی نیز توجه کردند وهمانطور که ایرانیان قبل از اسلام هم بعلوم نجومی و هیوی و ریاضی توجه داشتند بعد از اسلام و گرویدن بدین اسلام مدنیت و فرهنگ خودرا حفظ کرده جمیع شعب علوم خودرا در قالب زبان تازی وارد بعالم اسلام کردند و بسیاری از کتب نجومی را بزبان تازی نقل کردند مانند بنی‌موسی، احمد سجزی، خالدبن‌عبدالملک‌مروررودی، عباس‌بن جوهری، احمدبن محمدبن‌کثیر فرغانی، احمدبن محمد نهاوندی و احمدبن موسی‌الخوارزمی و بالاخره ابن‌سینا و خواجهٔ طوسی و عمر خیام و هزاران دانشمند دیگرکه پارهٔ دراین‌فن استاد بوده‌اند وپارهٔ دیگر تاحدودی ازآن بهرهٔ داشتند وبطورکلی علمای اسلامی تاقرنهای پنجم وحتی‌ششم علاوه بر علوم عقلی و فلسفی بعلوم ریاضی نیز توجه داشته‌اند که در رسائل اخوان‌الصفا نمونه آنرا میتوان‌دید، دراین مجموعه رسائل بخشی‌که شامل چند رساله‌است شامل ریاضیات و نجوم و هیأت و جغرافیا است‌که از بررسی آن وتوجه باین امرکه اینان نخواسته‌اند درهیچ‌قسمت بطور مستوفی بحث‌کرده و وارد شوند وبلکه هدف اساسی آنها این بوده است‌که تا حدودی لازم برای تربیت پیروان خود ازهر فنی طرفی بیاورند حدود توجه مسلمین را بعلوم ریاضی می‌نمایاند.

بهرحال خدمات خوارزمی‌ها و ابوریحانها بعالم ریاضیات و علوم مثبته غیرقابل انکار است.

(رجوع شود به مقدمهٔ التفهیم فی‌اوائل صناعة‌التنجیم ـ ابوریحان بیرونی ـ چاپ تهران باتحشیه ومقدمهٔ استادجلال‌الدین همائی ـ ۱۳۱۸ شمسی.)

و همین‌طور رازیها بعالم‌علوم‌طبی وطبیعی وابن‌عراق استادابوریحان بعالم‌ریاضیات خدمت کرده‌اند که‌چون بسیاری ازاصطلاحات نجومی ازکتاب التفهیم استخراج شده است مناسب است‌که شمه ازشرح حال ابوریحان نگاشته آید.

ابوریحان بیرونی

ابوریحان محمدبن احمد بیرونی خوارزمی (۳۶۲ـ۴۴۰ ه) یکی از نوابغ و بزرگترین دانشمندان عصر و روزگار خود بود وهمچنانکه اسناد جلال‌الدین همائی فرموده‌اند بطور قطع ویقین از بررسی کتب و رسائل‌اوچنین برمیایدکه ازصدر اسلام تاکنون هیچیک ازدانشمندان ونوابغ وبزرگان دنیا همسنگ وهمپایهٔ وی نبوده‌اند.

وی درسال ۳۶۲ هق دربیـرون یکی‌از نواحی خوارزم دیده بدنیـا گشود تحصیلات اودر خوارزم صورت گرفت وبقول‌نامه دانشوران درتمام مدت تحصیل و تعلیم نه‌زبانش ازبیان فراغت یافت ونه‌دستش ازقلم، درتمام ایام سال به‌کسب دانش می‌پرداخت مگر روز مهر جان ونوروز که‌بزحمت مؤنت‌اندوزی گرفتار بود درعلم سیر وتواریخ سرآمد روزگار خود شد تاآنجاکه بیهقی درمقام اثبات صدق ادعای خود باخبار و روایات او استناد کند.

ازتربیت وتعلیم ابونصر منصوربن علی‌بن عراق ریاضی‌دان معروف زمان خود برخوردار بود، ابوریحان بااینکه درفلسفه دستی داشته است‌چون دارای‌تفکر اصیل ریاضی بود هیچگاه به‌مسائل فلسفی توجه‌خاصی نداشته است واز ایراداتی که‌بر ارسطو وابن‌سینا کرده است به‌درستی این امر معلوم میشود که‌اعتقاد چندانی بروش منطقی ارسطوئی درکشف حقایق عالم نداشته است وتوجه وی اقلب‌بمسائل عملی وریاضی بوده است. ومدار کارش بر استقراء وتجربه‌بود وی به‌سرزمین هند رفته است وبمانند دانش‌آموزی نخست شروع میکند بفراگرفتن زبان سانسکریت تا بدان‌وسیله بتواند ازعلوم وفلسفهٔ هندی بهره‌مند شود وبدین ترتیب بفرا گرفتن سانسکریت پرداخت واین کار درنظر کسانیکه بطرز عمل وفکر ملل شرقی به‌خصوص، علمای آنان آشنائی دارند عجیب مینماید. دهخداگوید: تصوراین‌معنی‌که مسلمانی برای دست یافتن به‌ذخائر علمی ملتی بیگانه وبویژه بیرون ازدین اسلام بفراگرفتن زبان آنان بپردازد نزدیك بمحال می‌نماید، ومثلا مامیدانیم که‌هیچگاه کسانی بمانند ابن‌رشد وشیخ‌الرئیس بفکر آموختن زبان یونانی که‌در آن‌هنگام جهت دست‌یافتن به‌فلسفهٔ یونان نیاز مبرمی بدان داشتند نیفتادند وتنها بفرا گرفتن آنچه مسیحیان سریانی‌دان ویا دیگران ازفلسفهٔ یونانی ترجمهٔ ناقص‌کردند اکتفا کردند وبنا براین بیرونی ازاین جهت هم درتمام تاریخ اسلام بی‌نظیراست.

این‌مرد بااصولی که‌شباهت بااصول حاضر دارد سعی میکند که مدی راکه

اختلاف زبان بین ملل مختلف ایجاد کرده است ازمیان بردارد،
ابوریحان زبان عربی وسریانی وعبرانی نیز میدانسته است.
ابوریحان آن‌چنان دانائی است که‌هزار سال قبل بقانون تجربی اهمیت‌داد وکار خودرا براساس قوانین تجربی نهاد وبنای علوم طبیعی را براصول مسلم ریاضی استوار کرد وبرای حل معضلات علمی متوسل باستقراء وتجربه شده و صدهاسال پیش‌از کبرنیك وگالیله درعقیدهٔخود به‌متحرك‌بودن زمین اصرار ورزید.
درکتاب التراث‌العلمی العربی آمده است‌که: تازمان ابوریحان هیچکس نتوانسته بود باوضاع علمی وادبی ومدنیت هند بدرستی راه یابد وبطور قطع ابوریحان آگاه‌ترین دانشمندان جهان اسلام بود باوضاع علمی ومدنی هندوستان.
او معارف ومعلومات کشور خود ایران‌را بسرزمین هند برد ومعارف اسلامی راکه بطورقطع درآن‌زمینه استاد بود به‌هندوستان برد وفلسفهٔ یونان راآنچه‌که بدست مسلمین رسیده بود به‌هندیان بیاموخت.
ازطرف غزنویان باصلاح اشتباهات حساب وتواریخ روم وسند وماوراءالنهر گماشته شد.
قانون علم جغرافیا را بنهاد، مدتها کارهای علمی او مورد استناد ملل مشرق زمین بود درفلکیات پیشوا محسوب میشد.
ابوالفداء از جداول جغرافیائی وی بهره‌های زیادی برگرفته است.
مردم مغرب‌زمین درشناخت هندوستان وتمدن آن‌سرزمین مدیون ابوریحانند.
وی روشن کرده است که‌چگونه چشمه‌ها جوشان میشود وچگونه ممکن است آبهارا ازعمق چاه‌ها وچشمه‌ها به قلاع ومنارها جریان داد.
نسبت سطح دریاها وآبهای زیرزمینی را باسطح زمین درمناطق مختلف نموده است.
محیط زمین‌را بدست آورد ودر آخر کتاب اسطرلابات خود معادلاتی برای احتساب نیمکره زمین آورده است که‌دانشمندان مغرب زمین این معادلات‌را بنام بیرونی ضبط کرده‌اند ماه وسال وایام هفته‌را درنزد اقوام وملل مختلف بیان کرده است.
اصول ترسیم‌را برسطح کره نموده است.
ابوریحان درباب رؤیت وشعاع نظر و رأی ابن‌هیثم را پذیرفته است که‌شعاع نیز ازجسم مرئی به‌چشم آید.
تاریخ بسیاری ازملتها را استخراج کرد وطول بلادمختلف‌را ازروی کسوف قمر و رؤیت آن دربلاد مختلف بدست آورده است.
قانون علم جغرافیا را بنهاد. تجربه واستقراء که تاآن زمان چندان مورد توجه نبود بنام اصلی مسلم وقابل اعتماد پذیرفت، بنای علوم طبیعی‌را براصول

ریاضی استوار کرد.

بهرحال دراینکه ابوریحان درمسائل ودقائق فلسفی دستی داشته است سخنی نیست واین‌معنی را میتوان از پرسشها و ایراداتی که بر بوعلی براساس فلسفهٔ ارسطو کرده است بدست آورد لکن ازهمان ایرادات روشن میشود که‌اعتقاد چندانی بروش ارسطو نداشته است ودر زندگی عملی خود بنوعی فلسفهٔ ذوقی و عرفان گروش داشته است.

از ابوریحان بیش ازیکصد رساله وکتاب درباب نجوم، هیئت، ریاضیات و علوم جغرافیا مانده است که‌بسیاری ازآنها مورد استفاده و توجه علماء و دانشمندان مغرب‌زمین واقع شده است.

تاثیر فرهنگ وتمدن اسلامی در ادب فارسی

تا اینجا نمودیم که‌چگونه تمدن وفرهنگ ایران قبل وبعداز اسلام بحکم جبر زمان ونیاز مدنیت اسلامی دراعماق تمدن وفرهنگ ونظامات فکری وحکمی و اجتماعی اسلام رسوخ کرد وهمچنین آثار مدنیتهای کشورهای متمدن دیگر مانند رم وهند وحتی چین وماچین بعبارت دیگر قرآن واسلام وعصر طلائی ودرخشانی که‌اسلام در برههٔ از زمان پیدا کرد موجب شدکه همهٔ مدنیت‌های جهان وآثار آنها بمانند نهرهای کوچك و بزرگ همه‌بسوی اقیانوس بزرگ تمدن اسلامی سرازیر شده دریای بیکرانی ازاین مجموعهٔ معارف بشری بوجود بیاید، گذشته از احکام مذاهب مختلف مانند عهد عتیق وجدید وآئین‌های باستانی دیگر، رسوم مختلف‌همه دریك‌جا بنام اقیانوس بزرگ اسلامی مجتمع شده این دریای ژرف بیکران‌را بوجود آوردند.

هنگامی‌که ملك ایران پایه‌های استقلال خودرا استوار کرده‌استقلال ملی خودرا خواهان میشود ومجدداً بزبان‌ملی‌خود رجوع‌میکند باطرز اندیشهٔ نوین‌بنای مدنیت تازهٔ بعداز اسلام خودرا پی‌ریزی می‌کند این است که‌ملاحظه میشود شعرا ونویسندگان پارسی باطرز اندیشه دیگر به‌پارسی‌سرائی ونویسندگی می‌پردازند، دواوین ادبی‌ما نمودار یك‌تمدن گسترده میشود که‌نماینده فرهنگ وتمدن تلفیق شده است ازهمهٔ ملت‌ها و مدنیت‌ها، آثار تصوف بودائی فلسفه ونجوم وهیئت و ریاضیات و داروشناسی چینی وهندی واحیاناً رومی درآن بطور کامل خودنمائی میکند ازدیوان‌حافظ‌سعدی، مولوی، مسعود سعد، خاقانی، عطار، سنائی، منوچهری، فرخی، گرفته تا شاهنامهٔ فردوسی هریك بنوعی میتواند گویای فرهنگ ملفق‌شده ایرانی و اسلامی باشد و به‌همین سبب است که فهم این متون و دواوین و نوشته‌ها نیاز به اندریافتن لغات واصطلاحات بسیاری دارد.

وتقریباً یکنفر ادیب باید به بساریی از فنون وعلوم دوران اسلامی تا

حدودی واقف باشد و باصطلاحات آنها آشنائی داشته باشد دراینجاست‌که‌لزوم‌تهیه وتدوین اینگونه فرهنگها که‌نه‌تنها بخاطر اطلاع ازمسائل مربوط‌بفرهنگ‌اسلامی وبلکه برای‌فهم متون‌ادب‌فارسی‌نیز ضروری‌است معلوم‌میشود امیدوارم‌که‌این‌بنده توانسته باشدتاحدی این‌رسالت را انجام‌داده باشد واز خداوند توفیق‌وسعادت‌همهٔ فضلاء ودانشمندان ودانش پژوهان را خواستارم ضمناً در بسیاری ازموارد اعم از تنظیم پارهٔ از قسمتها وتهیهٔ فهرست کتب وغیره دوفرزندم سیدمحمد صادق‌سجادی وسیدعلی سجادی بنده را یاری‌کردند توفیق وسعادت آنان‌را ازخداوند مسألت دارد. بویژه سیدمحمد صادق سجادی دانشجوی فوق لیسانس دانشکدهٔ الهیات و معارف‌اسلامی که خود دراین‌قسمتها زحماتی وافر متحمل شده‌اند توفیق وسعادت ویرا ازخداوند مسألت دارد.

من امروز درسن پنجاه وسه‌سالگی این مجموعه‌را تقدیم ملت ایران میکنم و اضافه مینمایم باتمام نقص وعیبی که‌دارد بازهم کاری است بس سنگین ودشخوار که اگرنه حول وقوت وفیض الهی بود مطمئناً توفیق این‌کار نصیب این بنده در همین‌حد ناقص‌هم نمی‌شد.

به‌قول مولانا:

بس من ازهستی من‌جز نام نیست / درو جودم جز توای خوش‌کام نیست.
زان سبب فانی شدم من این‌چنین / همچو سرکه در تو بحرا نگین
همچو سنگی کوشود کل لعل ناب / پر شود او از صفات آفتاب
وصف آن سنگی نماند اندرو / پرشود ازوصف خور، اوپشت ورو.
بعد ازآن گردوست‌دارد خویش‌را؟ / دوستی خور بود آن ای فتی
ورکه خودرا دوست دارد اوبجان / دوستی‌خویش باشد بی گمان
اندرین‌دو دوستی‌خود فرق نیست / هردوجانب جزضیاء شرق نیست
تانشداو لعل خودرا دشمن است / زانکه «من» نیست اینجا دومن است
زانکه ظلمانی‌است‌سنگ‌ای‌باحضور / هست ظلمانی حقیقت ضد نور
خویشتن را دوست دارد کافر است / زانکه او مناع شمس اکبر است.
پس نشاید که بگوید سنگ انا / کو همه تاریکی است اندر فنا
گفت فرعونی اناالحق گشت پست / گفت منصوری اناالحق او برست
آن انا را لعنة الله در عقب / وین انا را رحمة الله ای محب
زانکه او سنگ سیه بد این عقیق / آن عدوی نور بود و این عشیق.

توفیق وسعادت همه‌را ازخداوند مسألت دارد.

سید جعفر سجادی اصفهانی استاد دانشگاه تهران.
تهران ۱۳ر۱۰ر۱۳۵۷ خورشیدی

فهرست مآخذ

آئین سخنوری ـ محمد فروغی ـ تهران ۱۳۱۸.
ابدع‌البدایع ـ شمس‌العلماء گرکانی ـ تهران ۱۳۲۸.
اثولوجیا ـ گردآورنده فرفوریوس صوری خطی ۱۳۲۸.
اجودالتقریرات ـ سیدابوالقاسم خوئی ـ تهران ۱۳۶۷.
الاحکام ـ محمدعلی‌بن حزم‌اندلسی الظاهری مصر ۱۳۴۷.
الاحکام ـ السلطانیه ـ محمدبن‌حبیب‌البصری البغدادی ـ مصر ۱۲۹۸.
احیاءالعلوم ـ حجه‌الاسلام ابوحامد احمد غزالی مصر ۱۳۰۲ ق.
اخلاق جلالی ـ جلال‌الدین دوانی، هند ۱۸۸۹م ۱۳۰۷هـ.
اخلاق ناصری ـ خواجه نصیرالدین طوسی تهران ۱۳۵۱هـ ـ هند ۱۹۲۳م.
ادوار فقه ـ محمود شهابی ـ تهران ۱۳۲۹هـ.
اراء اهل مدینه فاضله ـ ابونصر محمدبن طرخان فارابی بیروت ۱۹۵۹ مصر ۱۳۱۸.
اساس الاقتباس ـ خواجه نصیرالدین طوسی ـ ابوجعفر نصیرالدین محمدبن حسن ـ تهران ۱۳۲۶هـ.
اسرار الاولیاء ـ بدراسحاق هند ۱۹۱۷م.
اسرار البلاغة ـ عبدالقاهر جرجانی ـ استانبول ۱۹۵۴م.
اسرارالتوحید فی‌مقامات شیخ ابوسعید ـ منوربن ابوسعیدبن ابوطاهربن ابوسعید میهنی باهتمام دکتر صفا تهران ۱۳۲۳هـ.
اسرار الحکم ـ حاج‌ملا هادی سبزواری ـ تهران ـ ۱۳۸۶هـ.
اسرار القلوب ـ نورعلی شاه ضمیمه حق‌الیقین تهران ۱۲۸۳.
اسرار المعارف ـ صفی‌علیشاه تهران ۱۳۲۰.
اسفار اربعه درحکمة متعالیه درچهار مجلد صدرالدین محمدبن ابراهیم معروف به ملاصدرا تهران چاپ اول ۱۲۸۲.
اصطلاحات صوفیه خطی درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه (کتابخانهٔ اهدائی جناب آقای استاد سیدمحمد مشکوة به‌دانشگاه تهران) شمارهٔ‌ثبت ۸۸۱

این رساله برای روشن شدن ترانه‌های جلال‌الدین رومی و فریدالدین عطار نوشته شده است ومؤلف آنرا سهروردی دانسته‌اند؟.

اصطلاحات صوفیه خطی درکتابخانه مرکزی دانشگاه (از کتب اهدائی آقای مشکوة) مؤلف سید نورالدین شاه‌نعمت‌الله ولی است متولد ۷۳۰ متوفی ۸۲۷ و نسخه آقای جواد تارا، چاپ هند بمبئی ۱۳۱۲.

اصطلاحات صوفیه خطی درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه ازکتب اهدائی آقای‌مشکوة، مؤلف‌معلوم نیست‌کاتب‌حسن بن‌ابوالملوک بن‌خاقان‌در ۱۲۷٤.

اصطلاحات صوفیه- عبدالرزاق کاشانی درحاشیه شرح منازل‌السائرین از کتب اهدائی آقای مشکوة شماره ثبت ۸۵٤ تهران ۱۳۱۵.

اصطلاحات‌صوفیه -فخرالدین‌عراقی ضمیمه دیوان‌او باهتمام‌آقای‌سعید نفیسی چاپ تهران.

اصطلاحات صوفیه خطی درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه این‌کتاب در سه‌فصل است که‌لفظهای مخصوص ومتداول عشاق‌را شرح داده است- مؤلف معلوم نشد شماره ثبت ۹۸۰.

اصطلاحات عرفا وعشاق- خطی ازکتابهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه

اصول وفروع‌دین- نورعلی شاه تهران ۱۲۸۳.

الاقناع فی‌العروض وتخریج القوافی- ابوالقاسم اسمعیل‌بن عباد بغدادی ۱۹۶۰.

اکسیر العارفین- صدرالدین شیرازی معروف به‌ملاصدرا درمجموعهٔ رسائل.

الامتاع والمؤانسه- ابوحیان توحیدی- مصر چاپ اول ۱۹۳۹م.

انسان کامل- عبدالکریم‌بن ابراهیم گیلانی مصر ۱۳۰۰.

انیس‌العشاق- شرف‌الدین رامی- حسن‌بن‌محمد متوفی ۷۹۵- تهران ۱۳۲۵.

بحرالفوائد فی‌شرح‌الفرائد- میرزا حسن آشتیانی- تهران ۱۳۱۵.

بدایع‌الحکم- آقاعلی مدرس- تهران ۱۳۱٤.

بدایة‌المجتهد ونهایة‌المقتصد. احمدبن‌محمد اندلسی.

بدیع فروغی- میرزا حسن‌خان- تهران.

براهین‌العجم فی‌قوانین‌المعجم- تهران ۱۲۷۲.

بصائرالنصیریه- خواجه نصیرالدین طوسی مصر ۱۸۹۸م.

بقاءالنفس بعد بوارالبدن- خواجه‌نصیرالدین طوسی شارح اباعبدالله زنجانی- مصر ۱۳٤۳.

بلوغ‌المرام- حافظ‌بن حجرالعسقلانی- مصر ۱۳۵۱ ه.

بيان‌الاسرار- شيخ حسين ذهبي تبريز ۱۳۳۳.
تحرير الاحكام- حسن بن يوسف بن مطهر الحلي.
تحفة‌الاخيار- محمدطاهر قمي تهران ۱۳۳۶.
تذكرة‌الاولياء- شيخ‌ابوحامد محمدبن‌ابراهيم فريدالدين‌عطار نيشابوري (۵۱۲-۶۲۷). تهران ۱۳۳۶ه.
تذكرة رياض‌العارفين- رضاقلي هدايت تهران ۱۳۱۶.
تذكرة طرائق الحقايق- حاج معصومعلي شاه نايب‌الصدر در دومجلد تهران ۱۳۱۹.
تذكرة المحققين (رياض‌العارفين)- رضاقلي‌خان هدايت متولد ۱۳۱۵ تهران ۱۳۱۶ چاپ دوم.
ترجمان‌البلاغة- محمدبن عمرالرادوياني- استانبول ۱۹۴۹م.
ترجمه اشارات ابن‌سينا- مترجم معلوم‌نيست- باهتمام آقاي سيدمحمد مشكوة تهران ۱۳۱۶.
ترجمه لغات واصطلاحات حافظ ضميمه ديوان حافظ كه‌باهتمام اقاي پژمان بطبع رسيده است تهران ۱۳۱۵.
تعريفات جرجاني- شريف‌الدين علي‌ابن محمدبن علي‌الحسيني‌الحسني الجرجاني مشهور به ميرسيدشريف(۷۴۰-۸۱۶) - مصر چاپ‌اول۱۲۸۳.
تعليقه برشرح منظومه (دررالفوائد في غررالفرائد) شيخ محمد تقي آملي- تهران ۱۳۷۰ه.
تفسير مابعدالطبيعة ارسطو- محمدبن احمدبن محمدبن رشدمكني با بوالوليد (۵۲۰-۵۹۵) بيروت چاپ اول (۱۹۳۸ - ۱۹۴۲).
تقريرات اصول محمود شهابي- تهران- ۱۳۳۵ه.
كتاب‌التلويح- سعدالدين‌تفتازاني به‌ضميمه‌كتاب‌التلويح- مصر۱۳۰۴ه.
تهافت‌التهافت- ابن‌رشد، بيروت ۱۹۳۰م چاپ اول.
تهافت‌الفلاسفه- ابوحامد محمدبن محمدالغزالي (۴۵۰-۵۰۵) مصر ۱۳۹ه.
جامع‌الاسرار- نورعلي شاه ضميمه حق‌اليقين تهران ۱۲۸۳.
جامع‌الحكمتين- حكيم ناصرخسروقباديانى (۳۹۴-۴۸۱) تهران ۱۳۲۲.
جامع‌الشتات ميرزاي قمي- تهران ۱۳۰۳ ه.
جامع عباسي- شيخ‌بهائي- تهران ۱۳۳۱ هق.
جاودان‌نامه- افضل‌الدين كاشاني معروف‌به باباافضل تهران ۱۳۱۱ه.
جذب‌القلوب- شاه عبدالحق محدث دهلوي هند ۱۹۱۷م.
الجمهوريه الافلاطونيه باهتمام حنا خباز- مصر ۱۳۲۹ه.

جواهرالاسرار شرح مثنوی، حسین‌بن حسن سبزواری هند ـ لکهنو ۱۳۱۲ ق.
چهارگلزار مولوی نثار علی، بمبئی ۱۳۲۸هـ.
چهار مقالهٔ عروضی ـ عروضی ثمرقندی تهران ۱۳۰۵هـ.
حاشیه برشرح رساله قشیریه به‌ضمیمه شرح رساله شارح شیخ‌الاسلام.
زکریای انصاری محشی سید مصطفی العروسی مصر.
حاشیه ملاعبدالله درمنطق تهران ۱۳۲۳هـ.
حدائق‌الحقایق ـ تفسیر سورهٔ‌یوسف باهتمام نگارنده (سیدجعفر سجادی)
تهران ۱۳۴۶. مؤلف ملامسکین هروی.
حدائق‌السحر ـ رشیدالدین وطواط تهران ۱۳۲۲هـ.
حقایق ـ ملامحسن فیض تهران ۱۲۹۹.
حق‌الیقین ـ شیخ‌محمود شبستری شیراز ۱۳۱۷.
حدیقة‌العارفین ـ محمد مازندرانی تهران ۱۳۰۲.
خزائن‌الاحکام ـ فاضل دربندی ـ تهران ۱۳۳۱ هـ ق.
خوان‌الاخوان ـ ناصرخسرو تهران ۱۳۳۸هـ.
دانشنامه علائی ـ ابن‌سینا (سه‌قسمت الهیات ـ طبیعیات ـ منطق)
تهران ۱۳۱۳.
دبستان‌المذاهب ـ شیخ محسن‌خان کشمیری هند ۱۲۶۲.
درة‌التاج ـ قطب‌الدین شیرازی ـ چاپ اول ۱۳۲۰هـ.
دره نجفی ـ نجفقلی میرزا (آقا سردار) هند ۱۳۲۳۳هـ.
دستور زبان فارسی ـ عبدالعظیم‌خان قریب ـ تهران ۱۳۱۵هـ.
دستورالعلماء ـ قاضی عبدالنبی‌بن عبدالرسول احمد نگری ـ حیدرآباد ۱۳۳۱ چاپ اول سه‌جلد.
دستورنامه ـ دکترجواد مشکور تهران ۱۳۳۸.
دیوان‌ابن یمین ـ فخرالدین محمود متوفی ۷۴۳.
دیوان انوار ـ قاسم انوار سرابی باهتمام سعید نفیسی تهران ۱۳۳۷.
دیوان اوحدی مراغه‌ای متوفی ۵۵۴.
دیوان جامی ـ نورالدین عبدالرحمن جامی متولد۸۱۷ متوفی۸۹۸.
دیوان‌جغتائی استرآبادی متوفی۹۳۹ باهتمام سعیدنفیسی تهران۱۳۳۷.
دیوان‌حافظ ـ شمس‌الدین‌محمد متوفی۷۹۱ باهتمام‌پژمان تهران۱۳۱۵.
دیوان خاقانی ـ افضل‌الدین ابراهیم‌علی خاقانی شروانی (۵۹۲ـ۵۸۲)
تهران ۱۳۱۶.
دیوان سجزی ـ امیرحسین دهلوی هند ۱۳۵۲.

دیوان سعدی- شرف‌الدین مصلح‌الدین سعدی شیرازی متولد (۶۸۰ متوفی ۷۷۷) تهران ۱۳۴۲.

دیوان سنائی- ابوالمجد مجدودین آدم‌سنائی متوفی۵۴۵ تهران۱۳۳۶.

دیوان شاه نعمت‌الله ولی متولد ۷۳۰ متوفی۸۲۷ تهران ۱۳۲۸.

دیوان شمس تبریزی- مولانا جلال‌الدین رومی متولد۶۰۲ متوفی۶۷۲.

دیوان شمس مغربی- شیخ‌محمد معروف به‌شمس مغربی متوفی ۸۰۹ تهران چاپ سنگی ۱۲۸۷.

دیوان صائب‌تبریزی باهتمام‌امیری‌فیروزکوهی تهران‌چاپ‌دوم ۱۳۳۶.

دیوان‌صحو (دفتر رحمت) آمحمد داود نقشبندی ابوالعلائی حیدرآباد ۱۳۲۳.

دیوان عباسقلی‌خان مظهر تهران ۱۳۰۷.

دیوان عطار متولد ۵۱۲ متوفی ۶۲۷ تهران ۱۳۰۷.

دیوان فخرالدین عراقی متولد ۶۰۶ متوفی ۶۸۸ باهتمام سعیدنفیسی تهران ۱۳۳۶.

دیوان فرصت- فرصت‌الدوله شیرازی.

دیوان‌غزلیات فروغی‌بسطامی متولد۱۲۱۳ متوفی۱۲۷۴ تهران۱۳۳۶.

دیوان گنج‌فقیر- میرزاعلی معین‌الشریعة فقیر اصطهباناتی هند- بمبئی- ۱۲۴۰.

دیوان منوچهری- متوفی ۴۳۲ تهران ۱۲۸۵.

دیوان نشاط اصفهانی- عبدالوهاب متولد ۱۱۷۵ تهران ۱۳۳۸.

دیوان نظام‌الملک آصف- میرقمرالدین‌خان حیدرآباد ۱۳۵٤.

دیوان نظامی- ابومحمد الیاس‌بن یوسف‌ابن مؤید متوفی ۹۵۶.

دیوان وحشی‌بافقی شمس‌الدین‌محمد متوفی...

رباعیات باباافضل کاشانی باهتمام سعید نفیسی تهران ۱۳۱۱.

رسائل ابن‌رشد- چاپ اول حیدرآباد ۱۳۶۶_۱۹۴۷م.

رسائل اخوان‌الصفا (ابوسلیمان محمدبن معشر البستی معروف به مقدسی) وابوالحسن علی‌بن هارون الزنجانی، ابواحمد المهرجانی، العوفی وزیدبن‌رفاعه - مصر ۱۹۲۸م.

رسائل خواجه عبدالله انصاری به‌ضمیمه چند رساله: رساله دل وجان- قلندرنامه- هفت حصار- محبت‌نامه- رسالهٔ کنزالسالکین- تهران ۱۳۱۹.

رسائل شاه نعمت‌الله و چند رساله دیگر ضمیمه المفید للمستفید:
الف: نصیحت‌نامه شاه نعمت‌الله. ب: رساله درخلوت.

ج: رساله درخلقت انسان. د: رساله درتحقق مراتب‌الهیه.
ه: رساله النکات. و: رساله معارف.
ز: رساله نفسیه. ح: رساله نوریه.
ط: رساله الخلقیه. ی: رساله سیر وسلوک.

رسائل متفرقه فارابی چاپ هند ۱۳۴۴ه.
رسائل فلسفیه زکریای رازی مصر ۱۹۳۹م.
رسائل آخوندملاصدرا مشتمل بر۹رساله (اتصاف_ماهیت، تشخص و... سریان وجود _ قضا و قدر _ واردات قلبیه _ اکسیرالعارفین حشر حدوث_ خلق اعمال) تهران ۱۳۰۲ه.
رساله تاج‌نامه_ محمودالاشنوی تهران ۱۳۱۰.
رساله تفسیر آیة نور_ نورعلی شاه‌خطی درکتابخانه مرکزی دانشگاه.
رساله عبدالرحمن جامی برشرح قصیده عطار ضمیمه دیوان عطار تهران ۱۳۱۹.
رساله فخریه_ فخرالمحققین_ تهران ۱۳۱۵ ه‍ـق.
رساله فی‌اثبات المفارقات_ ابونصر فارابی حیدرآباد ۱۳۴۵ه.
رساله فی‌السعادة_ ابن‌سینا_ ضمیمه رسائل فارابی حیدرآباد۱۳۵۳ه.
رساله‌قشیریه_ ابوالقاسم عبدالکریم‌قشیری متوفی۴۵۶_ مصر۱۳۴۶.
رساله الکندی _ ابویوسف یعقوب‌بن اسحق الکندی متوفی ۲۵۸_ مصر ۱۲۶۹.
رساله مولانا جامی برشرح ابیات مثنوی خطی درکتابخانه مرکزی شماره ثبت ۸۶۷.
رساله میرائیه_ فاضل عمیدی تهران.
رساله نفس ارسطو_ ترجمه باباافضل_ تهران ۱۳۳۳ه.
رشحات_ ملاعلی‌بن حسین واعظ کاشفی مشهوربه صفی هند ۱۹۱۲
روابط حکمت اشراق وفلسفه ایران باستان_ هنری‌کربن_ تهران ۱۳۲۵ه.
روشنائی‌نامه_ ناصرخسرو ضمیمه سفرنامه.
روضة‌التسلیم_ ابوجعفر محمدبن محمدبن‌الحسن الطوسی متوفی ۶۷۲
ریاض‌السیاحة_ حاج زین‌العابدین شیروانی تهران ۱۳۳۷ هند بمبئی ۱۹۵۰.
ریاض‌المسائل _ جعفربن حسن‌السعید ۱۲۷۲.
زادالمسافرین_ ناصرخسرو متوفی ۵۲۴ برلن ۱۳۴۱.
زبدةالطریق_ جبرئیل خرم‌آبادی خطی درکتابخانه مرکزی دانشگاه.

زبدةالمقامات- در شرح حال شیخ‌احمد معـروف به مجددالف ثـانی مؤلف معلوم نیست هند ۱۲۵۰.
سراج‌الوهاج- شیخ‌محمدالزهری- مصر ۱۳۵۲ش.
سراج‌الوهاج- شیخ‌ابراهیم قطیفی معروف برساله خراجیه تهران ۱۳۱۵ هق.
سعادتنامه- سلطان محمدبن حیدربن محمد کبودر آهنگی خطی در کتابخانه مرکزی دانشگاه.
سوانح- احمد غزالی متوفی ۵۲۵ استانبول ۱۹۴۲م.
سوانح‌الایام فی‌مشاهدات‌الاعوام، مولانا صنع‌الله نعمت‌اللهی در شرح حال شاه نعمت‌الله هند ۱۳۰۷.
سیاسة‌المدنیه- فارابی- عثمانی ۱۳۴۶.
سیوطی (بهجة‌المرضیه) جلال‌الدین‌عبدالرحمن سیوطی‌تهران۱۲۸۲ق.
شرایع‌الاحکام- محقق ثانی- تهران ۱۳۱۱ ق.
شرح آذری- برغزل عطار ضمیمه دیوان عطار شیخ نورالدین حمزه تهران ۱۳۱۹.
شرح اشارات ابن‌سینا- شرح خواجه‌نصیرالدین طوسی تهران قطع وزیری ۱۳۷۹ هـ رحلی ۱۲۹۰.
شرح اشعار میرفندرسکی- شارح سید محمدصالح‌بن محمد موسوی خلخالی تهرانی متوفی ۱۳۰۶ تهران ۱۳۱۲.
شـرح اشعة‌اللمعات- عبدالرحمن جامی شارح فخـرالدین ابراهیم عراقی تهران ۱۳۳۰.
شرح برتجرید خواجه طوسی- شرح قوشجی- تهران چاپ‌اول ۱۲۰۸.
شرح برتعرف چهارجزء دریک مجلد مؤلف ابواسحق محمدبن ابراهیم شرح ابوابراهیم‌بن اسماعیل هند ۱۹۱۲.
شرح بر هدایة اثیریه ـ شارح صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا تهران ۱۳۱۳ هـ.
شرح تصریف ضمیمهٔ جامع‌المقدمات.
شرح جامی ـ عبدالرحمن جامی تهران ۱۳۱٤.
شرح حکمة‌الاشراق سهروردی ـ شارح قطب‌الدین شیرازی ـ تهران چاپ اول ۱۳۱٤ هـ.
شرح حکمة‌العین نجم‌الدین دبیران کاتبی قزوینی متوفی ۶۷۵- شارح علامه حلی تهران چاپ اول ۱۳۳۸.
شرح دیوان حضرت امیر ـ شارح کمال‌الدین میرحسین‌بن‌معین‌الدین

حسینی میبدی متوفی ۱۹۱۱م در حاشیه شرح نهج‌البلاغه لاهیجی تهران ۱۳۵۶.

شرح فصوص فارابی ــ تهران ۱۳۱۸ هـ.

شرح فصوص ــ محیی‌الدین عربی متوفی ۶۳۳ شارح داود قیصری تهران ۱۲۹۹.

شرح کفایةالاصول ــ عبدالکریم خوئینی تهران ۱۳۴۴.

شرح کلمات باباطاهر عریان ــ شارح سلطان محمدبن حیدرمحمد جنابذی تهران ۱۳۳۳.

شرح گلشن‌راز ــ شیخ محمود شبستری متوفی ۷۲۰ شارح محمدبن علی‌الجیلانی‌اللاهیجی النوربخشی متوفی ۹۲۷ با مقدمه کیوان سمیعی تهران ۱۳۳۷.

شرح گلشن راز ــ محمدابراهیم سبزواری تهران ۱۳۳۰.

شرح لمعه ــ شهید دوم ــ تهران چاپ‌گراوری از روی چاپ عبدالرحیم تهران ۱۲۹۱ هـ.ق.

شرح مثنوی ــ حاج ملاهادی سبزواری تهران ۱۲۸۵.

شرح مفتاح غیب‌الجمع والوجود (مصباح‌الانس) مؤلف صدرالدین محمدبن‌اسحق قونوی متوفی ۶۷۲.

شارح محمدبن حمزةبن‌عثمان‌بن فناری حنفی تهران ۱۳۲۳.

شرح منازل‌السائرین ــ مؤلف شیخ‌الاسلام ابواسماعیل عبدالله‌بن ابومنصور مست‌الانصاری (۳۹۷ــ۴۸۱) شارح حسن‌بن محمدالشافعی الفرکاوی متولد ۷۲۵ متوفی ۸۹۵ مصر ۱۵۹۳م.

شرح منازل‌السائرین ــ شارح عبدالمعطی ابوالثناءاللخمی‌الاسکندری متولد ۵۵۷ مصر ۱۹۵۴ م.

شرح منازل‌السائرین ــ عبدالرزاق کاشانی تهران ۱۳۱۵.

شرح منظومه ــ هادی‌بن حاج‌میرزا مهدی‌بن محمدصادق مشهور به حاج ملاهادی سبزواری متوفی ۱۲۸۹. تهران دوم گراوری از روی نسخه عبدالرحیم ۱۳۶۷ هـ.

شرح مواقف ــ قاضی عضدالدین چاپ مصر در هفت مجلد ۱۳۲۵ هـ.

شرح نهج‌البلاغه ــ شارح محمدباقر لاهیجی تهران ۱۳۵۶ هـ.

شفاء السائل ــ ابوزید عبدالرحمن محمدبن خلدون متولد ۸۰۸ چاپ بیروت ۱۹۵۹ م.

شفا ــ ابوعلی حسین‌بن عبدالله‌بن حسین‌بن علی‌بن‌سینا البخاری مشهور

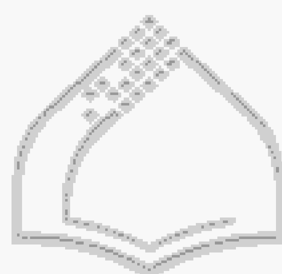
به شیخ‌الرئیس (۳۷۰ـ۴۲۸) تهران چاپ اول ۱۲۴۰ در دو مجلد الهیات و طبیعیات.
بخش منطق شفا خطابه و..... مصر ۱۳۷۱ ه.
شواهدالربوبیه ـ صدرالدین شیرازی معروف به ملا صدرا ـ تهران.
ضوابط‌الاصول معاملات محمد سنگلجی.
ضوابط‌الاصول معاملات سیدابراهیم قزوینی تهران ۱۲۷۰ ه.ق.
عدةالاصول ـ محمدبن‌حسن طوسی ـ بمبئی ۱۳۱۸ ه.ش.
عرفان‌الحق ـ حاج میرزامحمدحسن صفی‌علیشاه تهران ۱۲۹۷.
عرفان‌الحق ـ ــــــ چاپ ۱۲۹۷.
عروةالوثقی‌فیمایعم به‌البلوی‌ـ‌سیدمحمدکاظم طباطبائی بغداد۱۳۲۸ه.
عقل سرخ ـ شهاب‌الدین سهروردی، تهران ۱۳۳۲ ه.
العقل والوجود یوسف‌کرم مصر ۱۹۵۶ م.
عوایدالایام فی‌قواعدالاحکام ـ احمدبن محمدبن ابی‌ذر تهران ۱۳۲۱. و ۱۳۴۵.
عیون‌الحکمة ـ ابن‌سینا مصر ۱۹۵۴ م.
عیون‌المسائل ـ ضمیمه مبادی‌الفلسفه، فارابی مصر ۱۳۲۸ ه.
فتوح‌الغیب ـ شیخ‌محی‌الدین‌عبدالقادرالجیلانی باشرح شیخ عبدالحق دهلوی. هند ۱۹۳۷ م.
فرائدالاصول (رسائل) شیخ‌انصاری ـ تهران ۱۳۲۰ ه.
الفروق‌اللغویه ـ ابی هلال‌العسکری ـ ۱۳۵۳ مصر.
الفقه علی‌مذاهب‌الاربع عبدالرحمن‌جزیری مصر۲۱۹۵ـ۱۳۶۹ ه.ش.
فکوک ـ صدرالدین قزنوی درحاشیه شرح منازل‌السائرین کاشانی در کتابخانه مرکزی دانشگاه شماره ثبت ۸۶۰ تهران ۱۳۱۵.
فلسفه ماوراء فارابی ـ تهران ۱۳۱۵ ه.
فوائد سعدیه ـ محمدعلیخان ارتضاالصفوة هند ۱۸۸۵.
قبسات ـ میرمحمدباقربن محمدالاسترآبادی معروف به میرداماد تهران چاپ اول ۱۳۱۵ ه.
القسطاس‌المستقیم ـ ابوحامد غزالی مصر ۱۳۱۸ ه.
قصةالفلسفه‌الیونانیه ـ احمد امین مصر ۱۳۶۸ ه.
قضا در اسلام ـ محمد سنگلجی تهران ۱۳۳۸.
قواعد شهید ـ شهید اول ـ تهران ۱۳۰۹ ه.ق.
قواعد فقه ـ محمود شهابی ـ تهران ۱۳۳۲ ه.ش.
قوانین الاصول ـ میرزا ابوالقاسم قمی ـ تهران ۱۲۳۱، ۱۲۸۷ ه.

قوت‌القلوب ـ ابوطالب مکی، متوفی ۱۳۷۶ هند، ۱۸۸۵ م.
کتاب‌اللمع ـ ابونصر عبدالله‌بن علی‌السراج الطوسی لیدن ۱۹۱۴م.
کتاب المحصل ـ فخرالدین عمر رازی ـ مصر ۱۳۲۳ هـ.
کتاب‌النفس ارسطو ترجمه احمد فؤاد مصر ۱۹۴۹ م.
کشاف اصطلاحات‌الفنون والعلوم محمدبن علی‌بن علی‌التهانوی در دو جلد هند ۱۸۶۲ م.
کشف‌المحجوب ـ ابویعقوب سجستانی تهران ۱۳۲۷ هـ.
کشف‌المحجوب : ابوالحسن علی‌بن عثمان‌بن ابوعلی‌الجلابی‌الهجویری الغزنوی لنینگراد ۱۳۰۴ هـ.
کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار (تفسیر خواجه عبدالله) در ده جلد تهران ۱۳۴۴.
کشف‌المراد ـ علامه حلی شرح بر تجرید خواجه طوسی اصفهان چاپ سنگی ۱۲۵۳ هـ.
کشف‌الوجوه (شرح قصیده تائیه ابن‌فارض) عبدالرزاق کاشانی تهران ۱۳۱۹ . صیدا ۱۳۵۳ هـ.
کفایة‌الاصول ـ آخوند ملامحمدکاظم خراسانی تهران ۱۳۲۲ هـ.
کلمات مکنونه ـ ملامحسن فیض کاشانی چاپ اول تهران ۱۳۱۶ هـ.
کنزالاسرار ـ ضمیمه حق‌الیقین تهران ۱۲۸۳.
کنزالحایق منظوم ـ شیخ محمود شبستری متوفی ۷۲۰ چاپ تهران.
کنزالرموز ـ میرحسینی ضمیمه حق‌الیقین تهران ۱۲۸۳.
کنزالعرفان ـ فاضل مقداد ـ تهران ۱۳۱۵ هـ.
الکون والفساد ارسطو ـ ترجمه لطفی‌جمعه مصر ۱۹۳۲ م.
کیمیای سعادت ابوحامد غزالی (۴۵۰ـ۵۰۵) تهران ۱۳۱۹.
گوهر مراد ـ عبدالرزاق لاهیجی چاپ اول تهران ۱۲۷۷ هـ.
لباب‌الباب ـ محمد عوفی قرن ۷ هجری لیدن ۱۶۰۳ م.
لطیفة‌العرفان ـ منتخب اشعار سنائی چاپ اصفهان.
لوایح جامی ـ عبدالرحمن جامی بشرح محمدجعفر کبودرآهنگی تهران ۱۳۱۲.
مباحث‌المشرقیه ـ فخرالدین محمدبن عمر الرازی (۵۴۵ـ۶۰۶) حیدآباد ۱۳۴۳.
مبادی‌الفلسفه ـ فارابی مصر ۱۹۱۰ م.
مبدأ و معاد ـ ملاصدرا تهران ۱۳۱۴ هـ.
المثل‌العقلیه الافلاطونیه باهتمام عبدالرحمن بدوی مصر ۱۹۴۷ م.

مثنوی تحفةالعراقین خاقانی ـ افضل‌الدین ابراهیم (۵۲۹ـ۵۳۹) تهران ۱۳۳۲.
مثنوی مولانا جلال‌الدین رومی متوفی ۶۷۲ هند ۱۹۳۹ م.
مثنوی هفت اورنگ ـ نورالدین عبدالرحمن جامی (۸۲۷ـ۸۹۸) تهران ۱۳۳۱.
مجالس سبعه مولانا جلال‌الدین آنکارا ۱۳۰۰.
مجموعه دوم مصنفات ـ شیخ‌شهاب‌الدین‌سهروردی باهتمام هانری‌کربن تهران ۱۳۳۱ ﻫ.
مجموعه رسائل ملاصدرا تهران ۱۳۰۲ ﻫ.
مجموعة رسائل فارابی حیدرآباد ۱۳۴۰ ﻫ.
مجموعة عوارف المعارف ـ قطب‌العارفین نورعلیشاه شیراز ۱۳۱۷.
محبت‌نامه ـ شاه نعمت‌الله ولی چاپ تهران ۱۳۱۰.
مختار رسائل جابربن‌حیان مصر چاپ اول ۱۳۵٤ ﻫ.
مختصرالمعانی ـ تفتازانی ـ تهران ۱۳۲۶.
مرآت‌الحق ـ محمدجعفرابن صفرخان همدانی شیراز مطبعهٔ ارمغان ۱۳۱۵.
مرآت‌المحققین ـ شیخ محمود شبستری شیراز ۱۳۱۷.
مرآت‌السالکین ـ محمدجعفر کبودرآهنگی تهران ۱۳۲۰.
مرصادالعباد ـ شیخ نجم‌الدین رازی.
مشارق‌الانوار ـ احمدبن‌زین‌الدین احسائی خطی.
مشواق ـ محسن‌فیض‌کاشانی متولد ۱۰۰۷ متوفی۱۰۹۱ تهران۱۳۲۵.
مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه شرح بر عوارف المعارف شهاب‌الدین سهروردی (۵۳۹ـ۶۳۲ ﻫ.) شارح عزالدین محمدبن علی‌الکاشانی (متوفی ۶۹۹) با مقدمه آقای جلال همائی تهران ۱۳۲۵ ﻫ.
مصباح‌الانس شرح مفتاح‌الجمع والوجود مؤلف صدرالدین محمد بن‌اسحق‌القونوی متوفی ۶۷۲ شارح محمد حمزةبن‌عثمان بن فناری‌ـ الحنفی تهران ۱۳۲۳ ﻫ.
مصنفات افضل‌الدین کاشانی معروف به باباافضل به تصحیح آقایان دکتر یحیی مهدوی و مجتبی مینوی تهران ۱۳۳۱ـ۱۳۳۷ ﻫ.
مطارحات ـ خواجه نصیرالدین طوسی بغداد ۱۲۷۵ ﻫ.
مطول سعدالدین تفتازانی تهران ۱۲۷۲ ﻫ.
معالم‌الاصول ـ شیخ محمدحسن تهران ۱۳۱۷ ﻫ.ق.
المعتبر ـ هبةاللهبن علی‌بن ملکاالبغدادی معروف به ابوالبرکات در

سه مجلد چاپ اول حیدرآباد ۱۳۵۸_۱۳۵۷ ه.
المعجم فی‌معاییر اشعار العجم ـ شمس‌الدین محمدبن قیس رازی تهران ۱۳۱٤ ه.
معراج‌السالکین ـ میرسیدعزیزالله امامت کاشانی تهران ۱۳۲۵.
معیارالعلم ـ ابوحامد غزالی مصر ۱۳٤٦ ه.
مغنی‌اللبیب ـ ابن‌هشام ـ تهران ۱۳۸۷_۱۳۲۰ ه.ق.
مفتاح‌الرزق ـ میرزا محمد شیرازی ملک‌الکتاب تهران ۱۳۱۵.
مفتاح‌السعادة و مصباح‌السیادة ـ احمدبن‌مصطفی کبری‌زاده.
مفرد ـ جمع ـ معرفه ـ نکره، دکتر محمد معین ـ تهران ۱۳۳۷.
مقابسات ـ ابوحیان توحیدی مصر ۱۹۲۹م. ۱۳٤۷ ه.ش. حیدرآباد ۱۳۵٦.
مقصد اقصی ـ شیخ عزیز نسفی ضمیمه اشعةاللمعات تهران ۱۳۰۳.
مقولات ارسطو (تلخیص) ابن رشد بیروت ۱۹۲۷ م.
مقیاس الهدایه فی علم‌الدرایه شیخ عبدالله مامقانی نجف ۱۳٤۵ ه.
مکاسب ـ شیخ انصاری ـ تهران.
ملل ونحل ـ ابوالفتح محمدبن عبدالکریم شهرستانی ترجمه افضل‌الدین ترکه اصفهانی تهران ۱۳۲۱.
الموافقات فی‌اصول‌الشریعة ـ ابی‌اسحاق‌ابراهیم‌بن موسی‌اللخمی.
الغرناطی مشهور بشاطبی ـ مصر ۱۳٤۱ ه.ق. و ۱۳۵۸ ه.
مناجات‌نامه شیخ بهائی ضمیمهٔ حق‌الیقین تهران ۱۲۸۳.
نتایج‌الافکارالقدسیه در بیان شرح رساله قشیریه.
شیخ‌الاسلام زکریای انصاری چاپ مصر.
نجات : شیخ‌الرئیس ابن‌سینا مصر ۱۳۳۱ ه.
نخبةالبیان ـ تهران ۱۳۳۵ ه.
نصوص ـ صدرالدین قونوی ضمیمه شرح منازل‌السائرین عبدالرزاق کاشانی تهران ۱۳۱۵.
نفحات‌الانس ـ عبدالرزاق جامی با مقدمه و اهتمام مهدی توحیدی‌پور تهران ۱۳۳۷.
واردات غیبی ـ آخوند ملامحمد گلپایگانی چاپ تهران ۱۳۲۱.
الهدایة الی فرائض‌القلوب ـ واعظ دیان یحیی‌بن یوسف‌بن باقودا الاندلسی‌لیدن ۱۹۱۲ م.
الدرایة فی‌النحو ضمیمه جامع‌المقدمات.
هفت اقلیم ـ امین احمد رازی. کلکته ۱٤۵۸.

الهوامل والشوامل ـ ابوحیان توحیدی مصر ۱۳۷۰ ه.
هوسنامه ـ محمدبن محمدبن قطب‌الدین الارنیقی الشهیر بالقبطی تألیف یافته ۸۹۱ خطی در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
هیاکل‌النور ـ شهاب‌الدین سهروردی ـ مصر ۱۳۳۷.



علامات اختصاری کتاب

۱ـ کشاف = کشاف و اصطلاحات فنون تهانوی.
۲ـ دزه = دره نجفی.
۳ـ دستور = دستورالعلماء.
٤ـ الفقه = الفقه علی مذاهب الاربعه.
٥ـ دستورنامه = دستورنامه در صرف ونحو فارسی، جواد مشکور.
٦ـ مغنی = مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب.
۷ـ الهدایه = الهدایه فی النحو ضمیمه جامع المقدمات.
۸ـ الموافقات = الموافقات فی اصول الشریعه.
۹ـ کفایه = کفایة الاصول . ملاکاظم خراسانی.
۱۰ـ قواعد = قواعد شهید.
۱۱ـ نخبه = نخبة البیان.
۱۲ـ الاحکام = الاحکام فی اصول الاحکام.
۱۳ـ ترجمان = ترجمان البلاغه.
١٤ـ حدائق = حدائق السحر فی دقائق.
۱٥ـ خزائن = خزائن الاحکام دربندی.
١٦ـ فخریه = رسالهٔ فخریه.
۱۷ـ تلویح = تلویح سعدالدین تفتازانی.
۱۸ـ رسائل = فرائد الاصول شیخ انصاری.
۱۹ـ قوانین = قوانین الاصول میرزای قمی.
۲۰ـ زبده = زبدة البیان فی احکام القرآن.
۲۱ـ معالم = معالم الاصول.
۲۲ـ مکاسب = مکاسب شیخ انصاری.
۲۳ـ ملل = ملل و نحو شهرستانی.
٢٤ـ الفروق = فروق اللغویه.
۲٥ـ الفرق = الفرق بین الفرق.
٢٦ـ مختصر = مختصر المعانی.

۲۷ـ درایه = مقیاس‌الهدایه فی‌علم‌الدرایه.
۲۸ـ رسائل = رسائل ملاصدرا.
۲۹ـ اخوان = رسائل اخوان‌الصفا.
۳۰ـ مصنفات = مصنفات بابا افضل.
۳۱ـ نفحات = نفحات‌الانس جامی.
۳۲ـ مبدء ومعاد = مبدأ و معاد ملاصدرا.
۳۳ـ تفسیر = تفسیر مابعدالطبیعه ابن‌رشد.
۳٤ـ مقولات = تلخیص مقولات ارسطو.
۳۵ـ ش = شرح حکمة‌الاشراق.
۳٦ـ شرح گلشن = شرح گلشن‌راز.
۳۷ـ شرح منازل = شرح منازل‌السائرین فرکاوی.
۳۷ـ لمع = کتاب اللمع فی‌التصوف.
۳۸ـ کشف = کشف‌المحجوب هجویری.
۳۹ـ تعریفات = تعریفات جرجانی.
٤۰ـ مجموعهٔ دوم = مجموعه دوم مصنفات.
٤۱ـ شرح کلمات = شرح کلمات باباطاهر.
٤۲ـ عده = عدة‌الابرار وکشف‌الاسرار میبدی.
٤۳ـ مصباح = مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه.
٤٤ـ نفحات = نفحات‌الانس.
٤۵ـ طبقات = طبقات‌الصوفیه ـ عبدالرحمن سلمی.
٤٦ـ تفسیر حدائق = تفسیر حدائق‌الحقایق.
٤۷ـ انسان کامل = انسان کامل عزیزالدین نسفی.
٤۸ـ شطحیات = شرح شطحیات روزبهان بقلی.
٤۹ـ شرح قیصری = شرح قیصری برفصوص محی‌الدین عربی.
۵۰ـ رسائل شاه = رسائل شاه نعمت‌الله ولی.
۵۱ـ لوایح = لوایح جامی.
۵۲ـ واردات = واردات غیبیه.
۵۳ـ مرصاد = مرصادالعباد نجم رازی.
۵٤ـ کنز = کنزالحقایق.
۵۵ـ کیمیا = کیمیای سعادت غزالی.
ص = صفحه.
ج = جلد.
۱ج = جلد اول. و....

بخش: ج 1

از صفحه 1 تا صفحه 670 (معادل 670 صفحه)

حرف الف

آ (اصطلاح عرفانی) حرف آ بطور بسیط اشارت بذات بسیط احدیت است ازجهت اتصاف او به‌صفات هفتگانهٔ ذاتی.
در حروف کلمهٔ «الله» اقوالی آمده است که مشهورترین آنها بدین بیان است:
الف اشارت به‌احدیت است، «لام» اشارت به‌علم است و...

آب (اصطلاح عرفانی)ـ کلمهٔ آب درادب و عرف به‌معنی مادهٔ سیال‌معروف است و درترکیبات‌مختلف با کلمات‌خاصی چنانکه‌ذیلا بطور اختصار اشارت‌خواهد شد معانی متعدد دارد.

وبه‌همین‌صورت یعنی‌به‌صورت‌بسیط و غیر مرکب دراصطلاح عرفا کنایت از علم‌ودانش‌بود. درکلمات‌مشایخ‌آمده‌است: کار درویش این‌است که‌اگر تشنهٔ رابدید بدو آب‌دهد‌که‌منظور فیوضات معنوی‌است و منظورازتشنه تشنهٔ حقایق ومعارف‌حقه است.

درقرآن مجید آمده‌است «و انزل‌من السماء ماء فاخرج‌من‌الثمرات رزقالکم» و «واخرج منها ماءها و مرعیها» و «انزلنا من‌السماء ماء‌فاحیینابه‌الارض بعد موتها»

و «و مِنَ‌الْماءِ کُلَّ شَیْئٍ حَیٍّ» که‌اهل ذوق همهٔ‌این‌آیات‌را به‌معنی علم ومعرفت تفسیر کرده‌اند.

مولانا گوید:

وقت‌ها خواهم که گویم با توراز
تو درون آب داری ترک‌تاز
برلب‌جو من ترا نعره زنان
بشنوی در آب از عاشق فغان
من بدین وقت معین ای دلیر
می نگردم از ملاقات تو سیر
پنج وقت آمد نماز ای رهنمون
عاشقان را فی‌صلاة دائمون
نه به‌پنج آرام گیرد آن خمار
کاندرین سرهاست نی پانصدهزار
نیست «زره» غبا طریق عاشقان
سخت مستسقی است جان صادقان
نیست «زره» غبا طریق ماهیان
زانکه بی‌دریا ندارد انس جان

آب این دریا که هایل بقعه‌ایست
با خمار ماهیان یک جرعه‌ایست
یکدم هجران بر عاشق چو سال
وصل سالی متصل پیشش خیال
همچو اعرابی که آب از چه کشید
آب حیوان از رخ یوسف چشید
مثنوی مولوی



آن علف کش سوی ویرانها شده
بی‌خبر بر گنج ناگه برزده
تشنهٔ آمد سوی جوی آب در
دید اندر جوی خود عکس قمر
من بر این در طالب چیز آمدم
صدر گشتم چون بدهلیز آمدم
آب آوردم به تحفه بهر نان
بوی نانم برد تا صدر جهان
مولوی



با نقیبان حال خود را آن عرب
چون بگفت او دید هنگام طلب
آن سبوی آبرا در پیش داشت
تخم‌خدمت را در آن‌حضرت به‌کاشت
گفت این هدیه بدان سلطان برید
سائل شه را ز حاجت واخرید
آب شیرین و سبوی سبز و نو
زآب بارانی که جمع آمد بگو
شه‌چو حوضی‌دان حشم‌چو لوله‌ها
آب از لوله رود در گوله‌ها
وانکه آب جمله از حوضیست پاک
هریکی آبی دهد خوش ذوقناک
ور درآن حوض آب‌شورست و پلید
هر یکی لوله همان آرد پدید
زانکه پیوسته است‌هر لوله به‌حوض
خوض‌کن در معنی این‌حرف خوض
مولوی، مثنوی



آب بارانست ما را در سبو
ملکت و سرمایه و اسباب تو
این سبوی آب را برگیر و رو
هدیه ساز و پیش شاهنشاه شو
گو که‌ما را غیر از این‌اسباب نیست
در مفازه هیچ به‌زین آب نیست
گر خزانه‌اش پر ز در فاخر است
این چنین آبش نباشد نادر است
چیست آن کوزه تن محصور ما
اندر آن آب حواس شور ما
ای خداوند این خم و کوزه مرا
در پذیر از فضل الله اشتری
کوزهٔ با پنج لوله پنج حس
پاک کرد این آب را از هر نجس
تا شود زین کوزه منفذ سوی بحر
تا بگیرد کوزهٔ ما خوی بحر
تا چون هدیه پیش سلطانش بری
پاک بیند باشدش شه مشتری
بی‌نهایت گردد آبش بعد از آن
پر شود از کوزهٔ ما صد جهان
لوله‌ها بربند و بردارش زخم
گفت غضوا عن هوی ابصارکم
ریش او پرباد کاین هدیه کراست.
لایق چونان شهی این است راست.
وآن نمیدانست کآنجا برگذر
هست جاری دجلهٔ همچون شکر
در میان شهر چون دریا روان
پر زکشتیها و شست ماهیان

رو بر سلطان و کار و بار بین
حس تجری تحتها الانهار بین
این چنین حسها و ادراکات ما
قطرهٔ باشد در آن بحر صفا
بازجوی و بازبین و بازیاب
از کهٔ لز من عنده ام الکتاب
مولوی

*

آب پنهانست و دولاب آشکار
لیک درگردش بود آب اصل کار
ترکیبات در معانی عرفانی.
آب جانـ روح و نفس طاهر آدمی را گویند.
آب جانرا ریز اندر بحر جان
تاشوی دریای بیحد و کران
آب حیاتـ مراد معرفت حقیقی است که دلها بمعرفت زنده گردد.
شاه نعمت‌الله گوید:
گرنه آب حیات معرفت است
عین کوثر بگو که کوثر چیست

*

آبی که زنده گشت از و خضر جاودان
آن آب چیست قطرهٔ از حوض کوثرم

*

و بمعنی فیض وجود هم آمده است:
شاه نعمت‌الله گوید :
غرق آبیم و آب را جوئیم ما
آب روی ما زما جوئیم ما
صورت و معنی و جام و می مدام
انچه جوئیم از خدا جوئیم ما
خم می درجوش و مامست وخراب
جامی از غیری چرا جوئیم ما

گنج عشقش در دل ویران ماست
غیر ازین گنجی کجا جوئیم ما.

و گفته‌اند چشمه‌ایست درظلمات که هرکه ازآن نوشد حیات جاوید یابد و در اصطلاح سالکان کنایت از چشمهٔ عشق و محبت است که هرکه ازآن چشد هرگز معدوم وفانی نگردد: (کشاف واصطلاحات فنون ص ۱۵۵۰).

حافظ گوید:
دوش وقت سحر ازغصه نجاتم دادند
و اندرآن ظلمت شب آب حیاتم دادند
بیخود از شعشعهٔ پرتو ذاتم کردند
باده از جام تجلی صفاتم دادند
چه‌مبارک سحری بودو چه‌فرخنده شبی
آن شب قدر که این تازه براتم دادند

شاه نعمت‌الله گوید:
ای آب حیات آب دریاب
سرچشمهٔ این سراب دریاب
جامی وشرابی و جسم و جانی
این جام پراز شراب دریاب
و آب مطلق بمعنی ذات و حقیقت اشیاء نیزآمده است که عالم و آدم بنور او منورند.

شاه نعمت‌الله گوید:
گرنه آبست اصل گوهر چیست
جوهر گوهر منور چیست
همه عالم چو گوهری دریاب
با تو گفتم بدان‌که گوهر چیست
صائب گوید:
مرا زپیر خرابات نکتهٔ یادست
که‌غیر عالم‌آب آنچه هست بر بادست

آب آتش‌افروز ـ فیوضات الهی:
عراقی گوید:

ساقی بده آب آتش افروز
چون سوختیم تمامتر سوز
این آتش من بآب بنشان
وز آب من آتشی برافروز
می‌ده که زیادهٔ شبانه
در سر بودم خمار امروز
در ساغر دل شراب افکن
کز پرتو آن شبم شود روز

آب حَیْوان ـ تابش انوار و تجلیات الهی است و مساوی با آب‌حیات بکار برده‌اند.

نسفی گوید: چندین گاه است که می‌شنوی که‌آب حیوان درظلمات است و نمیدانی که آب حیات چیست و ظلمات کدامست.

منظور از آب‌حیات دریای نوراست ملکوت دریای نور است و ملك دریای ظلمت و این‌دریای نور آب حیات‌است و درظلمت‌است، اسکندری میباید که در ظلمات یعنی جهان طبیعت رود و از آن بگذرد و بآب حیات رسد.
(انسان‌کامل ص ۱۶۳)

مولوی گوید:

ملا ای آب حیوان از نوایی
همی‌گردان مرا چون آسیائی

آب خَرابات ـ صفا و یکرنگی و تجلیات رحمانی که کدورت باطن وظاهر را می‌زداید.

حافظ گوید:

خرقهٔ زهد مرا آب‌خرابات ببرد
خانهٔ عقل مرا آتش خمخانه‌بسوخت
چون‌پیاله‌دلم‌ازتوبه‌که‌کردم بشکست
همچولاله‌جگرم‌بی‌می وپیمانه‌بسوخت

آبروی ـ الهامات غیبی که‌بردل سالك وارد می‌شود آبروی گویند. (کشاف ص ۱۵۵۰).

مغربی گوید:

ایکه عالم‌را وجود آبرویی مینهی
در بیابان‌عدم، عالم‌سرابی‌بیش‌نیست

آب‌روان ـ فرح متواتر و آگاهی‌بی علاقه و پیوند ازلی را آب‌روان‌گویند. و گفته‌اند آب‌روان فرح‌دل‌است:

آب زندگانی ـ آب حیات

عراقی گوید:

ساقی بده آب زندگانی
پیش آر حیات جاودانی
می‌ده که کسی نیافت هرگز
بی آب حیات زندگانی
در مجلس عشق مفلسی را
پر کن دو سه رطل رایگانی
شاید که دمی بدوستداری
آن ساغر مهر دوستکانی

*

ساقی بده آب زندگانی
اکسیر حیات جاودانی
می ده که نمی‌شود میسر
بی آب حیات زندگانی
هم خضر خجل هم آب حیوان
چون از خط و لب شکرفشانی

*

آب‌خضر ـ آب حیات

*

صبحدم شد ساقیا آت الصبوح
خفتگانرا در قدح‌کن قوت روح
درقدح‌ریز آب خضر از جام جم
بازنتوان گشت ازین ره بی‌فتوح
توبه بشکن تا درست آید بکار
پردهٔ آهی درآور در صبوح

عطار گوید:

کوسکندر همتی، حکمت پژوهی تشنه‌دل
تاصفات آب‌خضر و آب کوثر گویمی

آب‌عنایت ـ رحمت متواتر الهی است.

خواجه عبدالله‌گوید: ملکا آب‌عنایت تو بسنگ رسید، سنگ بار گرفت از سنگ میوه‌خاست، میوه طعم‌گرفت، ملکا یاد تودل‌رازنده‌کرد وتخم‌مهرافکندودرخت شادی رویاند و میوهٔ آزادی داد، چون زمینی‌نرم باشد و تربیت خوش وطینت قابل، تخم، جزشجرهٔ طیبه ازآن نروید و چون عبهر عهد بیرون ندهد: (از عدة ج۲ ص ۶۴۲).

آب باران ـ فیوضات کاملهٔ حق، رحمت و اشعهٔ الهی ـ رجوع به آب‌شود.

آب حلم ـ کنایت‌ازحلم‌است بدان جهت که غضب را فرونشاند.

آب حلم و آتش خشم ای پسر
هم ز حق بینی چو بگشائی‌نظر

آب وحی ـ کنایت‌از نفس رحمانی است. ومنایات الهی است.

آب وحی حق بدین مرده رسید
شد ز خاک مردهٔ زنده پدید
مولوی

آباء ـ (اصطلاح فلسفی ـ افلاك)

فلاسفه عالم جسمانی را عبارت ازنه‌فلك تو درتو میدانستند: که‌یکی فلك محیط و فلك‌افلاك و فلك‌اطلس باشد و دومی فلك ثوابت و هفت‌فلك دیگر که‌هریك حامل سیارهٔ خاصی است که بیان خواهد شد.

افلاك را ازنظر تأثیراتیکه در عالم عناصر و تکوین موالیددارندآباءنامیده‌اند و میگویند جزفلك‌الافلاك سایر آنها در تکوین موجودات عالم کون و فساد تأثیر خاصی دارند آنچنان تأثیریکه پدردرتولد و پدیدارشدن‌فرزند دارد، باین معنی که ازفعل آنها و انفعال عناصر اربعه‌موالید ثلث که عبارت‌از: معدن، نبات و حیوان باشد تکوین میبایند، و از این‌جهت‌آنها را آباءثمانیه، و عناصر را امهات‌اربعه، وکائنات‌ارضی‌را موالید ثلث نامیده‌اند. (ش: ۰۴۱۸)

از ایشان گشت ظاهر چار عنصر
ز من بشنو تو این معنی چون در
اثیر و پس هوا پس آب و پس خاك
که زادستند این هرچار افلاك
حکیمان این چنین گفتند بما
که‌این چار امهاتند آن نه آباء
ازاین چار و از آن نه ای برادر
بشد موجود سه فرزند دیگر
معادن پس نبات آنگاه حیوان
بهم بستند یکسر را خوشی جان
(روشنائی‌نامه ناصرخسرو ص ۱۵)

لاهیجی درشرح‌نهج‌البلاغه میگوید: و این‌اطوار بدون‌مدخلیت تأثیرات اجرام علوی و استعداد مواد سفلی و مرورزمان و اطوار دیگر در اصلاب آباء علوی که

عقل‌کل و نفس‌کل و خیال‌کل باشدصورت نبندد.

از این‌بیان معلوم‌میشود که‌برعقول و نفوس نیز اطلاق آباء شده‌است.

(شرح نهج‌البلاغه ص ۱۴ چاپ‌قدیم)

میبدی در شرح بردیوان حضرت امیر مینویسد: «معدن و نبات و حیوان را موالید ثلث‌میگویند، افلاک را آباء، و عناصر را امهات، چه از حرکات افلاک بربالای عناصر این‌سه‌متکون میشوند».

(حاشیه نهج‌البلاغه لاهیجی ص۱۴)

بعضی از فلاسفه از جمله حاجی سبزواری فلك ثوابت را نیز ازجملهٔ آباء نمیدانند و ازاین‌رو آباء سبعه گویند.

ودریای‌نور یعنی عالم ملکوت‌رانیز گویند.

(از انسان کامل ص ۱۶۴).

آبانـ (اصطلاح‌نجومی وگاه‌شناسی): نام ماه‌هشتم‌است ازسال شمسی وآن هنگامی بود که‌خورشید در برج عقرب بود و این کلمه نام فرشته‌ای بود موکل برآهن که تدبیر امور و مصالح ماه آبان بدو متعلق بود.

و نیز نام روز دهم باشد از هر ماهی شمسی و فارسیان چون نام روزبا نام‌ماه موافق افتد آن‌روز را مبارکدانند و درآن روز عید گیرند و جشن‌سازند.

رجوع شودبه‌ماه و سال .

(و آثارالباقیه ص ۲۲۴).

ابوریحان‌گوید: دراین روز وقایع مهمی واقع شده‌است.

پارهٔ گفته‌اند و نام‌فرشتهٔبود موکل آب، گویند اگردراین روز باران ببارد آبانگاه مردانست و اگر نبارد آبانگاه زنان (ظاهراً موکل آب درست‌است).

آبانگاه ـ رجوع به‌آبان‌شود.

آب پیکرانـ (اصطلاح نجومی)ست کواکب و ستارگان‌را گویند عموماً و روشنائی و رونق سی وشش پیکر منجمان باشد که آنرا وجوه خوانند.

آب‌جاری ـ (اصطلاح فقهی) وآب جاری آبی است که جریان داشته باشد مقابل آب‌راکد و در اصطلاح فقها هرآبی است که از زمین جوشد سوای چاه «هوالنابع من‌الارض مطلقاً غیرالبئر» و آن طاهر و مطهر (پاك و پاك‌کننده) نجاسات و متنجسات است (شرح لمعه ص ۰۹، ۱۱) رجوع بماءالجاری شود.

آب راکد ـ (اصطلاح فقهی) آب راکد آبی است که جریان نداشته باشد و آن یا کراست و یا قلیل‌یعنی‌کمتر از کر و این‌چنین آبی درصورتی که مضاف نباشد پاك‌است ولکن پاك‌کننده نیست. رجوع بآ جاری وماءالکر شود.

آب قلیل ـ (اصطلاح فقهی) و آن آبی‌است که کمتر از کرباشد و جاری آن طاهر و مطهر است و راکد آن‌طاهروغیر مطهراست. رجوع‌بماءالقلیل‌وماءالکرشود.

آب کثیر ـ (اصطلاح فقهی) آبی است که زیادتر از حدکرباشد و مقابل آب قلیل است‌این‌چنین آبی‌پاك وپاك‌کننده است. (شرح‌لمعه ص ۱۷). رجوع‌بماءالکر و ماءالکثیر شود.

آبریزانـ (اصطلاح گاه‌شناسی) و روز سیزدهم تیرماه‌است.

گویند درزمان یکی از ملوك عجم

چندسالی باران نبارید درین روز حکماء و بزرگان وخواص و عوام جمع‌شده، دعا کردند باران آمد، بدان سبب شادی و نشاط کردند و بریکدیگر آب ریختند واز آن روز این رسم پابرجا بماند وآن‌روزرا آبریزگان هم گویند.

آب مُسْتَعْمَل در وُضوء (اصطلاحات فقهی) در معتقدالامامیه‌آمده‌است: بدانکه آبی که در وضوء یا در غسل سنت‌بکار داشته باشند پاکست و پاک‌کننده، بـار دیگر بدان‌وضو و غسل توان‌کرد، دلیل او آنست که آن‌آب پاک‌بود باتفاق. اگر کسی گوید: باستعمال پلیدشود، یاگوید: که پاکست اما پاک‌کننده نیست، دلیلش باید.

و اگر در غسل جنـابت استعمال کرده باشند، بعضی برآنند که بآن بـار دیگر غسل نتوان‌کرد، و ظاهرقرآن: «و انزلنا من‌السماء ماء طهوراً» ، با آن‌کس است که گوید: پاکست و پاک کننده ، که آن‌آب‌را کـه مستعمل است در غسل جنابت، آب‌خوانند مطلق، بدلیل آنکه اگر کسی سوگند خورد که آب‌نخورم، آنکه آن آب مستعمل بخـورد، بـاتفاق خلاف سوگند کرده‌باشد، و حنث لازم‌آید.

وضوء بهیچ مایعی از مایعات روا نباشد، چون نبیذ و گلاب و غیر آن از عرقها. دلیلش قول خداست: «فلم یجدوا ماءفتیمموا صعیداً»، یعنی: اگرآب نیابید تیمم کنید بخاك پاك! و میان آب و خاك فاصله ننهاده، و هرکه بغیرآب [بـه] مایعات وضو جائز دارد میان آب و خاك واسطهٔ نـهاده باشد، و درقرآن بیفزوده باشد آنچه ظاهر اقتضای آن نکند.

دیگر آنکه نماز درذمت‌مکلف یقینی است، و چون بآب وضو کند ونماز کند، ذمت وی بیقین بری گردد، ونه‌چنین باشد اگر بغیر آب رضو کند.

و وضو بآب مغصوب درست نباشد، و رفع حـدث و استباحت نـمـاز حـاصل نگردد، زیـرا که وضـو عبـادت است، و باو مستحق ثواب‌گردنـد، و بآب‌غصبی وضو کردن معصیت است، و باومستحق عقاب.

رجوع‌شودبه‌معتقدالامامیه‌ص۱۸۶، ۱۸۷.

آب مُضاف ـ (اصطلاح فقهی) و آبی است که بطور مطلق نتوان آن را آب گفت مثل آب هندوانه... و آبی کـه با اجسام دیگری مخلوط شده باشد بطوریکه نام آب مطلق از آن سلب شده باشد این چنین آبی اگر ملاقی نجاست یا متنجس نشده باشد پاك و لکن مطهر و پاك‌کننده نیست و بمحض ملاقات با نجاست یـا متنجس نجس میشود و بالجمله آبی‌است که بوی یا رنگ یاطعم آن‌تغییر کـرده باشد (از شرح لمعه‌ص۱٤) «الماءالمضاف مالایصدق علیه‌اسم‌الماءباطلاقه و هوطاهر فی‌ذاته غیر مطهر لغیره مطلقاً و ینجس بالاتصال بالنجس. (شرح لمعه ص۱٤).

آب مُطْلَق ـ ایـن اصطلاح فقهی است و مقابل آب مضاف است و شامل آب جاری، کر، کثیر وقلیل‌میشوددرصورتیکه مضاف نباشد (ازشرح لمعه ص ۸، ۱٤، ۱۱)

آبِق ـ این اصطلاح فقهی‌است وآبق

از اباق بود و آن فرار و تمرد باشد و در اصطلاح مملوکی باشد که از ید تصرف مالك خود فرار کرده باشد (از دستور ج ۱ ص ۱٤).

آتشـ (دراصطلاح عرفان) لهیب عشق الهی:

عطار گوید:

در دلم افتاده آتش ساقیا
ساقیا آخر کجائی هین بیا
هین بیا کز آرزوی روی تو
برسر آتش بماندم ساقیا

و نیز گوید:

همان آتش که در حلاج افتاد
همان در روزگار او فتادست

مولوی گوید:

ای گرفته آتشت زیر و زبر
این چنین زیر و زبر خوش‌نیستم

خواجه عبدالله گوید: خداوندا میجویم، با دیده‌ور میگویم، که‌دارم؟ چه‌جویم؟ که‌بینم؟ چه‌گویم؟ شیفتهٔ این جستجویم، گرفتار این گفت وگویم، خداوندا خود کردم و خود خریدم، آتش برخود، خود افروزانیدم، از دوستی آواز دادم، دل فراناز دادم، مهربانا اکنون‌که در غرقابم دستم گیر که گرم افتادم (از عدةالابرار ج۳ ص ۹۵).

مولوی گوید:

آتشش پنهان و ذوقش آشکار
دود او ظاهر شود پایان کار

ترکیبات: درمعانی عرفانی

آتش امتحانـ آتش نمرودیان که بر حضرت ابراهیم سرد و سالم شد.

جامی گوید:

ز آتش امتحان چو ابراهیم
خالص آمد چو زر ناب سلیم
قدسیان پیش او شدند عیان
که رسولیم از جهان جهان

آتش شَوْق ـ رجوع بشوق شود.

آتش عِشْق ـ لهیب و شور عشق که عاشق را میسوزد.خواجه عبدالله گوید: آتش عشق درو زن تاهرچه نسبت ما ندارد سوخته شود، پس بجاروب‌حسرت بروب تااگر چیزی مانده بود ازهوای‌نفس که‌باآتش‌عشق نسوخته‌است‌جاروب‌حسرتش بروید که عروس وصل ما با هوای‌نفس تو نسازد:

ای‌برادر روی ننماید عروس دین ترا
دل ز عشقت آتش افشان خوشترست
هرکه خورد از جام عشقت قطره‌ای
تا قیامت مست و حیران خوشترست
تا تو پیدا آمدی پنهان شدم
زانکه با معشوق، پنهان خوشترست

آتش شَهْوَتـ غلیان شهوت وهوای نفس را گویند.

آتش شهوت نسوزد اهل دین
باغیان را برده تاقعر زمین

***

آتش شهوت که شعله میزدی
سبزهٔ تقوی شده نور هدی
آتش خشم از شما هم حلم شد
ظلمت جهل از شما هم علم شد
آتش حرص از شما ایثار شد
وان حسد چون خاربد، گلزارشد

چون‌شما این جمله‌آتشهای‌خویش
بهرحق کشتید جمله پیش‌پیش
نفس فانی را چو باغی ساختید
اندرو تخم وفا انداختید

آتش حِرْص ـ رجوع به آتش‌شهوت شود.

آتش غَضَب ـ رجوع به آتش‌شهوت شود.

آتِشْکَدِه ـ (اصطلاح عرفانی) دیر مغان و آتشکده عبارتند از عالم‌عشق، و عشق حق‌تعالی نیز دائم‌است چنانکه‌آنرا زوالی نیست و کسی که درآن عشق مستغرق گردید او را چه‌پروای دین و عبادات مشوب بشائبهٔ غرض بهشت واین است معنی انسانیت.

سنائی گوید:

تا بدیدم بتکده بی بت دلم آتشکدست
فرقت نامهربانی آتشم در جان زدست
هرکه پیش‌آید مرا گوید چه‌پیش‌آید ترا
برفراق‌من بگرید‌گوید‌این‌مسکین‌شدست

آتش هفت مِجْمَره ـ (اصطلاح نجومی) کنایت از ستارگان‌هفت‌گانه است که‌زحل، مشتری، مریخ، آفتاب، زهره، عطارد و ماه بود.

آثارِ ذاتی ـ (اصطلاح فلسفی) موجودات را دونوع آثار و خواص‌هست: یکی آثار ذاتی که ناشی از ذات اشیاءاست مانند حرارت که از آثار ذاتی آتش، و حس و حرکت که از آثار ذاتی‌حیوان است. و دیگر آثار و خواص غیرذاتی که قابل‌زوال میباشد و بعد از زوال خللی در ذات پدید نمیشود مانند عطوفت و رقت و ضلالت و غیره درانسان.

شیخ‌الرئیس‌دربیان آثار ذاتی‌اشیاء گوید: و آن خاصیتهائی بود که اندر موضوع علم افتد که‌بیرون وی نیفتد، چنانکه مثلث و مربع مربعضی اندازهارا، و چنانکه راستی و کژی مربعضی‌را، واین اثرها ذاتی‌بود مرموضوع هندسه‌را.
(دانشنامه، بخش منطق ص ۱۳٤)

آثار عُلْوِیه ـ (اصطلاح فلسفی و هیوی) حوادث جوی مانند: ابر، باد، باران، هاله، قوس‌قزح، نیازك وتغییرات هوا و تأثیرات اشخاص فلکی و غیره را آثار علوی نامند که در جهت بالاانجام میشود. (شفا ج۱ ص ۲٦ و اخوان ج۲ ص ٥٤).

آثارِ کَواکِب (اصطلاح اهل‌احکام نجوم)، آنان قوت و ضعف کواکب را برحسب تأثیر سه قسم کرده‌اند، عظیم‌اثر و میانه‌اثر و کوچك‌اثر و باز هریك از این اقسام‌را درسه‌مرتبه نهاده‌اند، اعلی، اوسط و ادنی که جمعاً نه‌قسم میشود. و مراتب این اقسام ازیك بود تا نه وددر این‌باب حسابها کرده‌اند و هریك‌از اقسام و مراتب را با یکدیگر از لحاظ اثر پیوندداده‌اند وآثارآنها رابدست‌آورده‌اند که دراحکام نجوم فائده دهد.
رجوع‌شود به بیست‌باب ملامظفر.

آثار وَضْعی ـ (اصطلاح فقهی است) در مقابل آثار تکلیفی است رجوع به‌احکام وضعی و تکلیفی و خزائن (ص ٤٤ شود).

آخِرَتْ ـ (اصطلاح مذهبی و کلامی است) و به‌معنی روز بازپسین وقیامت بکار رفته‌است. وترکیباتی هم‌دراصطلاح

عرف مردم بااین‌کلمه‌وجود دارد، خانهٔ آخرت، آخرت‌کار، آخرکار، آخرت‌معموردار.
اصل آن مأخوذ از قرآن مجیداست: وان‌الدارالاخرةلهی‌الحیوان لوکانوا یعلمون.

مولوی گوید.

صید دین کن تا رسد اندرتبع
حسن و مال و جاه و تخت‌منتفع
آخـرت قطـار اشتردان عمـو
در تبع دنیاش‌همچون پشگ ومو

آخِرُوْن السّابقون – ایـن اصطلاح مأخوذ از حدیث نحن‌الاخرون‌السابقون و نحن‌الاولون والاخرون و نحن‌السابقون و اللاحقون است.

و منظور ذوات مقدس معصومین است که علت غائی‌آفرینش‌اند که‌ازلحاظ وجود ذهنی و در عالم‌السست سابق‌اند و دردایرهٔ وجود عینی در مرحلهٔ لاحق‌اند.

مولوی‌گوید :

آخرون السابقون باش ای حـریف
بـر شجر سابق بـود میوهٔ لطیف
گـرچـه میوه آخر آیـد در وجـود
اولست او زانکه او مقصود بود

آخِرالنَّهر – (اصطلاحات نجومی) و آن ستارهٔ بود درصورت نهرکه یکی از صور ستارگـان است. رجوع‌شود بـه صورت ستارگان.

آداب – (اصطلاح عرفانی) جمع‌ادب است مرادرسوم و قواعد وسنن است که رعایت آنها درشریعت وطریقت‌لازم‌است: ابوالعباس ابن‌عطا گوید: من‌اکـرم نفسه بآداب‌السنة نوراللّه قلبه بنورالمعرفـة و لامقام اشرف من مقام‌متابعةالحبیب فی اوامره وافعاله واخلاقه والتأدب بآدابه قولا و فعلا و عزماً وعقداً ونیة (طبقات الصوفیه ص۲۶۸). و بازگوید من‌تـأدب بآداب الصالحین فانه یصلح بساط‌الکرامة ومن‌تأدب بآداب‌الاولیاء فانه یصلح بساط الغربة و من‌تادب بآداب الصدیقین فانه یصلح بساط‌المُشاهَدَة و من تأدب بآداب الانبیاء فانه‌یصلح‌بساط‌الانس والانبساط (طبقات‌الصوفیه ص ۲۷۰).

که‌هریك‌از مراتب و مراحل سلوك را آدابی است که‌در بدایت حال و نهایت آن‌باید رعایت آن آداب بشود. و فقر را نیز آدابی‌است که‌گویند مـن‌آداب الفقیر فی‌فقره ترك‌الملامة ویفتقر من‌ابتلی‌بطلب الدنیا، الرحمة والشفقه علیه والدعاءله لیریحه‌اللّه من‌تعبه فیها (طبقات الصوفیه ص ۲۵۱).

ابراهیم شیبان درمورد آداب‌ظاهرو باطن‌گوید : تعلم‌العلم لآداب‌الظاهـر و استعمل‌الورع لآداب‌الباطن (از طبقات‌ص ۴۰۲ و ۴۵۲).

ابواسحق‌گوید: القیام بآداب‌العلم و شرایعه لایبلغ بصاحبه‌الامقامَ الزّیـادة و القبول (طبقات ص ۴۱۱).

ترکیبات درمعانی عرفانی

آداب صُحْبَت– خواجه عبداللّه گوید:
وآن‌رهی‌را باتوجه‌درمانست چون‌شکیبائی درشریعت‌ازبندگی نشانست، وناشکیبائی درحقیقت عین فرمانست، میان این وآن رهی را با تو چه برهانست؟ خداوندا هرکسی را آتشی در دل است...

اما آداب صحبت باخلق آنست که نصیحت‌کردن و شفقت نمودن از هیچ مسلمان باز نگیری و خود را از همه‌کس کمتر دانی. و حق‌همه‌کس فراپیش‌خویش داری انصاف همه از خود بدهی، بطریق ایثار و مواسات و حسن خلق و ... (از عده ج۲ ص ۶۲۳)

آداب عِشْرَتْ و صحبت ـ واذاحییتم بتحیة، خدای بزرگوار، کردگار مهربان نیکوکار دراین آیت‌رهیگان خود را تعلیم می‌کند بآداب عشرت و صحبت که‌هرکه آرامته ادب نباشد شایسته صحبت‌نباشد و صحبت سه‌قسم است، یکی باحق‌است‌بادب موافقت، دیگری باخلق‌است‌بادب‌مناصحت سوم بانفس‌است بادب‌مخالفت وهرآن‌کس که پروردهٔ این آداب نیست ویرا با راه مصطفی هیچ‌کارنیست، مصطفی را اول آرامته ادب‌کرد «ادبنی ربی فاحسن تأدیبی». لاجرم حضرت بجای‌آورد، و با خلق‌خدا ادب صحبت نگاهداشت، تا ازوی بازگفت «انك لعلی خلق عظیم».

و اصول آداب صحبت در معاملت‌با خلق آنست که علم درهر معاملت بکار داری وشریعت را بزرگ‌داری، و سنت و اهل آن گرامی داری و از بدعت واهل آن بپرهیزی و از جای تمهت و گمان برخیزی و در پرستش خدا از وساوس و عادات ریاء وجهل وکاملی‌دورباشی و... خودرا درحق فانی و نیست انگاری.

پیرطریقت گفت: خداوندا یك‌دل‌پر درد دارم و یك جان پر زجر، عزیز دو گیتی این بیچاره را چه تدبیر، خداوندا درماندم، نه از تو ولکن درماندم در تو، اگر هیچ غایب باشم‌گوئی کجائی، و چون با درگاه آیم در را بنگشائی، خداوندا چون نومیدی در ظاهر اسلام حرمانست، امید در عین حقیقت بی‌شك نقصانست.

آداب ذَباحَه ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به صید و ذباحه شود.

آداب صَیْد ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به صید و ذباحه شود.

آدابِ قاضِی ـ (اصطلاح فقهی است) و آن التزام قاضی باشد. به‌آنچه شرعاً رعایت آن بر قاضی لازم است مانند بسط عدل، رفع ظلم، ترك میل و رغبت بر یکی‌ازطرفین. رجوع به‌قضاشود و رجوع به (دستور ج ۱ ص ۱۵) شود.

آداب مُناظَرَه ـ (اصطلاح‌منطق) صناعتی است نظری که بدان چگونگی جدل و شرایط بحث و استدلال آموخته شود تا مناظر، راه الزام خصم و تفهیم طرف بداند. (دستور ج ۱ ص ۱۲)

آداب نَماز ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به صلواة و نماز شود و رجوع به‌مقارنات نماز شود.

آداب وِلادَت ـ (اصطلاح فقهی) در کتاب معتقدالامامیه آمده است:

چون فرزند بزمین آید، مستحب است که آب خوش بکامش باز کنند، و درگوش راست وی بانگ نماز گویند، و در گوش چپ وی قامت، و روز هفتم سرش را بتراشند، و همسنگ موء، وی زر یا نقره بصدقه دهند. و ختنه کنند. و به نیکوترین نامش کنند، و فاضلترین نامها نام پیغمبرانست و امامان. و اگر پسر باشد بگوسفندی نر عقیقه کنند. و

اگر دختر باشد بگوسفندی ماده، و چهار یکی از آن گوسفند به‌قابله وی دهند، و اگر قابله ذمیه باشد ندهند، و باقی را بپزند و بمؤمنان درویش دهند تا آنرا تناول کنند. و اگر گوشت بریشان تفرقت کنند روا باشد.

و زن آزاد را بر شیردادن جبر نکنند، و او برپدر مستحق اجرت باشد. و او به شیر دادن فرزند اولیتر باشد، الا که بیشتر از آن خواهد، کسی دیگر با وی شیر دهد.

و زن طلاق داده بفرزند نرینهٔ خود از پدر اولی‌ترباشد در مدت‌رضاع، وبفرزند دخترینه مدت هفت سال، الا که شوهر کند، آنگه پدر بوی اولیتر بود بهر حال که باشد.

و اقل حمل شش ماه است، لقوله تعالی: «وحمله و فصاله ثلثون شهراً»

و قوله: «والوالدات یُرْضِعْنَ اولادهن حولین کاملین»، در آن آیت حمل او و شیر دادن او سی‌ماه، و درین‌آیت فرمود: مادران فرزندانرا که دو سال تمام شیر دهند. چون دو سال که بیست و چهار ماه است از سی ماه بیندازی، مدت حمل شش ماه بود.

و بیشترین حمل در غالب نه ماه است. و شاید که مضاف بود با این ماهها ای که درو شك باشد در مدت حمل، و آن‌سه ماه است، و این اکثر ایام طهر است میان دو حیض.

و اکثر مدت حمل سالی باشد، و دلیل برین مدت اجماع است.

و بر قول کسی که میگوید بیشترین او دوسال است، یا چهار سال، یا هفت سال، دلیلی نیست.

(معتقدالامامیه ٤٦٥، ٤٦٧)

ادم – (اصطلاح عرفانی) نام برای انسان است و در اصل بمعنی مرد گندم‌گون‌بوده و نام پیغمبری است‌که پدر همه آدمیان است و در اصطلاح عرفا خلیفه خدا و روح عالم است.

آدم‌جامع جمیع‌اسماء وصفات الهی است بحکم آیهٔ شریفه «وعلم آدم‌الاسماء کلها».

خواجه عبدالله گوید: آدم دو چیز بود طینت و روحانیت، طینت وی خلقی بود و روحانیت وی امری بود، که داند سر فطرت آدم؟ که شناسد دولت رتبت آدم عقاب هیچ خاطر بر شاخ درخت‌دولت آدم ننشست. دیدهٔ هیچ بصیرت جمال‌خورشید صفوت آدم درنیافت، چون در فرادیس اعلی آرام گرفت وراست برنشست گمان برد که تا ابد او را همان پرده سلامت می‌باید زدن از جناب جبروت و درگاه عزت خطاب آمد یا آدم ما میخواهیم ازتو مردی بسازیم تو چون عروسان برنگ و بویی قناعت کردی یا آدم دست از گردن حوا بیرون کن که ترا دست در گردن نهنگ عشق می‌باید و با شیر شریعت‌هم‌کاسگی می‌باید کرد، رو در آن خاکدان بنشین بنانی و خلقانی و ویرانی قناعت کن تا مردی شوی، جان فشان و راه کوب و راد زی و مرد باش تا شوی باقی چون دامن برفشانی زین ما و من، یا آدم نگر تا خودبین نباشی و دست از خودبیفشانی که آن فرشتگان که به پردهٔ «ونحن نسبح

بحمدك» نوای «سبوح قدوس» زدند، خودبین‌بودند، دیده درجمال‌خود داشتند، لاجرم باطن ایشان از بهر شرف تو از عشق تهی کردیم، که ترا از قعر دریای قدرت از بهر آن برکشیدیم تا بر پرده عصیان خویش نوای «ربنا ظلمنا انفسنا» زنی

دور باش ازصحبت خودپرور عادت‌پرست
بوسه، برخاك كف‌پای زخود بیزار زن.

پیر طریقت گفت: الهی تو دوستان‌را به خصمان می‌نمایی، درویشانرا بغم و اندوه که میدهی بیمار کنی و خود درمان کنی، از خاك آدم کنی، و با وی چندان احسان کنی، سعادتش بر سر دیوان کنی و به فردوسش او را مهمان کنی، مجلسش روضهٔ رضوان کنی، تا خوردن گندم با وی پیمان کنی و خوردن آن در علم غیب پنهان کنی، آنکه او را بزندان کنی و سالها گریان کنی،جباری تو، کار جباران کنی.

خطاب آمد: ای آدم اکنون که قدم در کوی عشق نهادی از بهشت بیرون شو که این سرای راحت است و عاشقان درد را باسلامت دارالسلام چه‌کار؟

عشقت بدر من آمد و در زد
در باز نکردم آتش اندر در زد

(عده ج ۱ ص ۱۶۱)

داود قیصری گوید: و تخصیص کلمهٔ آدمیت را بحکمت الهی از آن جهت است که چون حضرت آدم برای خلافت روی زمین آفریده شده است مرتبت جامع تمام مراتب عالم و مرآت مرتبت الهیت است و مظهر تمام اسماء غیب‌العیوب است وآینهٔ تمام‌نمای وجود سرمدی است و مراد از کلمه آدمیت روح‌کل‌است. (شرح‌فصوص، ص ۵۹).

جامی گوید

نسخه مجمل است و مضمونش
ذات حق و صفات بیچونش
متصل با دقایق جبروت
مشتمل بر حقایق ملکوت
باطنش در محیط وحدت غرق
ظاهرش خشك لب بساحل فرق
صورت نیك و بد نوشته درو
سیرت دیو و دد سرشته درو



ای برادر تو همین اندیشهٔ
مابقی خود استخوان و ریشهٔ
گر گلست اندیشهٔ تو گلشنی
ور بود خاری تو هیمه گلخنی

در بیان مقام والائی که آدمی میتواند بدان برسد مولانا گوید:

آدمی کوه است چون مفتون شود
کوه اندر مار حیران چون شود
خویشتن نشناخت مسکین آدمی
از فزونی آمد و شد وز کمی
خویشتن را آدمی ارزان فروخت
بوداطلس‌خویش‌را بردلق‌دوخت
صدهزاران‌مار و كه‌حیران‌اوست
اوچرا حیران‌شده‌است‌ومار‌دوست

داستان خلقت آدم و حوا و مرتکب گناه شدن آن در بهشت و اخراج آنها از آن مکان مقدس یکی از مسائلی است که تقریباً همهٔ ادیان آسمانی بدان گویا شده‌اند بویژه در قرآن‌مجیدبصورتی نازل

شده است که عارفان و اهل‌ذوق توانسته‌اند بدان رنگ ذوقی بدهند مخصوصاً اینکه درهمان سوره‌های اولیه‌قرآن ازنخستین انسان بعنوان خلیفه یاد شده است. که فرمود انی جاعل فی‌الارض خلیفه. و بدین ترتیب خداوند مقام خلافت خود را بانسان واگذار میکند فرشته‌گان ناراحت میشوند و میگویند: اتجعل فیها من‌یفسد فیها ویسفك الدماء.

مولانا به زبان حال آنان گوید:

کزچه مقصود است نقشی ساختن
کاندران تخم فساد انداختن
مایهٔ ظلم و فساد افروختن
مسجد و سجده کنان را سوختن

تا آن هنگام که حقیقت انسان را برای فرشته‌گان نمودار کرد که فرمود: «علم آدم‌الاسماء کلهاثم عرضهم علی‌الملائکة فقال انبئونی‌باسماء هؤلاء ان‌کنتم‌صادقین، قالوالا علم لنا الا ما علمتنا

در این مقام است‌که ازناحیهٔ‌پروردگار ندا آمد: الم اقل لکم انی اعلم مالاتعلمون

حافظ گوید:

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعهٔ فال بنام من دیوانه زدند

و این همان بار امانتی است که فرشتگان از آن سر باز زدند.

در روایات‌نیز از انسان‌کامل به‌عنوان نمونه خدا و بعبارت دیگر خلیفهٔ حق یاد شده است. چنانکه فرمودند:

فخلق‌الله تعالی آدم علی صورته، یا ان‌الله تعالی خلق آدم علی صورته.

آدم جبروتیــ (اصطلاح عرفانی). منظور عقل است که اول ماخلق‌الله است در مقابل آدم ملکوتی و آدم خاکی.

رجوع شود به انسان کامل ص ۱۶۱

آدم‌مَوْجُوداتــ (اصطلاح‌عرفانی). و عبارت‌دیگری‌است ازاصطلاح‌آدم‌جبروتی‌ــ منظور عقل اول است چون‌اول ماخلق‌است و سر سلسلهٔ موجودات است و شاید بدین جهت باشد که در حدیث آمده است که خداوند آدم را بصورت خود آفرید زیرا عقل اول واسطهٔ در فیض تمام عقول و نفوس است و نخستین است چنانکه آدم ابوالبشر نسبت بآدمیان.

(از انسان کامل ص ۷۲)

آدم مَلَکِیّ ــ (اصطلاح عرفانی). چون در سلسلهٔ آفرینش‌اجرام و اجسام‌نخستین موجود جسمی فلك اول است از این‌رو بدان اطلاق آدم‌ملکی (بضم میم)کرده‌اند.

از انسان کامل ص۱۶۲

آذَرْ ــ (اصطلاح گاه شماری است). آذر نام فرشتهٔ بود موکل آفتاب که امور و مصالح روز آذر و ماه آذر با او بود.

رجوع به‌ماه وسال شود.

آذرجَشْن ــ (اصطلاح گاه‌شماری) روز نهم آذر بود که نام آن با تمام ماه یکی افتاده است و عید زمستانی است که‌نیاز بآتش بود. پارهٔ از کتب این کلمه را آذرخش ضبط کرده‌اند.

رجوع شود به آثارالباقیه

آزــ (اصطلاح اخلاقی است) یکی از صفات رذیله است (تفسیر حدایق‌الحقایق ص ۷۵۲).

آزاد ــ آزاد و آزادگی مقام محویت عاشق از ذات و صفات خود در ذات و صفات معشوق است و مقام حیرت را نیز

گویند (کشاف ص ۱۵۵۱)

آزادان ـ (اصطلاح عرفانی است) و از اصطلاحات اهل‌الله است و ترجمهٔ کلمهٔ احرار عربی است. باید بدین‌نکته توجه داشت که اساس مکتب درویشی بر آزادی و آزادمنشی است چنانکه درکلمات این قوم این نکته آشکارا دیده میشود، آزادی در سخن و نصیحت و آزادی در عمل و رفتار و گاه این اصطلاح را اهل این فن به معنائی بعید از ذهن عرف عامه دانند. در انسان کامل عزیزالدین نسفی آمده است: ای درویش آدمی چون به‌کمال رسید بعد از کمال بعضی به تکمیل دیگران مشغول می‌شوند و بعضی آزاد و فارغند، کار آزادی و فراغت‌دارد،آزادان پادشاهند. دانای آزاد سر موجودات است، موجودات به‌یکباره وجمله تحت‌نظر وبند، هریك را به‌جای خود می‌بیند و هریك را در مرتبهٔ خود می‌شناسد و با هیچ‌کس و با هیچ‌چیز جنگ ندارد و با همه صلح است و از همه آزاد و فارغ است و جمله را معذور میدارد.

اما از مخالف می‌گریزد و با موافق می‌آمیزد و علامت دانای آزاد این چهار چیز است که گفته شد...

کامل آزاد را هشت چیز لازم است بر جهان اقوال نیك، افعال نیك، اخلاق‌نیك و معارف و... (از انسان کامل ص ۸ و ۲۷۳)

بطوریکه‌ملاحظه‌میشودمنظور از آزادان کسانی هستند که از مرتبه قطبی بالاتر باشند و از همه چیز حتی از مرید و مرادی وارسته باشند که حافظ گوید:

بندهٔ عورم مرا با درد و با درمان چه‌کار
عاشق زارم مرا با کفر و با ایمان چه‌کار

آسمان غیب ـ (اصطلاح عرفانی) انوار و تجلیات الهی است.

عطار گوید:

آفتاب آسمان غیب را
در فروغش کفر یا ایمان که یافت
گشت مستهلك درین دریا دو کون
گر کفی گل بود ورطوفان که یافت

آشنائی ـ عبارت از تعلق بخدا و بیگانگی از خود است (نقل از اصطلاحات عرفا و عشاق خطی) و تعلق ربقهٔربوبیت را گویند که بموجودات پیوسته است چون تعلق خالقیت بمخلوق و نیز عبارت از دقیقهٔ ربوبیت است که با همهٔ مخلوقات پیوسته است چون تعلق‌خالقیت بمخلوقیت (از کشاف ص ۱۱۵۱).

آغام ـ (اصطلاح گاه‌شماری است) از روزگاران سغدیان است‌که ایشان را اندر ماهمای خویش عیدها است و جشن‌ها و آنرا آغام‌ها خوانند.

و مردمان بخارا ماههای سغدیان را نخستین و دوم و سوم نام‌کنند و بنامهای خویش نخوانند و مثلا اگر فروردین ماه، ماه اول سال بود. بفارسی گویند ماه نخستین.

رجوع شود به التفهیم ص ۲۶۶.

ظاهراً مردم بخارا نخست به زبان و ادبیات پارسی پای‌بند بوده‌اند و ازین جهت سعی کرده‌اند که لغات غیر فارسی را از زبان خود بیرون کنند چنانکه در باب نماز هم همین کار را کرده‌اند.

آغُوش ـ (اصطلاح عرفانی) دریافت

اسرار را گویند. (کشاف و اصطلاحات ص ۱۵۵۱)

آفاق ـ (اصطلاح عرفانی) جمع افق است. یکی از مقدمات سیر و سلوک عرفانی سیر آفاق و انفس است و این دستوری است مأخوذ از قرآن مجید که فرمود سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق و این روش را کل سران طریقت مورد عمل قرار میدادند زیرا دانش و معرفت حقایق از این راه آید.

آفَتْ ـ عبارت از چیزی است که سالك طریق را از سیر معنوی خود بازدارد و آن علایق و تمتعات دنیا است: یوسف رازی گوید: ابصرت فی آفات الخلق فعرفت من این أتوا و رأیت آفة الصوفیه فی صحبة الاحداث و معاشرة الاضداد و ارفاق النسوان (طبقات ص ۱۹۰).

آفتاب (اصطلاح عرفانی) کلمهٔ آفتاب بتازی شمس و یا اشعهٔ شمس را گویند در عرفان و بنزد اهل ذوق این کلمه گاه به معنی حیات است چنانکه گویند آفتاب عمرش روبزوال است گاه به معنی وجود است آفتاب وجود، آفتاب هستی، شمس وجود گاه بـه معنی دانش است: آفتاب معرفت. به معنی حقیقت وجود و هستی است:

مولانا گوید:

آفتاب حق برآمد از حجل
زیرچادر رفت خورشید از خجل

❋

افتاب روح، نی آن فلك
که زنورش زنده‌اند انس و ملك
در بشر روپوش گشت آفتاب
فهم کن والله اعلم بالصواب

❋

آفتاب عقل را در سوزدار
چشم را چون ابر اشك‌افروز دار
أفتابا ترك این گلشن کنی
تا که تحت‌الارض را روشن کنی
آفتاب معرفت را نقل نیست
مشرق او غیر جان و عقل نیست
خاصه خورشید کمالی کان سریست
روز و شب کردار او روشنگریست
مطلع شمس‌آ اگر اسکندری
بعد از آن هرجا روی نیکو فری
بعد از آن هرجا روی مشرق شود
شرقها بر مغربت عاشق شود
حس خفاشت سوی مغرب دوان
حس در پاشت سوی مشرق روان
راه حس راه خرانست ای سوار
ای خران را تو مزاحم شرم‌دار
پنج حسی هست جز این پنج حس
آن‌چو زر سرخ و این‌حسها چو مس
اندر آن بازار کاهل محشرند
حس مس را چون‌حس زر کی‌خرند
حس ابدان قوت ظلمت میخورد
حس جان از آفتابی می‌چرد
ای صفاتت آفتاب معرفت
و آفتاب چرخ بندهٔ یك صفت
گاه خورشید و گهی دریا شوی
گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه‌این باشي نه‌آن‌در ذات خویش
ای فزون از وهمها وز بیش پیش

❋

چه مه و چه آفتاب و چه فلك
چه عقول و چه نفوس و چه ملك
چه وحوش و چه طیور و چه جماد
چه ملوك و چه گدا چه کیقباد
چه بلاد و چه جبال و چه بحار
چه مه و چه سال و چه لیل و نهار
چه سراب و آب و چه باد و چه نار
چه‌خریف و صیف و چه‌دی چه بهار
جمله اندر حکم و در فرمان او
همچو گوئی در خم چوگان او
آفتاب آفتاب آفتاب
این چه‌میگویم مگر هستم به‌خواب
ترکیبات در معانی عرفانی.

آفتاب جلال ـ تابش‌انوار جبروت‌الهی.
نگاه‌کن تا از مغارب ازل آفتاب جلال باز آید. (شطحیات ص ۷۰).

حافظ گوید:
ز مشرق سرکوی آفتاب طلعت تو
اگر طلوع‌کند طالعم همایونست
حکایت لب شیرین کلام فرهادست
شکنج طرهٔ لیلی مقام مجنونست.

خواجه‌گوید دردورآدم‌صفی، آفتاب عزت‌دین ازبرج‌شرف خودبتافت: هرکس بنقد خویش میباشد، آدم محك بودهرکس نقد خویش برمحك‌زد، تانقدهاشان بیان افتاد که چیست. (عده ج ۵ ص ۵۷۲).

آفتاب وُجُوْد ـ رجوع به‌آفتاب جلال شود.

آکِلْ وَ مَأْکُوْل ـ (اصطلاح کلامی است) و بیان آن آنستکه برمبنای معاد جسمانی شبهٔ شده‌است که هرگاه انسان، مأکول انسانی دیگر واقع شود وصورت انسان اول را رهاوصورتی دیگر بخود گیرد آیا کدامیك ازآنها محشور در روز قیامت‌میشوند؟ و چنانکه انسانی طعمهٔ حیوان درندهٔ شد و صورت سبعی به خود گرفت در قیامت آن‌انسان مأکول بصورت حیوان آکل زنده میشود یا نه؟ وبالاخره اجزاء انسان که‌فانی و متلاشی میشود و درطی زمانهای مختلف صور مختلفه‌بخود گیرد آیا باصورت انسان زنده میشود. و یابایکی‌از صور دیگر؟ و ازفروع این مسأله‌است که‌انسان بحکم اصل‌ضروری بدل مایتحلل از ابتداء تا آخر عمر مرتب در تحلیل و تحول است و اجزاء آن درحال تبدلند آیا باصورت آخرعمر زنده‌میشوند یا باصورت اول؟

درپاسخ همهٔ این‌اشکالات فلاسفه گویند صور بیکدیگرتبدیل‌نمیشوند وآنچه تبدیل و تحول میباید ماده‌است که‌هرآن صورتی بخود میگیرد و صورتها دروعاء دهر محفوظ اند و از بین نمیروند.

و بقول صدرالدین: تشخص موجودات به‌صورت آنها است و در تمام مراتب محفوظ است.

(شرح منظومه ص ۳۲۰ ـ ۳۴۸)

آل ـ (اصطلاح ادبی) اصل‌آن اهل است بدلیل اهیل در تصغیرآن‌زیرا تصغیر محك اصول الفاظ است که‌جوهر حروف و اعراض آن و حروف اصلی شناخته میشود. «ها» تبدیل به همزه شده است زیرا «ها» و همزه قریب‌المخرج‌اندوهمزهٔ دوم تبدیل بالف شده‌است بروفق قانون ابدال درآمن، لکن «آل» دراشراف‌استعمال میشود و «اهل» در مطلق منسوبان (از دستور ج۱ ص۷)

آلات بَدَنِیَّهـ (اصطلاح‌فلسفی) مراد اعضاء و جوارح است.

آلات جَسَدِیَّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد اعضاء و جوارح است.

آلات جِسْمِیَّه ـ (اصطلاح فلسفی) مراد اعضاء و جوارح است.

آلت ـ واسطهٔ میان فاعل و منفعل و صانع و مصنوع آنرا آلت گویند واین وساطت برای ایصال و وصول اثر فاعل است به منفعل مانند تیشه برای نجار. (دستور ج ۱ ص ۱۲).

آلِ طاسِیْن ـ (اصطلاح عرفانی) و بهرحال گفته‌اند منظور اهل‌بیت‌پیامبرند و البته این اصطلاح ازحروف مقطع‌فواتح سور گرفته شده‌است.

(از پاورقی تلویحات ص ۱۰۵)

آلِ یاسِیْن ـ (اصطلاح عرفانی) کنایت از اهل بیت پیامبر دانند چنانکه دربسیاری از حروف فواتح سور همین معنی و یا نزدیك بدان را خواهند.

در تلویحات آمده‌است که‌آل‌یاسین عبارت‌از جواهرعقلی و نفوس فلکی‌است و حروفی که در اوائل سورآمده است‌همه اشاره به همین جواهرمفرده یعنی عقل و نفس است وگوید از راه همین حروف است که آدمی رارسد که به‌عقل رود و به نفوس کاملین و کامله پیوند یابد و بالاخره با استعانت از ارواح انبیاء و اولیاء به‌حق پیوندد.

از تلویحات ص ۱۰۵

آلة ـ (اصطلاح منطقی) این کلمه بطورمجاز اطلاق برعلوم آلیه مانند منطق اطلاق شود و نزد صوفیان براسمی اطلاق شود که مشتق از فعل باشد و دال‌برابزار فعل باشد مانند مفتاح (از کشاف ج ۱ ش ۹۸) رجوع به‌اسم آلت شود.

آلتِ فِکْرـ (اصطلاح منطقی) مراد علم منطق است. رجوع به منطق و علم میزان شود.

آلت قانونی ـ (اصطلاح منطقی) مراد منطق است. که گفته‌اند «المنطق آلة قانونیة».

رجوع به علم میزان و منطق شود.

آلةالنَّقّاش ـ (از اصطلاحات نجومی است) وصورتی بود ازصورجنوبی‌کواکب واقع بین ذنب قیطس و رأس فونقس از معجم فلکی و رجوع شود به صورکواکب.

آلِهَة ـ (اصطلاح کلامی و فلسفی). یونانیان قدیم کلمهٔ الهه را بـراجسام محسوسهٔ آسمانی اطلاق میکردند چنانکه مردم فارس نیز همین وضع را داشته‌اند، پس‌ازاینکه درباب جواهرعقلیه ومجردات تفکر انسانی پیشرفت میکرد ایـن کلمه اطلاق بر مجردات شد وبالاخره معنی تأله به عقـاید و افکـار مـردم در بـاب فرشتگان بازمیگردد و این امر درکلمات فلاسفه و دانایان یونان نیز دیده میشود مانندجالینوس وافلاطون‌وسقراط وغیره، این کلمه در دین اسلام وضعی دیگر به خود گرفت در دین اسلام بجزکلمهٔ «الله» که‌پارهٔ آنرا همان نام‌اعظم دانند همهٔ نامهای خدا بوجهی برغیر او نیز اطلاق میگردد درکتب آسمانی دیگر مانندتورات ظاهراً کلمهٔ «رب» مساوی با الله است در قرآن مجید البته «رب» مطلق تا بـا قید

اضافه‌ان به‌کلمهٔ دیگر مانند «رب‌البیت» و «رب‌المال».

درهرحال کلمهٔ الهه مساوی بارب است، درکتاب تورات و زبور داود آلهه مساوی با ملائکه آمده‌است، درتورات مخصوصاً الههٔ غرباء را اصنام نامیده‌اند و بدین‌طریق خواسته‌اند حکایت ازتوحید خود و بت‌پرستی دیگران کرده‌باشند. در تورات نام الیهو که از یهوهٔ خدا گرفته شده‌است نام پنج‌نفر از بزرگان و انبیاء ضبط شده است. رجوع شود به کتاب اول سموئیل ص ۱.

باز کلمهٔ رب در تورات احتراماً بر آقا و بزرگ اطلاق شده‌است چنانکه در فارسی‌نیزاین‌اطلاق‌وجوددارد، رب‌العساکر، پیشوای عساکر روحانی آسمان وسرداری عساکر زمین‌هم آمده است. رجوع شود به قاموس کتاب مقدس.

وبهرحال در تورات مساوی با الله قرآن مجید کلمهٔ «یهوه» است‌که نام ذات احدیت است و درعین حال دلالت بر سرمدیت آنهم میکند. رجوع شود به ماللهند ص ۲۸.

البته این مطلب نیز عنوان شده است که الههٔ یونانیان نیز از یهود گرفته شده باشد و ابوریحان نیزاشارتی بدین معنی دارد. وی‌حتی افلاطون راکه حکیم نامی و بزرگ یونان است‌بت‌پرست میداند و پیرو الههٔ یونان ، این معنی‌را شاید بتوان با ارباب انواع و تفکر او در باب مثل ارتباط داد و البته بایدگفت که طرز تفکر او در باب ارباب انواع تاحدودی جنبهٔ عقلی و فلسفی پیداکرده است، قهراً عقاید عامیانهٔ او که متاثر از محیط زیست او بوده است بجزروش فکری او است در این باب.

آلیّ – (اصطلاح فلسفی) انچه منسوب بآلت‌است. حرکات‌آلی: جنبشهائی که‌صادر ازاعضاء وجوارح‌است، موجودات آلی: حیوانات‌اند که‌عکس‌العملهای خاص آنها بوسیلهٔ اعضاء وجوارح است.

چنانکه در زیر عنوان کلمهٔ نفس و در مقام بیان ماهیت و تعریف آن‌آید: فلاسفه گویند «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی‌است» از کلمهٔ آلی که در تعریف نفس آمده‌است تعبیرات و تعریفات مختلفی شده‌است.

محققان فلاسفه گویند: مراد ازآلی اعضاء و جوارح ظاهری نیست بلکه قوای خاصی است که در موجودات طبیعی هست، مثلا درنباتات مراد از آلت وآلی بودن قوت تغذیه و تنمیه و تولیداست، و در حیوان علاوه‌برآن‌قوت احساس وادراک و خیال نیز هست، و درانسان باضافهٔ عقل است، و بالاخره‌مراد «ماهی‌کالقوی» است نه «ماهی‌کالاعضاء» است.

حاجی سبزواری گوید: «المراد بالالة ماهی‌کالقوی‌لاماهی‌کالاعضاء فیشمل النفس السماویة لانلها ایضاً قوة دراکة خیالیة و حساسة و قوة محرکة هی‌طبیعة الخامسة».

(شرح منظومه ص ۲۸۰)

صدراآرد «و هذه الحد اعنی‌قولنا کمال اول لجسم طبیعی آلی جامع‌لسائر النفوس اذ لیس المراد بالآلة المذکورة فی تحدید النفس ماهو کالاعضاء بل‌ماهی

کالقوی مثل‌الغاذیة والنامیة والمولدة فی نفس‌النباتیة‌والخیال‌والحس‌والقوة‌الشوقیة فی‌الحیوان لامثل‌المعدة والقلب والدماغ والعصب».

(اسفار ج ٤ ص ٣)

آمدن – (اصطلاح عرفانی) عبارت ازرجعت به‌عالم‌بشریت‌است ازعالم‌ارواح و عالم سکر (از اصطلاحات صوفیه).

آن – (اصطلاح فلسفی) حدفاصل میان گذشته و آینده را در عرف «آن» میگویند، و یا حدمشترک میان ماضی و مستقبل. (اسفار ج١ : ٢٤٦)

فلاسفه در مسئله «آن» هم ازلحاظ ماهوی و هم‌وجودی آراء و عقایدی چند اظهار کرده‌اند:

صدرا گوید: «آن» را دو معنی‌است یکی آنچه وجودش متفرع بروجود زمان است و «آن» بااین معنی حد و طرف‌زمان متصل‌است.

و دیگر آنچه زمان برآن مترتب و متفرع است که «آن» سیال‌است و از سیلان آن‌زمان متصل حاصل میشود «آن» بااین معنی امری است موجود و چنانکه نقطه امری است که در اثر سیلان آن خط و مسافت موجود میشود و ازسیلان حرکت توسطیه حرکت قطعیه بوجودمیآید زمانرا نیزامری است سیال که‌ازسیلان آن زمان متصل بوجود می‌آید که آنرا «آن‌سیال» مینامند و آن‌مطابق با حرکت توسطیه‌است.

و همانطور که نقطهٔ فاعله غیر از نقطه‌ایست که‌حدود و اطراف است و حرکت توسطیه هم‌غیر از اکوان دفعیه و وصولات آنست همانطور هم «آن» که فاعل زمانست غیر از «آن» است که حد و طرف زمان است.

«واعلم ان‌الآن یکون له معنیان : احدهماما‌یتفرع علی‌الزمان، و الثانی ما یتفرع علیه‌الزمان، اماالآن بالمعنی‌الاول فهوحد وطرف‌للزمان‌المتصل» (از اسفار ج١ ص ٢٤٤ – ٢٤٥)

آن دائم – (اصطلاح عرفانی‌است) کنایت از امتداد حضرت الهیت است و نفس رحمانی است و بمعنی امتدادازلی است که مندرج درابد است و ازل و ابد متحد و در وقت حاضرند. (اصطلاحات صوفیه خطی شماره ٧٧٥).

آنات مُتَتالِیَه – رجوع بزمان وبعد شود.

آناتِ مُتَلاحِقِیَه – رجوع بزمان وبعد شود.

اَوْرمُن – (این اصطلاح‌کلامی است) و بصورت آورمزد و آورمن و آورمن که ظاهراً در بعضی از آنها تحریف وتصحیف شده باشد آمده است و منظور همان اهورامزدا است. درکتاب ملل ونحل ابن حزم آمده است که‌مجوسیان گویند اورمن خدا و اهرمن ابلیس بود و «کام» یعنی زمان و «جام» یعنی مکان و «نوم» که جوهراست اساس عالم‌بودند.

درحقیقت قائل‌به‌پنج‌مبدأند وگویند اهرمن فاعل شربود و آورمن فاعل خیر و «نوم» هیولی بود که در آن کارشود. وی گوید: اینان انوار و آبها راستایش میکردند.

بطوریکه ملاحظه میشود این‌کلمات

خیلی‌درهم‌است و صاحب ملل و نحل‌بدون دقت در فرم کلمات دربارهٔ‌آنهاقلمفرسائی کرده‌است، ظاهراً آورمن همان اهـرمن است‌و درست معکوس نظر مؤلف است و در کلمات کام و جام، ونوم نیزاشکالی دیگر هست.

بهرحال اعتقاد به مبادی پنج‌گانه و یا پنج‌قدیم شکل‌های مختلف دارد که در عقاید صابئیان ومانویان وجود دارد و حتي بقول ابوریحان محمد ذکریای رازی هم متاثر از مانویان شده‌است. رجوع‌شود به ملل و نحل ابن‌حزم ج۱ ص۳٤.

آیات ــ (اصطلاح عرفانی) جمع‌آیه. مظاهر ذات و اسماء الهی‌اند که‌نشانـهٔ وجود و صفات و قدرت و تـوانائی حقایق‌اند و ازآیات بذات رفتن بـرهان نمی‌است لکن صدیقان از ذات بذات‌روند که‌فرمود «یامن دل‌بذاته علی ذاته».

چو آیـاتست روشن گشته از ذات
کجا روشن شود ذاتش ز آیـات.
بـود نـور خـرد در ذات انـور
بسان چشم سردر چشمـهٔ خـور.
چو مبصر با بصر نـزدیك گردد.
بصر زادراك او تـاریك گـردد.
(از شرح گلشن راز ص ۲۰)

همه عالم آیات و رایات قدرت او است، دلائل وحدانیت اوست، نگرنـده می‌دریابد ازهمه‌جانب بساحت‌اوراهست، روندهٔ می‌باید (از عده ج ٤ ص ۳٤۷).

درقـرآن مجید همواره در مقـام معرفت و شناخت حق و حقایق انسانهارا هدایت میکند که سیر در آفـاق و انفس کنند و اعتبار از آیات گیرند و مکرراً و بواسطهٔ آیات‌زیادی بندگان را توجه به آیات میدهد. وسخرلکم مافی‌السموات وما فی‌الارض جمیعاً ان فی‌ذلك لایات لقـوم یتفکرون. قدانزل‌الله ذکراً ورسولایتلوا علیکم آیات‌الله.

و جعلنا اللیل والنهار آیتین‌فمحونا آیةاللیل و جعلنا آیةالنهار مبصرة...... ولنجعلك آیة للناس.

و فی‌الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون.

آیسَه ــ (اصطلاح فقهی‌است) وزنی راگویندکه‌حیض نشود و در سن ٥٥ یا ٦۰ سالگی باشد رجوع‌شود به یائسه ونیز رجوع شود (بدستور ج۱ ص۱٥ ــ کشاف ج۱ ص ۸۷).

آیِنَه ــ (اصطلاح عرفـانی) چیزی است که صورت اشیاء درآن انعکاس‌یافته نموده‌شود عارفان این کلمه‌را باستعارت به‌معانی متعدد گیرند و اغلب به‌معنی، قلب انسان کامل است و انسان رااز‌جهت مظهریت ذات و صفات و اسماء آینه‌گویند و این‌معنی در انسان کامل که مظهریت تامه دارد اظهراست:

شاه نعمت‌الله گوید:

آینهٔ کـائنات، مظهـر تمثال تست
حسن‌تو درآینه گشته عیان‌فی‌المثل

عراقی گوید:

روشنان آینـهٔ دل چـو مصفا بینند
روی دلدار درآن آینه پیـدا بینند
ازپس آینه دزدیده برویش نگرند
جان‌فشانند بر او کان‌رخ زیبابینند
درحقیقت دوجهان آینـهٔ انسانست
که بدو در رخ زیبایش هویدا بینند

چون زخود یادکنند آینه گردد تیره
چون‌ازو یادکنند آینه رخشان‌بینند

و ازآن جهت انسان نمودار وجود احدیت و مراتب‌لاهوت است که آنچه در آنجاست بنماید.

صوفی بیا که آینه صافی‌است جام را
تا بنگری صفای می لعل‌فام را
راز درون پرده ز رندان مست پرس
کاین حال نیست زاهد عالیمقام‌را
عنقا شکار کس نشود دام بازچین
کانجا همیشه باد بدست است دام را

عطار گوید:

ان آینهٔ تو سیاه رویست
او راچه‌خبر که ماه رویست
آن آینه می‌زدای پیوست
کورا که‌پشت وگاه رویست
کز عشق چو آفتاب گردد
هر ذره اگر سیاه رویست.

مغربی گوید:

رخ زیبای تو را آینهٔ می‌باید
که‌رخت‌رابتوزانسان‌که‌توئی‌بنماید
چون‌نظر بررخ زیبای‌تو می‌اندازم
حسن مجموعهٔ تو درنظرم می‌آید
دیده‌ازدیدن خوبان جهان بربندد
هرکه‌برروی‌تویك‌لحظه نظر بگشاید

در ریاض‌العارفین‌گوید: آینه عبارت از مظهر است‌خواه‌علمی باشد خواه ذهنی و خواه خارجی (ریاض‌العارفین ص ۳۸).

ازجمله ترکیبات آن‌درمعانی‌عرفانی

آینهٔ جان:

مولانا گوید:

آینهٔ آهنی برای لونها است
آینهٔ سیمای جان سنگین‌بها است
آینهٔ جان نیست الا روی یار
روی آن یاری که باشد آن‌دیار

آینهٔ کُلّ:

مولانا گوید:

گفتم ای دل آینهٔ کل را بجو
رو بدریا کار برناید ز جو
دیدهٔ تو چون دلم را دیده شد
صد دل نادیده غرق دیده شد
آینهٔ کلی ترا دیدم ابد
دیدم‌اندرچشم تو من چشم خود
گفتم آخر خویش را من یافتم
در دو چشمش راه روشن یافتم
گفت وهمم کان خیال تست هان
ذات خود را از خیال خودبدان
نقش من از چشم تو آواز داد
که منم تو، تو منی در اتحاد
اندرین چشم منیر بی زوال
از حقایق راه کی یابد خیال

آینهٔ دل:

مولانا گوید:

آینهٔ دل چو شود صافی و پاك
نقشها بینی برون ازآب وخاك
هم‌ببینی نقش و هم نقاش را
فرش ودولت را وهم‌فراش را
چون خلیل آمد خیال یار من
صورتش بت‌معنی آن بت‌شکن

*

آینهٔ دل صاف باید تا درو
واشناسی صورت زشت از نکو

آینهِ هَستِی:

مولانا گوید:

آینهٔ هستی چه باشد نیستی
نیستی بگزین گرابله نیستی
هستی اندر نیستی بتوان نمود
مالداران بر فقیر آرند جود

آینهِ آسِمان :

کنایت از آفتاب است‌که‌آینه‌گردان و آئینهٔ گردون هم‌گویند.

از برهان

آینهٔ گِیتی نمای:

کنایت از دل مؤمن ودل انسان‌کامل است.

آینهٔ جَمال :

مرتبهٔ ظهور و تجلی صفاتی‌است رجوع به جمال شود.

آینهٔ وُجُود:

مظهر وجود که دل باشد و تمام موجودات آینهٔحق‌اند رجوع به مظهر و نفس رحمانی و فیض مقدس شود.

آیهـ درلغت نشانه و یك سخن تام از قرآن (و کتب آسمانی دیگر) وجماعتی از حروف قرآن را گویند جمع آن‌آیات است.

آیه اُذُنـ (اصطلاح اصولی است). و مراد آیه «**الذین یؤذون النبی ویقولون هواُذُنٌ قل‌اُذُنُ خَیْرٌلکم**» میباشد این آیه راگاه برای‌حجیت اخبار آرند (از کفایه ج۲ ص ۱۹۶).

آیه نَبَأ ـ این اصطلاح اصولی‌است ومراد آیه «**ان جائکم فاسِق بنبأ فتبیّنوُا**» میباشد. از این‌آیه برخی حجیت خبرواحد و برخی عدم حجیت آنرا استفاده‌کرده‌اند (از کفایه ج۲ ص ۸۳).

آیه حَذَرْ ـ (اصطلاح اصولی است) ومرادآیه «**فَلْیحذرالذین یُخالِفوُنَ عن‌امره**» است ازاین آیه برخی دلالت امر را بر وجوب استفاده کنند.

آیه سؤال ـ (اصطلاح اصولی است) و مراد آیه: «**فاسئلوا اهل‌الذکر ان کنتم‌لاتعلمون**» میباشد ازاین آیه وجوب تفقه و سوال در مسائل‌دینی و حجیت‌خبر واحد را استفاده کنند (کفایه ج۲ ص ۹۵).

آیه کِتْمانـ (اصطلاح‌اصولی است) و مراد آیه «الذین یکتمون» میباشد که دلالت بر حرمت کتمان حق و امتناع از شهادت و حجیت خبر واحد دارد. (کفایه ج۲ ص ۹۸).

آیه نَفَر ـ (اصطلاح اصولی‌است) و مراد آیه «لولانَفَرَ من‌کل قومٍ طائفةٌ...» میباشد که مفید حجیت خبرواحد ووجوب تحصیل علم است.

ا ـ (اصطلاح ادبی).

۱ـ الف بطور مفرد (ا) بر دووجه است یکی آنکه حرف است که برای‌نداء قریب بکار برده‌میشود مانند «افاطم مهلا بعض‌هذاالتدلل» ومانند «اعلی‌قائم» ودیگر

الـف (ا) یـا همزه استفهـام وحقیقت استفهام طلب‌فهم‌باشد مانند «ازیدقائم».
باید دانست که الف اصل ادوات استفهام است و بدین‌جهت مختصاتی‌دارد ازجمله (ا) حذف‌آن‌در موردیکه‌قرینهٔ‌باشد جائز است چه‌آنکه مقدم بر «ام» شده‌باشد یا نه‌مانند «بدالی منهسامعصم حین‌جَمَّرت وکف خضیب زُیِّنَت ببنان. فوالله ماآدری وان‌کنت داریا. بسبع رمین‌الجمرام‌بثمان» که «ابسبع» بوده‌است وحرف (ا) استفهام آن حذف شده‌است که قبل از ام معادله است. ومانند «طربت وماشوقا الی‌البیض اطرب و لالعباً منی و ذوالشیب یلعب» که دراصل «اوذالشیب» بوده‌است ومقدم بر «ام» هم‌نیست.

۲ـ هم‌برای طلب‌تصوربکـارمیرود مانند «ازید قائم ام عمرو» که تصوریکی از دو را خواستار است و هم برای طلب تصدیق مانند «ازیدقائم» در صورتیکـه «هل» تنها برای طلب تصدیق است مانند «هل نضرب علیاً».

۳ـ هم‌داخل براثبات شود چنانکه گذشت و هم‌داخل‌بر نفی مانند «الم نشرح لك‌صدرك» ومانند«اولما‌اصابتکم مصیبة»

۴ـ دیگراز‌مختصات‌آن‌تمام‌التصدیر بودن است یعنی باید درصدر کلام‌باشد بطور تحقیق و از این جهت است‌که‌بعد از ام اضرابیه واقع نمیشود مانند «قام زیدام اقعد» برخلاف «هل» که‌گفته‌میشود هل‌قعد ودر جمله معطوفهٔ براو یافا یاثم مقدم بر عاطف شود مانند «اولم ینظرو ـ اولم یسیروا ...»

الف گاه از معنای استفهامی خود خارج شده و برای معانی دیگر آید از این قرار:

۱ـ تسویه که‌بعد از کلمهٔ «سواء، ماادری، ماابالی» واقـع میشود مـانند «سواء علیهم أستغفرت لهم ام‌لم‌تستغفر لهـم ـ و مـا ابالـی اقمت ام قعـدت» و بالجمله در موردی‌است که بجای مصدر نشیند.

۲ـ انکار ابطالی که مقتضی این معنی‌است که بعدآن غیر واقـع است و مدعی وقوع آن کاذب است مانند «اَفَاَصْفیکم رَبُّکم‌بالبنین ـواتخذوامن‌الملائکة اناثا ـ فـاستفتهم ألـربك البنات ولَهم البنون ـ اَفَسِحرٌ هذا ـ ایحب‌احدکم ان یاکل لحم أخیه میتا».

۳ـ انکار توبیخی که مقتضی این معنی است که‌مابعدآن واقع‌است و کنندهٔ آن ملوم‌است مانند «أتعبدون ما تنحتون ـ أغَیْرَالله‌تدعون ـ أإفکا آلهة‌دون‌الله تریدون ـأتاتون الذکران ـ أتأخذونه بهتانا».

۴ـ تقریر باین معنی که مخاطب را وادار براقرار و اعتراف کنی کـه ثبوت یا نفی آن نزداو معلوم است. مانند «اضربت زیداً ـ ازیداً ضـربت ـ آانتَ فعلت هذا».

۵ـ تهکم‌مانند «أصلواتك تامرك‌ان نترك مایعبد آباؤنا».

۶ـ امر مانند «أأسلمتم.ای‌اسلموا»

۷ـ تعجب‌مانند «ألم‌تَرَالی رَبِّك‌کیف مَدَّالظّل».

۸ـ استبطاء مانـند «الم یان‌للذین آمنوا».

۹ـ فعل امر از «و ای یای» بمعنی

«وعد» که‌امر آن میشود «ا» و بدین‌معنی حمل شده است این بیت:

«إنّ هندا المليحة الحسناء
وَاىَ مَنْ أَضْمَرَتْ لخل وفاء»

۱۰ــ علامت تأنیث در مقصور و ممدود مانند «موسی، عیسی، صحراء ــ طوبی».

۱۱ــ ضمیر تثنیه مانند «زیدان ــ رجلان».

۱۲ــ فاصل بین نون جمع مؤنث و تأکید مانند «یضربنان».

۱۳ــ الف متصل به منادای‌مستغاث مانند «وا اماه».

۱۴ــ همزه قطع و همزه وصل که در درج کلام ساقط میشود مانند «فاضرب بعصاك‌الحجر» و آن همزه فعل امر و همزه‌های اوائل افعال مزیدفیه می‌باشد مانند «استخرج ــ اکتسب و...».

یادآوری لازم آنکه آنچه در مورد «ا» گفته شد اعم‌است از همزه که قابل تحرك‌است یا الف که قابل تحرك نیست و دیگر آنکه حرف‌ندا هم «ا»میباشد و هم «آ» بمد. نهایت آ برای نداء بعید است نزد غیرسیبویه. (رجوع شود به معنی حرف الف و سیوطی ص ۲۰۹).

أئِمَّةُالأسماء ــ اسماء و صفات‌اصلیه ذات حق را ائمهٔ سبعه نامند که اسماء و صفات دیگر مترتب و متفرع بر آنهااست و عبارتند از حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، و کلام است (رسائل صدرا ص ۱۹٤).

در مصباح‌الانس ائمه اربعه راآرد و گوید: ائمه اربعه که امهات اسماء الوهیت‌اند عبارتند از: حیات، اراده و - قدرت (مصباح‌الانس ص ۲۳۵).

أئِمَّة سَبْعَه ــ اسماء و صفات‌اصلیهٔ مبدء المبادی و ذات‌حق‌تعالی راائمه سبعه مینامند که‌اسماء و صفات دیگر مترتب‌بر آنهااست و آنها عبارتند از: حیات، علم، قدرت، ارادت، سمع، بصرو کلام. «ولكل صفة من‌صفاتـه‌الاصلية التى هـى‌الائمة السبعة فى‌عرف اهل‌الله فروع و معاليل و شعب» و باین بیان معلوم میشود که‌این اصطلاح عرفانی است.

(رسائل ص ۱۹٤)

درمصباح‌الانس ائمه اربعه گوید، که حیات، علم، اراده وقدرت است.

(مصباح ص ۲۳۰)

أب ــ (اصطلاح‌ذوقی)کلمهٔاب، ابو، ابی در کلمات شیخ‌اشراق بکار رفته‌است و رمزی است از ذات‌حق و گاه عقل اول و گاه عقل دهم.

از تلویحات ص ۱۰۸

اباحَه ــ (این‌اصطلاح‌فقهی‌است)ودر لغت اظهار، اعلان و اذن است و بمعنی مباح گردانیدن است و در اصطلاح‌حکمی است که عاری از طلب باشد و تخییر بین فعل و ترك باشد که مکلف تواند انجام دهد یا انجام ندهد وفرق آن با تخییر آنکه در تخییر یکی‌از دوطرف فعل واجب باشد و در اباحـه هیچ‌یك‌واجب نباشد دیگر آنکه در اباحه جمع ممکن است برخلاف تخییر و بالجمله اباحـه مقابل حظر است. (ازدستور ج۱ ص۱٦ــ کشاف ج۱ ص ۱۲٦ ــ خزائن ص۱۳).

رجوع بمباح شود.

در کتاب معتقدالامامیه آمده‌است:

هرچیزی که انتفاع بسوی صحیح باشد و در وی مضرتی نباشد عاجلا و آجلا، آن برا اباحت‌است، زیراکه‌این صفت مباحست، اقدام‌کردن برآن حسن‌است؛ چنانکه هرچه در آن‌ضرری هست خالص از منفعت، قبیح‌است، و حرام اقدام‌کردن بر آن.

و انتفای مضرت عاجلا بنا یافتن طریق علم یا ظن‌بود بدان‌چیز، و چون طریق علم وظن نیابیم قطع‌کنیم به‌نفی ضرر عاجل.

و مضرت آجله عقابست، و انتفای آن بنایافتن بطریق سمع باشد، زیرا که اگر درآن مضرتی بودی آجلا خدای‌تعالی اعلام فرمودی، وچون برین دلیل نیابیم قطع‌کنیم برنفی مضرت.

رجوع‌شودبه‌معتقدالامامیه ص۱۷۰، ۱۷۱

إباحِیّهـ این اصطلاح عرفانی است، کسانیکه خودرا مقید بقیود و وظائف شریعت نمیدانند و گویند تقید باحکام شریعت از وظائف عوام‌الناس است نه‌اهل حقیقت اباحیه نامند.

(نفحات‌الانس ص ۱۲ کشاف ج۱ ص ۱۲۷)

اَباضِیَّهـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از فرق متکلمان است و ازجملهٔ خوارج‌است.

پیروان عبدالله‌بن اباض‌راگویندکه درایام مروان‌بن محمد خروج‌کرد وبدست عبدالله ابن محمدبن عطیه بقتل رسید.

گویند: عبدالله‌بن یحی‌الاباضی در همهٔ احوال واقوال باأو موافق بود.

ازجمله عقاید اینان آنکه، مخالفان خودرا کافر دانند نه‌مشرك و لکن نکاح با آنان‌روابود معذالك درهنگام‌جنگ، غنائم آنان‌را حلال‌دانند، درمورد مرتکبین‌کبائر گویند مؤمن نمی‌باشند و مشرك‌هم نمی‌باشند. چنانکه واصل‌بن عطا نیز بدین گفتار بود.

(ازملل ونحل شهرستانی ص ۶۲)

اباضیان چند گروهند. حفصیه، حارثیه، یزیدیه، رجوع شود به الفرق بین‌الفرق ص ۸۸

إباقـ (اصطلاح فقهی است) اباق بکسر همزه مخفی شدن و فرار کردن عبد است از مولایش از جهت سوء اخلاق و جز آن و آن عبد آبق را مؤبق گویند. (از کشاف ج ۱ ص ۹۰).

اِبْتِداءـ (اصطلاح ادبی). درلغت افتتاح است و درعرف اطلاقاتی چند دارد ۱. ذکر چیزی قبل از مقصود که ابتداء عرفی گویند. ۲. ابتداء حقیقی که‌نسبت بآنچه غیر اوست مقدم باشد. ۳. آنچه نسبت به‌برخی ازاموریکه ماسوای اوست مقدم باشد که ابتداء اضافی است بنابر این ابتداء بودن بسم‌الله حقیقی و تحمید اضافی است. ودراصطلاح نحویان تجرید اسم است از عوامل لفظی بمنظور آنکه اسناد داده شود بآن مسندی و بالجمله «جعل‌الاسم فی صدرالکلام» مانند «الله واحد» رجوع بمبدا شود.

دراصطلاح عروضیان رکن اول از

مصراع دوم بیتی‌را گویند (از دستور ج۱ ص ۲۲ـ کشاف ج۱ ص ۹۰).

اِبْتِداء بساکنـ (اصطلاح ادبی) است چون در تلفظ حروف عرب اعتماد بریکی از مخارج حروف لازم است بدین جهت هر حرفی که ساکن باشد بطور مستقل نتوان تلفظ کرد و این‌است معنی آنکه گویند ابتداء بساکن محال است. (ازدستور ج۱ ص ۱۸).

در تداول عامه ابتداء بساکن در موردی گویند که بدون مقدمات قبلی و سابقه، چیزی گفته شود یا امری خواسته شود.

اِبْتِدائِیـ (اصطلاح‌اهل‌معانی‌است) و عبارت از کلامی است که خالی از حکم باشد ومترددفیه نباشد وبعبارت‌دیگر کلامی که به‌شخص خالی الذهن القا شود چنانکه گوئی «زیدقائم» بکسی که قیام اورا نداند و شاك در آنهم نباشد (از کشاف ج۱ ص ۱۲۱).

اِبتدائِیّتـ (اصطلاح نحوی است) و اطلاق برجملهٔ شود که محلی از اعراب نداشته باشد وجملهٔ مستأنفه‌هم گویند و برجملهٔ که مبتدأ آن مقدر باشد نیز گویند. (ازکشاف ج۱ ص۱۲۱).

اَبْتَرِیّهـ (اصطلاح کلامی) ابتریه از فرق زیدیه است.

این فرقه پیرو دونفراند یکی حسن بن‌صالح‌بن حی و دیگر شخصی ملقب بابتر است. عقاید اینان بمانند عقاید سلیمانیه است.

رجوع شود به سلیمانیه و مختصر الفرق بین‌الفرق ص ۳۳

اِبْتِلاءـ در لغت آزمایش باشد ودر اصطلاح اهل شرع عبارت از خارق عادتی است که از متأله صادر شود. (از کشاف ج۱ ص ۱۷۶).

اَبْجَدـ (اصطلاح ادبی) حروف ابجدی همان حروف تهجی‌الف با اند که مطابق فصول خاص ترکیب یافته‌اند از این قرار. ابجد، هوز، حطی، کلمن، سعفص، قرشت، ثخذ، و ضظغ، وحساب ابجدی از این قرار است:

الف۱ ب۲ ج۳ د۴ ه۵ و۶ ز۷ ح۸ ط۹ ی۱۰ ك۲۰ ل۳۰ م۴۰ ن۵۰ س۶۰ ع۷۰ ف۸۰ ص۹۰ ق۱۰۰ ر۲۰۰ ش۳۰۰ ت۴۰۰ ث۵۰۰ خ۶۰۰ ف۷۰۰ ض۸۰۰ ظ۹۰۰ غ۱۰۰۰ .

حساب ابجدی‌را حساب جمل‌هم می‌گویند. (از دستور ج۱ ص ۱۶)

بهرحال در حروف ابجدی حروف الف و بارا درفصول معین تنظیم کرده‌اند و بنام ابجد یا حروف ابجد خوانده‌اند و ظاهراً اصل حروف الفه باهم ترتیب ابجدی داشته است. حروف لاتین‌هم از لحاظ ترتیب نزدیك به حروف ابجدی است، از همین جهت است که طلسمات و حسابات نجومی و تقویمی و احکام نجوم‌را که بابلیان و مصریان وضع کرده‌اند به‌حروف ابجدی است. در علم جَفْر و اُسْطُرْلابات از ترتیبات ابجدی استفاده میشود.

حروف هجا و مقطع اوائل سوره را اهل ذوق و عرفان بترتیب ابجدی تبدیل

باعداد میکنند و ازآن مطالب ذوقی بیرون میاورند ماده تاریخهارا شعرا با حسابات حروف ابجدی بنظم درمیاورند.

این حروف اگر بصورت مقطع ا، ب، ج، د نوشته شود ابجد صغیر و اگر بصورت پیوسته، ابجد کبیر گویند.

مولانا گوید:

ای تو نارسته ازین فانی رباط
توچه‌دانی صحو وسکر وانبساط
وربدانی نقلت از اب وجد است.
پیش‌تو این‌نامها چون‌ابجد است.
ابجد وهوز چه‌فاش است وپدید
برهمه طفلان ومعنی بس بعید.

اَبَدـ ابد یعنی همیشگی در طرف آینده و یا زمان غیر متناهی در جانب آینده و بعضی گویند: ابد عبارت از استمرار وجود در زمانهای مقدرهٔ غیر متناهی درجانب مستقبل است و مقابل ازل است.

(رسائل ملاصدرا ص۲۳۹. دستور ج۱ ص۲۷)

و درحاشیه دستور نقل از قطب‌ـ الدین آرد «الابد» الدهر والدّائم والقديم وَالْاَزَلِی. والفرق بین الابد والامد. أن الابد عبارة عن مدة الزمان التي ليس لها حد محدود ولايتقيد فلايقال ابداً كـذا و «الامد» مدة لها حد محدود اذا اطلق وقد ينحصرا فيقال امدكذا كما يقال زمان كذا.

(حاشیه دستور ج ۱ ص ۲۷)

نزد صوفیان ابد و ازل ازصفات الهی‌اند رفرق میان آن‌دو آنکه ازلیت‌را بدایتی نیست و ابدیت‌را نهایتی نیست واسطی‌گوید: ابدیت اشاره بترک انقطاع ومحو اوقات‌است درسرمد (لمع‌ص۳٦٤).

اَبَدُالْآبادِـ عبارت ازامتداد وجودی ابدشود.

اِبداعـ (اصطلاح فلسفی) عبارت از ایجاد شیء است بدون سبق مادت و مدت، مانند ایجاد حق تعالی عقول راکه آنهارا بدون سبق مادت و مدت آفریده است. (دستور ج۱ ص ۱۷)

و به‌تعریفی ابداع ایجاد شیء غیر مسبوق بعدم است، و مقابل آن صنع است که ایجاد مسبوق بعدم است. (شرح اشارات خواجه)

بالجمله هرموجودیکه مسبوق بماده و حرکت نباشد وجودش بر سبیل ابداع میباشد.

میرداماد گوید: ابداع عبارت از خروج از جوف عدم صریح بمتن وجود و ثبات درعالم دهر است.

و درجای دیگرگوید: ابداع عبارت از ایجاد شیء غیر مسبوق بمادت ومدت است.

صدرا دربیان ترتیب وجود و نظام آفرینش گوید: خدای متعال موجودات‌را بروجه ترتیب متنازل بوجود ابداعی از عقل شروع وبه‌هیولای اولی خاتمه داده است و برحسب مدارج و مراتب قرب و بعد بمبدءالمبادی جنبهٔ نقص و کمال وجودی آنها متفاوت است و هراندازه ازمبدأ فیض دورترشوند ازلحاظ وجودی ضعیف ونقص‌آنها زیادتراست وبرعکس هراندازه به مبدء اول نزدیک‌باشند کامل ترند و در مراتب نزول به هیولای اول

پایان یافته و در مراتب صعودی بعقل اول ختم میشوند.

(اسفارج۲ ص ۱۲۶، ۱۱۸، ۱۱۵)

والعبارة عن‌الابداع هی‌ان یکون صدور المعلول من مجرد جهة‌الفاعلیة بلا مشارکة حیثیة‌القابلیة. (مبدأ ومعاد ملا صدرا ص ۱٦٤)

اصل الابداع والایجاد جودالباری و رحمته و ایصال کل شیء الی کماله و منتهاه وتحریکه الی غایته ومنتهاه وابلاغ السافل الی العالی. (اسفار ج۲ ص۱۵۹)

اصل الابداع جودالباری و فیضه. (رسائل ص ٦٤)

والابداع هو تأییس مالیس بشیء. (رسائل ملاصدرا ص ۷۰ و ۱۸۷ و از اسفار ج۲ ص۱۷۲)

ولیس الابداع والانشاء ترکیباً ولا تالیفاً بل تأسیساً و اخراج من‌العدم الی الوجود. (اسفار ج۱ ص ۵۳)

شیخ‌الرئیس‌گوید: ابداع‌عبارت از تأییس شیء است ازلیس‌مطلق وشایسته‌ـ ترین موجودیکه مشمول عنوان مبدع است موجودی است‌که وجودش‌بلاواسطه مستند بعلت اول باشد. (شفا ج۲ ص ۵۲٦، ۵۲۷)

اخوان الصفا گویند: ابداع ایجاد شیء از لا شیء است وکلام خدا ابداع است که «ابدع به‌المبدعات». (اخوان جزء ٤ ص ۵۲)

ناصر خسرو گوید: ابداع صنع مبدع حق است و مر اورا گروهی از حکما امر گفتند و گروهی ارادت گفتند اندرین صنع مرمبدعات و مخلوقات‌را شرکتی نیست و آن‌یکی بود و دیگر نباشد مر اورا و پیش‌از آن چیزی نبود وسپس ازآن وجزء آن وآنچه ازآن اندر آن بود از بودنیها چیزی نباشد چنانکه خدای متعال همی گوید «وما امرنا الاواحدة کلمح بالبصر». (زادالمسافرین ص ۱۹۵)

بابا افضل گوید: و خاصیت ابداع آنست که ابداع را بوجود محلی موجود پیش‌از ابداع حاجت نبود که ابداع بوی رسد. (مصنفات رسالهٔ ۵ ص ۱۳۷)

صدرا گوید فاوّل ما ابدع‌الله تعالی ابدعه امراً عقلیاً حیاً عالماً. (رساله در اعتقاد حکما ص: ۲٦ و ازرسائل زکریای رازی ص ۲۳٦ و از مصباح‌الانس ص ٦۱)

لاهیجی گوید: اول فائض از حق تعالی عالم ابداع و مشیت و اراده است و ابداع ایجاد شیء است بی‌نمونه.

و درجای دیگر گوید: مراتب وجود مختلف است واعلی مرتبت آن بعد از وجود حق تعالی و وجود مطلق سرمدی عالم ابداع و مشیت و اراده است، و در حدیث رضوی است که مشیت و ابداع و اراده سه نامند که معنی آنها یکی‌است. (شرح نهج‌البلاغه‌لاهیجانی ص٤ـ۹،٤۵)

باید توجه داشت که کلمهٔ خلق بمعنای عام شامل ابداع میشود و آن اعم است ازابداع چنانکه درکلمات فلاسفه برنظام آفرینش بطور جملی اطلاق خلق شده است و درقرآن مجید نیز بدین معنی

اشاره شده است، و نیز چنانکه در محل خود بیاید تمام موجودات بوجود واحد ز نظام جملی خود مبدعذات حق‌اند نهایت برحسب ترتیب و نظام تفصیلی آفرینش اطلاق موجود ابداعی برعقول و مفارقات شده است، و برفلک الافلاک اطلاق جسم ابداعی شده است زیرا اولین موجود جسمانی که از مفارقات پدید آمده و مسبوق بمدت نبوده فلک‌الافلاک است. (از اسفار ج۱ ص ۱۵۲، ۲۵۷)

ــ (اصطلاح اهل عروض وبدیع) و آن باشد که در یک بیت از شعر یا یک قرینه از نثر چندین نوع از بدیع درج نمایند مثال از قرآن مجید:

وقیل یا أَرْض ابْلعی مائكِ ویا سماء اقلعی وغیض الماء و قضی الامر و استوت علی‌الجودی و قِیلَ بُعْداً للقوم الظالمین که دراین آیه طباق وجناس و استعاره و جزآن هست. معزی گوید:

جهان گشاده ثنای تورا چوتیر دهان
زمانه بسته رضای تورا چونیزه کمر
غبار موکب‌تو کرده چشم هامون کوز
صهیل‌مرکب‌تو کرده گوش‌گردون‌کر

که در بیت اول تناسب است میان جهان وزمانه وتضاد است درمیان گشاده وبسته وباز تناسب است میان تیر و نیزه ودهان وکمر وجزآن.

سعدی گوید:

لبان لعل‌تو باهرکه درحدیث آید
براستی که‌زچشمش بیوفتد مرجان

(از ابدع‌البدایع ص۱۶) رجوع به‌تضمین شود.

أَبْدال ــ به‌فتح ا (اصطلاح عرفانی است) جمع بدل، صاحب نفحات درمقام بیان آن‌گوید: زمین‌را هفت اقلیم است و هریک ازآن هفت‌اقلیم‌را یک‌تن ازبندگان خدا محافظت کند و آنهارا ابدال نامند. قیصری گوید: أبدال کسانی هستند که بواسطهٔ عاری شدن از قیود مادی و رفع حجاب ظلمت و ماده میتوانند باشکال و صور مختلف نمودار شوند، و آنان واصل به‌حق‌اند، وبالاخره رجال هفت‌گانه از اولیاءالله را ابدال گویند که مرتبت آنها دون مرتبت قطب است. (نفحات ص ۲۰ و شرح فصوص ص ۲۳)

وگفته‌اند: اربع من‌اخلاق الابدال استقصاء الورع و تصحیح الارادة وسلامة الصدر للخلق والنصیحة لهم (طبقات ص ۵۱).

محی‌الدین عربی گوید: من در حرم مکه با ایشان جمع شدم و برایشان سلام گفتم و ایشان برمن سلام گفتند و با ایشان سخن‌گفتم. (نفحات‌الانس ص۲۵).

قیصری گوید: بُدَلاء کسانی‌هستند که بواسطه عاری شدن از قیود مادی و رفع حجاب ظلمت ماده میتوانند باشکال و صورمختلف نمودار شوند وآنان واصل بحق‌اند و جزو روحانیات محض شده‌اند (شرح فصوص، ۳۳).

در دستورالعلماء آمده است که ابدال بفتح جمع بدل است ورجال هفت‌گانه از اولیا را ابدال گویند که مامور خلایق‌اند و آنها بمرتبت قطب نمی‌باشند و ابدال از این‌جهت گویند که هرگاه

یکی ازآنها فوت کند دیگری جانشین او شود و نیز اگـر از محلی بمحلی دیگـر بروند اجساد خودرا بدل خود گذارند (دستور ج ۱).

در زبدة الطریق آمده است که ابدال از اولیائند و درنهایت خفائند و کسی را از حال آنها خبر نیست.

ازکمال حال ایشان بی‌خبر باشدملك
وزسکوت نطق‌ایشان بی‌اثرباشدفلك

ابدال بکسـر همـزه (اصطلاح ادبی). بدل کردن چیزی به چیزی است و در اصطلاح صرف، قراردادن حـرفی است مکان حرف دیگر و حروفی که‌تبدیل بحروفی دیگر شوند بدین قراراند.

هرگاه الف بعداز ضمه واقع شده باشد تبدیل بواو شود مانند «ضورب» در ضارب و «قوتل» درمجهول قاتل وهرگاه «یاء» ساکنه بعداز ضمه واقع شود قلب بواو شود مانند «موقن و موسر» از ایقن و ایسر وهرگاه واویا یا متحرك باشند و ماقبل آنها مفتوح باشد قلب بالف شوند مانند (قال ـ شاع ـ باع ـ رمی) و دراین قاعده شرط است که حرکت اصلیه باشد. وهرگاه واو و یا دریك کلمه جمع شوند و یکی ازآن دومسبوق بسکون باشند واو قلب بیا شود مانند «طی‌میت و مرمی» کـه دراصل طوی، میوت و مرموی بوده است و هرگاه واو ساکنه بعداز کسره واقع شود قلب بیا شود مانند «میزان ـ میقات» از اصل وزن و وقت.

حرف علهٔ‌ساکنه که‌ماقبل آن‌مکسور باشد قلب بیاء شود مانـنـد «عصفـور. مصباح» که‌در تصغیر میشود (عصیفیر. مصیبیح».

هرگاه واویا یا درطرف و بعد از الف زائده واقع شوند قلب به‌همزه شوند مانند«کساء ـ سماء بناء ـ ظباء» از«کسای، سماو و بنای»».

حرف مد زائده در مفرد هرگاه بعد از الف فعالل و نحو آن واقع شود قلب به همزه‌شود مانند «عجائز، قلائد، صحائف» جمع عجوز. قلادة و صحیفه.

هرگاه فاءالفعل (باب افتعال) واو ویا یا باشد قلب بتاء شود مانند «اتصل، اتسر» از اصل وصل و یسر.

هرگاه تاء افتعل (تاء باب افتعال) بعد از دال یا ذال یا زای واقع شود آن تاء قلب به‌دال شود مانند «اذ دکر» از اصل اذتکر و ازتکر و رواباشد در اذدکر که ذال قلب بدال شود و بالعکس و گوئی «ادکر و اذکر»

هرگاه تاء افتعل (تاء باب افتعال) واقع شود بعد از صاد یا ضاد یا طاء یا ظاء آن تا در همه این صور قلب به طا شود مانند «اصطبر، اضطرب، اطـرد، اضطلم» از «اصتبر، اضترب، اطترد، و اظتلم» از صبر، طرد ظلم و ضرب.

و در مثل اظطلم روا باشد که ظاء قلب بطاء و طاء قلب بظاء شود مانـنـد «اطلم یا اظلم»

و بالجمله ابدال‌هم شامل اعلال شود چنانکه درقال هم ابدال است وهم اعلال ودرنقل حرکت اعلال هست وابدال

نیست و در ابدال حرف صحیح بحرف صحیح دیگر ابدال هست و اعلال نیست (از المنجد، دستور ج۱ ص ۲۸، کشاف ج۱ ص ۱۶۱، سیوطی ۲۴۵). رجوع بحروف ابدال شود.

و اشارت‌شدکه بفتح نزدعرفا جمع بدل‌است‌ورجال‌سبعه‌از اولیاءالله‌را گویند رجوع‌شودبفرهنگ مصطلحات‌عرفا تألیف نگارنده.

وباز ابدال‌بکسر نزدعروضیان‌قلب را گویند رجوع بقلب شود.

و نـزد محدثان تبدیل راوی یـا اسناد خبری براوی و اسنادی دیگر باشد (از کشاف ج۱ ص ۱۶۱).

إبدال مُسْنَدْالیهـ این اصطلاح اهل معانی‌است و مراد بدل آوردن از مسند الیه باشد (یا برای مسندالیه) مانـنـد «جاءالقوم کلهم وجائنی القوم اکثرهم» و «سلب زیدثوبه» که اول بدل کل از کل و دوم بدل تأکید وسوم بدل اشتمال است و بـرای زیادت تقـریر مسندالیه آورنـد. (از مختصرالمعـانی، ص ۳۸) رجوع شود به بدل.

أَبْدانِ اُخْرَوِیـ (اصطلاح فلسفی) در زیر عنوان کلمهٔ معاد و معاد جسمانی بیان خواهد شد که حشر اجساد باین‌معنی که انسان مادی جسمانی با همین جسد دنیوی که مرکب ازماده وصورت واخلاط اربعه بوده و در معرض تحول و تغییر و تبدل و تبدیل است و متمکن در مکان و واقع در زمان بوده و اورا عوارض و لواحق جسمیه و بالاخره محدود بحدود است محشور در آخرت باشد نزد اکثر فلاسفه مردود است، بلکه ارواح ونفوس انسانی در ابدان دیگری که‌آنهارا ابدان اخروی نامیده‌اند محشور میشوند، و میان ابدان دنیوی و اخروی فرقهائی گذارده‌اند از جمله:

۱ـ تمام اجساد و ابدان در آخرت صاحب روح و حیات میباشند درصورتیکه اجساد دنیوی بعضی ذو روح و حیاتند و بعضی دارای حیات و شعور نمیباشند.

۲ـ اجساد اخروی حی بالذات‌اند و ابدان و اجساد دنیوی‌را حیات‌عارض و زائد بر آنها است.

۳ـ اجساد و اجسام این عالم بر سبیل استعداد قابل نفوس‌اند ونفوس در آخرت فاعل برسبیل ایجاب‌اند.

۴ـ قوت در این عالم مقدم برفعل است زماناً و فعل مقدم بر قوت است ذاتاً و در آخرت قوت مقدم است برفعل ذاتاً و وجوداً.

۵ـ فعل دراین عالم اشرف از قوت است ازجهت آنکه غایت قوت است و در آخرت قوت اشرف از فعل است از جهت آنکه فاعل است.

۶ـ ابدان اخروی و اجرام آنها غیر متناهی‌اند برحسب اعداد تصورات نفوس و ادراکات آنها.

۷ـ ابدان اخـروی متوسط میـان تجرد وتجسم‌اند و اکثر لوازم وعوارض ابدان دنیوی‌را فاقدند.

(رساله عرشیه ضمیمه مشاعر ص ۱۲۵ـ ۱۲۶، ۱۵۲ـ۱۵۳)

ان‌الابدان الاخرویه متوسطة بین‌ـ

العالمین جامعة للتجرد و مسلوب عنها کثیر من لوازم هذه‌الابدان الدنیویه فان البدن الاخروی کظل لازم للروح وحکایة و مثال له بل‌هما متحدان فی‌الوجود بخلاف هذه الابدان الفاسدة وان الدار الاخرة و اشجارها وانهارها و غرفها و مساکنها والابدان التی فیها کلها صور ادراکیة وجودها عین مدرکیتها و محسوسیتها. (اسفار ج٤ ص١٤٧ و ازرسائل ص١٣٩)

اَبَدِیّـ (اصطلاح فلسفی) ابدی منسوب بابد بوده وعبارت از امری است که در ابد یافت شود «ما وجدفی‌الابد» وآنچه همیشگی بوده و فناناپذیر است و گفته‌اند که وجود برسه قسم است:

۱ـ ازلی ابدی.

۲ـ لاازلی ولاابدی قسم اول وجود حق وصفات اوست وقسم دوم وجود دنیا و مافیها است.

۳ـ ابدی غیر از ازلی وآن وجود آخرت است. (دستور ج۱ ص ٢٧ـ٢٨ و از رسائل ملا صدرا ص ٢٣٩)

اَبَدِیّاتـ عقول ونفوس مجرده را از جهت آنکه در معرض فنا وزوال وکون وفساد نمیباشند ابدیات نامیده‌اند که دائماً بالفعل‌اند. (شفا ج۲ ص ٢٧٨ و از دستور ج٤ ص ٢٨)

فلاسفه‌گویند: همهٔاحوال‌و نسبتهائی که‌در موجودات جهان هست در موجود اول وجود دارد و بنا براین موجودات عالم اجسام و عالم مجردات همه فیوضات ذات اولند نهایت پارهٔ از موجودات مانند مجردات را ابدی نامند و پارهٔ دیگر را کائنات فاسدات.

رجوع شود به تعلیقات فارابی در مجموعهٔ رسائل ص ١٦ چاپ هند ١٣٤٥

اَبَدِیُّ‌الظُّهورـ (اصطلاح نجومی است) و ستارگانی‌را گویند که همواره آشکارند در برابر ستارگانی که همواره پنهانند که‌ابدی الخفاء نامند وستارگانی که گاهی ظاهر شوند وگاهی غارب بوند. رجوع شود به طالع و غارب و ثوابت و سیارات و ستارگان...

اَبْرـ (اصطلاح عرفانی) ابر در اصطلاح اهل‌الله حجابی است که سبب فضول گردد و پرده عبودیت و ربوبیت است. ودراصطلاحات صوفیه است‌که: ابر حجابی است که سبب وصول شهود باشد بواسطهٔ کوشش و اجتهاد تا دلیل از آن گیرد وفیض‌را گویند:

مغربی گوید:

ابر فضلش چون بتابد برزمین ممکنات
آن زمین وآسمان را پر زماه و خور کند

شاعر گوید:

چندین هزار قطرهٔ دریای بیکران
افشاند ابر فیض براطراف کن‌فکان
ناگه در آن میانه یکی ابس موج زد
هم‌قطره‌گشت غرفه وهم‌کون وهم‌مکان
در ساخت قدم نُبود کون را اثر
دربحر قطره را نتوان یافتن نشان

مولانا گوید:

بی‌خودی بی‌ابریست ای‌نیکخواه
باشی اندر بیخودی چون قرص ماه
باز چون ابری بیاید رانده
رفت نور از مه خیالی مانده

از حجاب ابر نورش شد ضعیف
کم زماه نو شد آن بدر شریف
مه خیالی مینماید ز ابر و گرد
ابر تن ما را خیال اندیش کرد
لطف‌مه بنگر که‌این‌هم لطف‌او است.
که‌بگفت این ابرها مارا عدو است
مه فراغت دارد از ابر و غبار
بر فراز چرخ دارد او مدار
ابر مارا شد عدو و خصم جان
که کند مه ر زچشم ما نهان
ابر را تابی اگر هست از مه است
هرکه مه خواند ابر را او گمره است
نور مه بر ابر چون منزل شده است
روی تاریکش زمه مبدل شده است

ابراء- (اصطلاح فقهی است) و بری کردن و مبرا دانستن ذمه مدیون‌است ازدیون او و «هواسقاط مافی ذمةالغیر من‌الحق» است و چون اسقاط حق است و نقل ملك نیست قبول مدیون شرط نیست و ازایقاعات است (ازشرح لمعه ج۱ ص ۲۳۱. الفقه علی مذاهب الاربعة قسم معاملات ج۳ ص۱۲)

در کتاب کلیات حقوقی آمده است:
ابراء اسقاط حقی است که‌شخص بدیگری دارد و وقتی حق ساقط گردید دیگر برنمیگردد. بنا براین فسخ و اقاله در ابراء جاری نیست.

ابراء ایقاع است نه‌عقد پس‌حاجت بایجاب وقبول ندارد مگر وقتیکه بطریق صلح واقع شده باشد.
متعلق ابراء باید حق ثابت محققی باشد وشامل مابعد نخواهد شد (کلیات حقوقی ص ۲۲۷)

اَبْرار- (اصطلاح‌عرفانی واخلاقی)
ابراریعنی نیکان وخوبان وازاصطلاحات اخلاقی عرفانی است و عبارتند از متوسطان در سلوك و از بندگان خاص خدایند که مدارجی از سیر الی‌اللهٔ‌را طی کرده باشند.

و مقام ابرار یکی از مقامات قرب بحق است و ابرار جماعتی باشند که باصلاح بلاد وعباد مشغول وسعی ایشان برتکمیل خلق مقصور بود.
(اخلاق ناصری چاپ جدید ص ۱۶۰ و از شرح کلمات بابا طاهر ص۱۵۱)
درعرفان- ابرارعبارت‌از متوسطان در سلوك‌اند و ازبندگان خاص خدایند که مدارجی از سیر الی‌الله را طی کرده باشند و درقرآن مجید آمده است که «تو فنا مع‌الابرار ویشربون من‌کاس کان مزاجها کافوراً».

در حدیث است:
مشاهدةالابرار بین‌التجلی‌والاستار. (ازگلستان ص ۶۱)

اِبرازِ غَیرِحاصِل - (اصطلاح ادبی)
ابراز غیر حاصل در معرض حاصل از اصطلاحات اهل معانی بیان است و مراد این است‌که درصورتیکه اسباب ومقدمات امری حاصل باشد بطوریکه موجب قطع بحصول ذی‌المقدمات باشد آنرا مانند حاصل فرض کنند چنانکه درحال تهیه مقدمات اشتراء متاعی.
خریدار گوید «ان اشتریت کان کذا» که دلالت برقوت اسباب کند.

إبراهیْمِیَّه ـ (اصطلاح کلامی است). فرقه‌از متکلمانند و منسوب به ابراهیم‌بن ابویحیی الاسلمی است که از جملهٔ راویان احادیث است لکن او را مردی راستگو نمیدانند.
(ازمختصرالفرق‌بین‌الفرق ص۱۳۸)

أَبْرُوْـ (اصطلاح عرفانی) صفات از آن‌رو که حاجب ذاتست معبر بابرو میگردد‌و عالم وجود از آن جمال گیرد.

فروغی گوید:

فتاده تا نظرم برکمان ابروی تو
چه‌دیده‌ها که‌زهرگوشه‌درکمین‌منست

•

تادرآید زکمین ترک کمان ابروی من
سینهٔ نیست‌که آماجگه تیرش نیست
چشم وابروی کسی خون ترا ریخت بخاک
که سر تاجوران قابل شمشیرش نیست

•

زابرو وغمزه هردو جهان صید کرده‌ام
منگر بدانکه تیر وکمانم پدید نیست

وحشی گوید:

چنان محراب ابرو وانمودش
که‌دل میخواست آوردن سجودش

عراقی گوید:

بتم از غمزهٔ ابرو همه ریر وکمان سازد
بغمزه خون‌دل ریزد بابرو کارجان سازد
چودر دام سرزلفش همه‌عالم گرفتارست
چرا مژگان‌کندناوک چرا ابروکمان‌سازد

حافظ گوید:

خدا چوصورت ابروی دلگشای توبست
گشاد کارمن اندر کرشمه‌های توبست
مرا و مرغ چمن را ز دل ربود آرام
زمانه تا قصب نرگس قبای تو بست

إِبْرَةُ الْعَقْرَبـ (اصطلاح نجومی است). وعبارت از همان شوکة العقرب بود رجوع شود به شوله وصور ستارگان.

أَبْسَط مَوْجُوداتـ مراد از ابسط موجودات عقل اولست که‌نظر بموجودات دیگر غیر از ذات احدیت بسیط‌تر است ودر حقیقت ابسط مخلوقات است.
که‌گفته‌اند: النفس ومافوقهاالانیات صرفة و وجودات بحتة (رجوع شود بفرهنگ عقلی تالیف نگارنده درکلمهٔ عقل).

إِبْصارـ (اصطلاح فلسفی) بفتح جمع بصر و بکسر مصدر ابصر و به معنی دیدن است درچگونگی ابصار سه مذهب است ۱ـ مذهب ریا ضیان‌که‌گویند بواسطهٔ خروج شعاع‌ازچشم بشکلی‌مخروطی‌است‌که سرآن درمرکز بصر و قاعدهٔ آن برسطح مرئی قرار دارد حاصل میشود.

۲ـ مذهب اکثر حکما که گویند ابصار بواسطهٔ انطباع و انتقاش صورتی از مرئی دربصر حاصل‌میشود واین‌مذهب ارسطو و ابن‌سینا است.

۳ـ عدهٔ دیگر گویند ابصار در اثر تکیف هوای شفاف میان رائی و مرئی بکیفیت شعاعی دربصر حاصل میشود.
(دستور ج۱ ص ۱۹ـ۲۲)

شیخ اشراق گوید: ابصار بواسطهٔ اشراق حضوری نفس برجسم مستنیر حاصل میشود بشرط مقابلت مستنیر با

منیر و بالاخره بواسطهٔ شهود ومشاهدهٔ نفس صور خارجیه راکه قائم بماده‌اند حاصل میگردد.

صدرا هریك ازاین اقوال‌را مردود دانسته و گوید: ابصار بواسطهٔ انشاء نفس حاصل میگردد باینمعنی که‌بعد از حصول شرائط مخصوص صور معلقه را که‌قائم بانست وحاضر نزد آنست درعالم نفس انشاء میکند نه‌دراین عالم و بالجمله گوید نفس‌درمقام مقابلت بامستنیر صور مبصره را در غیر این عالم اختراع میکند و نسبت آن صور به نفس بقیام اتصالی است مانند صور عقلیة قائم بذات حق نه بحلول.

«وَالْاِبْصار عندناهی إنشاء النفس صورةمثالیة حاضرة عندنافی عالم‌التمثیل مجردة عن‌الماده الطبیعیة ونسبة النفس الیهانسبةالمنشیء للفعل‌الی ذلك‌الفعل».

(اسفار ج۳ ص ۹۷ و از ص ٥٤ و مشاعر ص ۱۳۲ واسفار ج٤ ص ٤٨).

وگوید: بهتر آنست که‌نام اضافهٔ اشراقی بآن داده شود زیراکه مضاف‌الیه درآن موجود بوجود نوری است مانند مضاف که وجود آن وجود نوری بالذات است و بالاخره نفس در موقع و مقام مقابلت با مستنیر صور مبصره را درغیر این عالم اختراع بیکند.

(اسفار ج۳ ص ٥٤ و ۹۷).

بابا افضل گوید: بینائی آنستکه رنگ‌را دریابد بقبول اثرش و مانند او شود بمیانجی هوا بی‌حرکت و زمان و بی‌انفعال واستحالت زمانی.

(مصنفات جزء دوم ص ۲٤)

خلاصهٔ نظر شیخ اشراق در باب ابصار که نتیجه‌گیری از آن در باب علم خدا میکند این استکه گوید: ابصار بانطباع صورت مرئی درچشم نمی‌باشد و بخروج شعاع‌هم نبود بنابراین بجز بمقابلهٔ مستنیر باچشم سالم به‌چیزدیگری نتواند باشد.

اما درباب صور متخیله و مثالهائی که در آینه‌ها دیده می‌شود وضع دیگری دارد.

حاصل مقابله درامربینائی بازگشت میکند بعدم حجاب بین باصر ومبصر و نزدیکی مفرط ازآن جهت مانع ابصار است که استنارت یا نوریت شرط برای مرئی بود پس در ابصار نور شرط بود یکی نور باصر و آن دیگر نور مبصر و مرئی و ازاین رواست که پلك چشم در هنگام غموض نتواند بواسطهٔ انوار خارجی مستنیر شود و نور چشم را هم آن‌گونه قوت نبود که‌آنرا روشن کند پس از جهت عدم استنارت خود دیده نمی‌شود و همین‌طور است هرگونه نزدیکی مفرط و دوری مفرط که از جهت قلت مقابلت در حکم حجاب بود و بنابراین مستنیر یا نور هراندازه نزدیك‌تر بود اولی بمشاهدت بود مادام که به‌حالت نور بودن یا مستنیر بودن باقی بود.

اِبْطالـ (اصطلاح فلسفی)اقامهٔ دلیل باشد که‌نتیجهٔآن بطلان‌چیزی است.

أَبْعادالْعَجْمِيَّه أَبْعادالْمُتَخَلِّدَة ـ

(اصطلاح فلسفی) مراد از ابعاد متحدده اطراف وحدود اشیاء است و از ابعاد حجمیه طول، عرض و عمق اجسام است رجوع شود به بعد و مکان.

اِبلیس (اصطلاح دینی و کلامی است) و این یکی از مسائلی است که برخی از فلاسفه مانند صدرالدین مورد بحث قرار داده‌اند. صدرا گوید: نفس رذیلهٔ هرانسانی شیطان اواست و بعبارت دیگر نفس انسان در مقام متابعت هوا و سلوك طریق وسواس و جحود و عتو و استکبار و اول کسیکه راه ضلالت و گمراهی را پیش گرفت و طغیان کرد که موجب طرد ورجم اوشد اورا خدای‌متعال شیطان نامید «وهو جوهرالنطقی الشریر الحاصل من‌عالم‌الملکوت النفسانی» و از جهت ظلمانیت ردیه شأن او اغوا وگمراه کردن است و بالجمله نفوس در بدو خلقت ممتزج از نور وظلمت‌اند و درشأن آنها است که‌در سبیل هدایت و راه خیر گام بردارند و هم در جهت ضلالت و وسوسه و اغواء.

(رسائل ملاصدرا ص ۳۰۹)

عرفا در تحت این کلمه تاویلاتی دارند که‌در کلمهٔ شیطانی توضیح داده شده است.

نسفی گوید: ازبهشت دوم سه کس بیرون آمد آدم، حوا وشیطان و از بهشت سوم شش‌کس بیرون آمد: آدم، حوا، شیطان، ابلیس طاووس و مار.

منظور وی از ابلیس قوهٔ واهمه است. (از انسان کامل ص ۳۰۱)

اِبنِ سَبِیْل ـ (اصطلاح فقهی) وآن کسی است که در راه مانده باشد و اورا مخارج رفتن بوطن مألوف نباشد و «هوالمنقطع به‌فی غیر بلده ولایمنع غناه فی‌بلده» چنین شخص یکی از مستحقین زکات باشد (ازشرح لمعه ج۱ ص ۱۰۹) رجوع شود به مستحقین زکواة.

اِبْنِ لَبُوْن ـ شتر سه یا دوساله است رجوع شود به زکات و انعام ثلثه.

اَبْواب ـ (اصطلاح عرفانی) در منازل‌السائرین درتوضیح مقامات سالکان طریق الی‌الله آمده‌است‌که: سالکان طریق حق در حالات مختلف‌اند، هریك‌را بدایتی است که اولین درجت سیر اوست و او را ناچار بابی باشد که ازآن باب وارد شود که‌دومین رتبت سلوك‌است وموقعیکه وارد شد نیازمند به‌معامله ایست که لایق بحال اوست و مناسب باآن مرتب ازسلوك است و درجه و رتبهٔ سوم است.

بعداز معامله با مولای خود متخلق شود باخلاق محموده وآن چهارمین مرتبت سلوك است و بعد از این مرتبت خودرا مهیاکند که به‌بهترین‌اوصاف ونیکوترین اخلاق متخلق شودکه ثمرهٔ معامله است و دراین مرحله ناگزیر است‌که اصولی را رعایت کند که مبنی واساس سلوك او باشد واین پنجمین رتبت و درجه است.

در جریان کار وطی طریق، در مهالك و شدائدی واقع خواهد شد که مرتبهٔ او دیه و مرحله ششم است و بعد احوالات مختلفی بر او عارض شود که هفتمین مرتبت است.

بعد ازین مرتبت، مرحله همت است وجمع است و جمع بعد از فرق‌است که متصف بصفات ممتازهٔ بشری گردیده قدم در مرتبت هشتم گذارد.

در رتبت و درجهٔ بعد، از نفس خود غافل شده وبرب و خدای‌خود مشغول گردد و در تصرفات و حرکات و سکنات نظر او بسوی حق باشد واین نهمین درجه و رتبت سلوك است و بعدازاین رتبت مرحله نهایت است و رسیدن بغایت که مقام دهم و رتبت و مرحله وصول است (رجوع شود به‌مصباح‌الانس ص ۱۹).

وبعد ازین بیان، مقامات اهل‌الله را در سیر الی‌الله بده قسمت اصلی تقسیم کرده و هر یك‌را نیز بده قسمت دیگر منقسم کرده است بدین طریق:

الف‌ـ بدایات که‌عبارتنداز: یقظه، توبه، محاسبت، انابت، تفکر، تذکر، اعتصام، فرار، ریاضت، سماع.

بـ ابواب که عبارتند از: حزن، خوف، اشفاق، خشوع، اخبات، زهد، ورع، تبتل، رجاء، رغبت.

جـ معاملات‌که عبارتنداز: رعایت، مراقبت، حرمت، اخلاص، تهذیب، استقامت توکل، تفویض، ثقت و تسلیم.

دـ اخلاق که عبارتند از: صبر، رضاء، شکر، حیاء، صدق، ایثار، خلق، تواضع، فتوت وانبساط.

هـ اصول که عبارتند از: قصد، عزم، اراده، ادب، یقین، انس، ذکر فقر، غنی ومراد.

وـ اودیه که عبارتند از: احسان، علم، حکمت، بصیرت، فراست، تعظیم، الهام، سکینت، طمأنینت وهمت.

زـ احوال که عبارتند از: محبت، غیرت، شوق، قلق وعطش، وجد، دهش، هیمان، برق و ذوق.

حـ ولایت که عبارتند از: لحظه، وقت، صفا، سرور، سر، نفس، غربت، غرق، غیبت و تمکین.

طـ حقایق‌که عبارتنداز: مکاشفه، مشاهده، معاینه، حیات، قبض، بسط، سکر، صحو، اتصال، انفصال.

یـ نهایات که‌عبارتنداز: معرفت، فنا، بقا، تحقیق، تلبیس، وجود، تجرید، تفرید، جمع و توحید.

توضیح‌آنکه نفوس‌بشری‌را درمقام ایقاظ از خواب غفلت در طی مدارج کمالات تشبه بذات احدیت و نجات از عالم سفلی و سیر مدارج علیا، سه امر مهم لازم و ضروری است و رعایت آنها واجب است.

اولین‌آنها شروع‌درسیر واستخلاص از عادات دنیه دنیویه ولذات شهوانیه و طبایع مهلکه بواسطه ملازمت بر اوامر الهی و ترك محرمات نامتناهی درتمام حرکات وسکنات خود قولا و فعلا و این قسم متعلق باسلام‌است، دومین‌آنها ورود نفس است از جهت باطن در غربت‌معنوی و انفصال از محل و مقر مأنوس طبیعی خود واعراض از شوائب ومشاهده‌طبیعت و اتصال باحکام وحدت مطلق باطنیه که عبارت از اخلاق ملکی روحانی باشد و این قسم متعلق بایمان است.

سومین آنها ورود نفس از جهت سر خود برمشاهدهٔ که جالب و جاذب بمین توحید است بطریق فنا از احکام و حجب وقیود طاری وظلمات مادی بواسطهٔ تلبس باحکام مراتب و این قسم متعلق به احسان است.

و اما در مقام شروع سیر وطی مراحل سلوك و مدارج کمالات معنوی، مقاماتی را طی کند که سه قسمت کلی اساسی است وهریك از آنها متضمن امور کلیه است که بمقامات نامیده شده است لاقامة النفس فی‌کل منها، زیرا که‌نفس‌را سه وجه است یکی وجه او بقوای خوداز‌جهت تدبیر بر بدن وجلب منافع عاجل وآجل بر نحو احسن و نیکو، برونق تربیت مطهره که این وجه را بدایات گویند ازجهت بدایت و شروع در سیر.

دوم وجه او بذات خود بواسطهٔ تعدیل صفات است وتسکین حدت وثبات او در شریعت و این وجه باب دخول او است از ظاهر بباطن و ذهول او است از شریعت بطریقت که قسم ابواب خوانده شده است، و وجه سوم وجه او است بباطن خود یعنی روح و سر ربانی و استمداد از اسرار صمدانی و فیوضات ذات لایزال از ازالهٔ حجب مادی‌که این وجه را معاملات نامند.

ملاك واصول مقامات همین سه‌است و باقی متممات‌اند وما هریك از این‌کلمات و اصطلاحات را درمحل خود شرح دهیم. بعید نیست که این اصطلاح مأخوذ از این آیه شریفه باشد: ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر وفجرنا الارض عیوناً فالتقی الماء علی امرقدقدر وحملناه‌علی ذات‌الواح و دسر

بعضی ازترکیبات عرفانی آن :

أَبْواب تَفَضُّلـ ازجمله مکارم‌اخلاق است. رجوع باحسان شود.

أَبْواب تَقَرُّبـ رجوع به‌تقرب شود.

أَبْواب طاعاتـ رجوع بطاعات‌شود.

أَبْوابِ مُکاشَفَتـ رجوع به‌مکاشفت شود.

أَبْوابِ‌هِدایَتـ رجوع به‌هدایت‌شود.

أَبْـوابِ غُـرَفات نُـوْرـ یکی از اصطلاحات شیخ اشراق است که قهراً از ترکیبات مذکور درتحت عنوان ابواب است:

شهاب‌الدین سهروردی برای اهل سیر وسلوك پانزده نور برشمرده است که وارد بردل سلاك طریق شوند و منبع آنهارا ابواب غرفات نور نامیده است و و این پانزده نور است که بر دلهـای صافی طالب حق وارد شده متدرجاً آنها را بمقام کن میرساند.

در حقیقت پانزده نور است‌که از آنها تعبیر به‌غرفه‌های نور شده است. وابواب‌آنها هنگامی مفتوح‌گردد که‌دلهای مستعد وصافی آمادهٔ پذیرای آنها باشد و آن انوار عبارتند از:

۱ـ نوری که‌براهل بدایت وارد شود، بدرخشد و خوشایند بود.

۲ــ بارقة که بزرگ‌تر ازنخست باشد و ویژهٔ اهل بدایات باشد ولکن هولناك بود و بدنبال آن آوازی رعدآسا شنیده بشود.

۳ــ نوری‌که ورود آن بمانند ورود آب گرم برسر نماید.

٤ــ نوری که‌با قهاریت وارد شود و مدتی استوار ماند و تخدیری ویژه در دماغ پدید آرد.

۵ــ نوری که بی‌نهایت خوشایند بود ومانند برق نبود وبدنبال آن بهجت و سرور آید.

٦ــ نور سوزانی که ناشی از قوت و قدرت عزت بود که‌گاه بود که از راه شنیدن طبلها حاصل آید.

۷ــ نوری شدیداللمعان و درخشان و رباینده که باچشم دیده‌شود و روشن‌تر از آفتاب بود وسخت لذت‌آور بود.

۸ــ نور درخشنده که در نهایت لذت بود وچنان نماید که آویخته بموی سر بود و زمانی دراز استوار بود.

۹ــ نوری فیاض و باپنجهٔ مثالی چنان نماید که موی سر را برگیرد و برکشد آن‌سان که‌صاحب آن‌را رنجی‌شدید حاصل آید، رنجی توام‌با لذت.

۱۰ــ نوری قوی باپنجهٔ مثالی که چنان نماید که گویا متمکن درماغ بود.

۱۱ــ نوری کـه بواسطهٔ نفس و روح برتمام اجزاء روح نفسانی تابش کند و چنان احساس گردد که کالبدرا بعنوان زره‌خود برگرفته وارد درآن‌گردد.

۱۲ــ نوری که نخست در نهایت صولت و قدرت بود و درهنگـام ورود چنان احساس شود که گویا چیزی منهدم میشود.

۱۳ــ نوری از انـوار سانحـه که بالفور نفس انسان را برباید و درخلسهٔ بود.

۱٤ــ نوری‌که هنگام ورود، صاحب آن احساس سنگینی نماید.

۱۵ــ نوری‌که بانیروی خود کالبد را به‌جنبش آرد آن‌سان که گویا تمـام بندهای و مفاصل کالبد صاحب‌آن گسسته گردد. (رجوع‌شود به‌حکمة‌الاشـراق ص ۲۵۲، ۲۵٤)

أبوابِ ثُلاثِیّ و رُباعِیّــ (اصطلاح ادبی) هرفعلی یا ثلاثی است یا رباعی و هریك از آنها یا مجردند یا مزیدفیه زیرا اگر باقی برحروف اصلیه خـود باشند مجردند و اگـر یك یا دو یا سه‌حـرف بحروف اصلیه آنها افزوده شده باشد مزیدفیه نامند و هریك از این چهارقسم یاسالمند وصحیح یعنی بجـای یکی از حروف اصلی آنها حرف عله و همزه و تشدید نیست ویا غیـر سالم‌اند و غیر صحیح ویامضاعف‌اند ویامهموز یا معتل. رجوع بهریك ازاین اصطلاحات شود.

فعل ثلاثی مجرد را سه بناست فعل مفتـوح‌العین وفعل مکسورالعین و فعل مضموم‌العین وبدیهی است که‌با هریك از این افعال که ماضی هستند مضارعی نیز استعمال میشود.

مضارع فعل‌های ماضی که مفتوح‌ــ العین است سه نوع است ۱ــ آنکه فعل

مضارع آن مانند ماضی آن مفتوح العین باشد مانند «منع یمنع» ۲ـ آنکه مضارع آن برخلاف ماضی مکسور العین باشد مانند «ضرب یضرب» ۳ـ آنکه مضارع آن بر خلاف ماضی مضموم العین باشد مانند «نصر ینصر».

مضارع فعلهای ماضی مکسور العین دو صورت دارد ۱ـ آنکه عین الفعل آن مانند ماضی مکسور العین باشد مانند «حسب یحسب» ۲ـ آنکه مضارع آن بر خلاف ماضی مفتوح العین باشد مانند «علم یعلم»

مضارع فعلهای ماضی مضموم العین تنها مضموم العین اند مانند «شرف یشرف».

و بافعل ماضی مجرد رباعی یك نوع مضارع بکار برده میشود و اصولا فعل رباعی مجرد را یك بنا و یك باب است مانند «دحرج یدحرج» این است هفت باب ثلاثی ورباعی مجرد (از شرح تصریف ص ۷۱ـ۷۳).

أبوابِ ثُلاثِیّ و رُباعِیّ مَزِیْد ـ (اصطلاح ادبی) افعال ثلاثی مزید فیه بر سه قسم اند ۱ـ آنکه یك حرف بحروف اصلی آنها اضافه شده باشد ۲ـ آنکه دو حرف افزوده شده باشد ۳ـ آنکه سه حرف زیاد شده باشد.

معمولا حروفی که در کلمات (فعل و اسم) عربی زیادت واقع میشوند و آنها راحروف زوائد گویند حروف «سئلتمونیها» میباشد:

الف ـ افعال ثلاثی مزید که یك حرف درآنها از حروف زیاده باشد یعنی افعالیکه ماضی آنها چهار حرف است سه باب اند ۱ـ باب افعال بزیادت همزه در اول مانند «اکرم یکرم اکرام» همزه باب افعال اغلب برای متعدی کردن است که فعل لازم را اگر بباب افعال برند متعدی شود. وگاه برای صیرورة فعل باشد بمصدر خود مانند «اصبحنا ای دخلنا فی الصبح» ومانند «اغدالبعیر ای صار ذاغدة» وگاه برای وجود چیزی برصفتی باشد مانند «احمدته. ای وجدته محموداً» وگاه برای سلب است مانند «عجمت الکتاب ای ازلت عجمته» وگاه برای زیادت در معنی باشد مانند «شغلته واشغلته».

ب ـ باب تفعیل که باتکریر عین ـ الفعل باشد مانند «فرح یفرح تفریحا» این باب اغلب برای تکثیر است درفعل مانند طوفت وجولت وگاه برای تکثیر درفاعل مانند «موتت الابال» و گاه برای تکثیر مفعول است مانند «غلقت الابواب» و گاه برای نسبت مفعول است باصل فعل مانند «فسقته. ای نسبته الی الفسق» وگاه برای تعدیه فعل است مانند «فرحته» وگاه برای سلب است مانند «جلدت البعیر. ای ازلت جلده».

۳ـ باب مفاعله که با زیاد شدن الف بعد از فاءالفعل درست میشود مانند «قاتل یقاتل مقاتلة» اصل این باب برای بین اثنین است مانند «ضارب زید عمرواً» وگاه برای تکثیر است چنانکه فعل (باب تفعیل) مانند «ضاعفته» وگاه بمعنی افعل (باب افعال) است مانند «عافاك الله بمعنی اعفاك الله» وگاه بمعنی فعل (ثلاثی مجرد)

است مانند «دافع بمعنی دفع».

ب- افعالیکه دوحرف در آنها زیاد شده باشد یعنی ماضی آنها پنج حرف باشد وآن پنج باب است.

۱- باب تَفَعُّل بزیادت تاء دراول آن وتکرار عین‌الفعل مانند «تَکَسَّرَ یَتَکَسَّرُ تَکَسُّراً» وآن برای مطاوعهٔ فعل (باب تفعیل) است مانند «کسرته فتکسر» و مطاوعه عبارت از حصول اثر است در موقع تعلق فعل متعدی بمفعولش و گاه برای تکلف آمده است مانند «تحلم ای تکلف‌الحلم» وجزآن.

۲- باب تفاعل بزیادت تاء و الف مانند «تَباعَدَ یَتَباعَدُ تَباعُداً» وآن نیز بین اثنین و دونفر است و گاه برای مطاوعه فاعل بود مانند «باعدته فتباعد» و گاه برای تکلف است مانند «تجاهل ای‌اظهر الجهل من نفسه والحال‌انه منتف عنه».

۳- باب انفعال بزیادت همزه و نون در اول مانند «اِنقطع‌یَنْقَطع اِنقطاعاً» و آن برای مطاوعه فعل (ثلاثی مجرد) است مانند «قَطَعْتُه فَانْقَطَعَ».

۴- باب افتعال بزیادت همزه و تاء مانند «اِجْتَمَعَ یَجْتَمِعُ اِجتِماعاً» و آن نیز برای مطاوعه فعل است مانند «جمعته فاجتمع» وبرای‌اتخاذاست‌مانند «اختبرای اخذالخبر».

و گاه برای زیاده در مبالغه باشد مانند «اِکْتَسَبَ. ای بالغ فِیْ‌الْکَسْبِ».

۵- باب‌افعلال بزیادت‌همزه‌در اول و تکرار لام الفعل اول یا دوم مانند «اِحْمَرَّ یَحْمَرُّ اِحْمِراراً».

این باب همیشه برای مبالغه است و همواره لازم است و مختص بالوان و عیوب است.

ج- افعالیکه‌درماضی آنها سه‌حرف زیادت شده باشد و آن ۲ فعل است ۱ باب استفعال بزیادت همزه و سین و تا مانند «استخرج یستخرج استخراجاً» و آن‌برای طلب فعل‌باشد مانند «اِسْتَخْرَجْتُهُ ای‌طَلَبْتُ خُرُوْجَهُ» و گاه برای رسیدن چیزی به صفتی باشد مانند «استعظمته‌ای وجدته عظیماً» وگاه برای تحول باشد یعنی‌حالی بحالی شدن مانند «استحجرالطین ای‌تحول الی‌الحجریة».

۲- باب اِفعیلال بزیادت همزه و یا در مصدر و واو در فعل و تکرار فاءالفعل یا عین‌الفعل مانند «اِعشَوْ شَبَ‌الْاَرْضُ اِعشِیْشاباً. ای کَثُرَعُشْبُهاه» و آن برای مبالغه باشد و یا افعلال بزیادت همزه و دو حرف بعد از فاءالفعل مثلا دراِجلَوَّزَ همزه و دو واو اضافه شده است مانند «اِجْلَوَّزَ یَجْلَوِّزُ اِجلِوّازاً».

ومانند افعنلال بزیادت همزه و نون و یکی از دو لام مانند «اِقْعَنْسَسَ یَقْعَنْسِسُ اِقْعِنْساساً» (ای خلف ورجع) و ملحقات دیگر.

امار باعی‌مزیدراسه باب‌است ۱- باب تفعلل بزیادت تا مانند «تدحرج یتدحرج تدحرجاً» ۲- افعنلال بزیادت همزه و نون مانند «احرنجم یحرنجم احرنجاماً»۳-باب افعلال بزیادت همزه و لام مانند «اِقْشَعَرَّ یَقْشَعِرُّ اِقْشِعْراراً».

(ازشرح تصریف ص ۷۵-۷۳)

أَبْوالِ نَجِسَه (اصطلاح فقهی است) بول‌انسان وحیوانات غیرماکول راگویند. (ازشرح لمعه ج۲ص۲۳۷).

أَبُوسَيْف (اصطلاح نجومی است) ویکی از صور کواکب جنوبی بود. رجوع به صور کواکب شود.

إبْهام (اصطلاح ادبی واصولی) ابهام مبهم و نامعلوم بودن است و کلام وجمله مبهم آن باشد که محتمل الجهات باشد و نیاز به مبینی داشته باشد چنانکه مجمل ودراصطلاح بدیع متحمل الضدین وذووجهین باشدکه‌گوینده سخنی گوید که‌احتمال دومعنی متقابل دراوررود چنانکه دراین آیت «انا اوایاکم لعلی‌هدی اوفی ظلال‌مبین».

•

از ما و تو یك كدام ناچار
بی مهر ووفاست یا تویا من
(از ابدع‌البدایع ص ۱۶)

إتّحاد ـ (اصطلاح‌عرفانی) عبارت از شهود وجود واحد مطلق است از جهت آنکه تمام اشیاء موجودند بوجود واحد و فی‌نفسه معدومند.

در اصطلاحات صوفیه است‌که‌اتحاد شهود وجود واحدمطلق است ازحیث آنکه مجموع اشیاء موجودند بذات‌حق، باین معنی‌که همه بحق موجود و به‌خودمعدومند.
که ما به‌توقائم چو توقائم بذات، وما زالت ایاها وایای‌لم تزل ولافرق بل‌ذاتی لذاتی احبت ولیس معی فی‌الملك شیئی سوای والمعیة لم تخطر علی‌المعیة.

درمصباح‌الانس آمده‌است که‌هرگاه حق‌تعالی بخواهد که از باب عنایت ازلی ولطف لم‌یزلی خود، حقایق اشیا رابریکی از بندگان خود آشکار کند بدان‌نحو که‌در علم اوست او را بواسطه طی مدارج کمالات معنوی و توفیق عروج و معراج روحانی جذب‌کند ونفس او از بدن مادی وقیود وعوارض طبیعی واز زندان ماده، منسلخ گرددومدارج علیارا طی‌ودرنفوس مجرده وعقول سیر کرده ومدارج مختلف آنها را گذرانده واز طبقهٔ به‌طبقه بالاتر عروج کند ومتحد می‌شود باهر عقلی و نفسی بنحو اتحاد خاص که مفید انسلاخ او از احکام جزئی امکانی باشد در هر مقامی تا آنکه متحد شود به نفس الهی و بالاخره بعقل اول که دراین مقام منسلخ می‌گردد از تمام لوازم وعوارض ماهیت خودازجهت امکانات نسبی غیرازیك حکم که‌آن امکان ذاتی او باشد وبدین ترتیب میان اووذات‌احدیت‌مناسبتی‌حاصل‌میگردد وقرب حقیقی‌محقق میشودکه اولین مرتبهٔ وصل‌است، ودراین مقام می‌تواند از ذات حق تعالی بلاواسطه کسب فیض نماید چنانکه شأن عقل اوست و اونیز ازحجب مادی‌وقیود طبیعی‌منسلخ‌گردیده وبمعراج روحانی مدارج ممکنه عالیه راطی‌وبکمال عقل اول رسیده ودرآن قرار گرفته و بمقامی رسد که فرمودند : «لی مع‌الله وقت لایسعنی‌فیه ملك‌مقرب ولانبی‌مرسل». والنینیت و دوئیت‌برخیزدودرمرتبهٔ بقاء بعد ازفنا وصحوبعدازمحو غیریت برداشته شود (مصباح‌الانس ص۱۹).

مولوی گوید:

چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد
موسی با موسی در جنگ شد
چون به‌بیرنگی رسی‌کان داشتی
موسی و فرعون کردند آشتی
ای‌عجب این‌رنگ‌زبی‌رنگ‌خاست
رنگ‌بابیرنگ‌چون درجنگ‌خاست

ودر مقام تنزلات مادی وقیود و عوارض جسمانی دوئیت‌برقرار و جنگ وجدال نمودار وخواب غفلت ومقتضیات شهوت درمقام‌تدافع وتمانع‌وتقابل‌برآید.

چون گل از خارست خار ازگل چرا
هر دو اندر جنگ واندر ماجرا

که‌حکمت بالغهٔ الهی جنگ وستیز میان آنها را ایجاب کند لیهلك من‌هلك عن‌بینة (کشاف ص ۱۶۶۸).

مولوی گوید:

یا نه‌جنگ است این برای حکمت است
همچو جنگ خر فروشان صنعت است
یا نه‌اینست ونه آن حیوانی است
گنج باید جست این ویرانی است

و دراین کشمکش و جنگ وستیزه و تنازع وتدافع کسانیکه مستعد سعادات ابدی‌شدند راه خودرا دریابند و بمقصد اعلی رسند وبذات اوتشبه پیدا کنند و درمقام تصفیهٔ دل وتزکیه ذات بمقام قاب قوسین اودانی برسند و دربحروحدت‌غرق گردند و با ذات احدیت متحد شوند.

بیا دربحر دریاشو، رهاکن‌این‌من ومارا
که تا دریانگردی توندانی عین دریارا

وهمواره دربحر توحید غوطه‌ور شده ودر دل جانان طلب جانان کنند وآنچه خود دارند ازبیگانه تمناکنند وحیرتی‌برحیرت آنها افزوده گردد.

ماغرقهٔ دریای محیطیم چوماهی
مارا توبدست‌آور و میجو خبرما

وعین دریا شوند وخبر ندارند که دریا چیست ودر دریای‌وجود شناور شوند و عطشان باشند وهیچگاه بکرانهٔ دریا نرسند.

عین دریائیم‌و دریا عین ما
عین‌ما از عین ما جوئیم ما
نیست ما را ابتداء و انتها
تا ابد خودرا بحق پوئیم ما
ما و او باهم یکانه گشته‌ایم
بی دوئیم و ما وتو اوئیم ما

و از مرتبه فرقی به‌مرتبت جمعی نائل ومشخصات ومعینات وخودی برخیزد واتحاد حقیقی حاصل گردد تاآنکه امواج دریای وجود اورا بسرحد منزل مقصود برساند.[۱]

و ازتوحید تاباتحاد راه بسیاراست
اگرموجت‌ازآن‌دریا درین‌صحراکشدروزی
چنانت غرقه‌گرداند که‌تاری یاد صحرا را
و از اتحاد تا بوحدت‌هم راه‌بسیار است و وحدت است که‌مقصد سالکان ومقصود روندگان است (انسان کامل ص ٤٤).

و در ذات لایزال احدیت چنان محو و نابود گردد که خودرا گم کرده و از نفس‌خود بی‌خبر شود.

گوهری کزصدف کون ومکان بیرون بود
طلب از گمشدگان لب دریا میکرد
بی‌دلی درهمه احوال خدا باوی بود
او نمیدیدش و از دور خدایا میکرد

*

بامن‌است آنکس که‌بودم طالب او بامنست
هم‌تنم‌را جان‌شیرین‌است وهم‌جان‌را تنست
از برای او همی کردم کنار از ما ومن
باز دیدم آخر الامرش که او ما و منست

و بالجمله‌همهٔ‌عالم‌وآدم‌رشحهٔ‌ازفیض خوداند که درجهان حس متفرق نمایند پس این تفرق و تشتت در عالم صورت است و نه درعالم معنی که فرمود لانفرق بین احد من رسله.

مولانا درمقام بیان اتحاد ادیان و انبیا واینکه همه‌موجودات درمعنی وحدت دارند گوید:

ده‌چراغ ار حاضر آری در میان
هریکی باشد بصورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی
چون بنورش روی آری بیشکی
اطلب المعنی من الفرقان و قل
لا نفرق بین آحادالرسل
گر تو صد سیب وصد آبی بشمری
صد نماند یك شود چون بفشری
در معانی قسمت و اعداد نیست.
در معانی تجزیه و افراد نیست
اتحاد یار با یاران خوشست
پای معنی گیر صورت سرکش است.
صورت سرکش گدازان کن برنج
تا به‌بینی زیر آن وحدت به‌گنج
یك گهر بودیم همچو آفتاب
بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون بصورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایهای کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق
تا رود فرق از میان این فریق.
شرح این را گفتمی من از مری
لیك ترسم تا بلغزد خاطری.
نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز
گر نداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس بی اسپر میا
کز بریدن تیغ را نبود حیا
زین سبب من تیغ کردم در غلاف
تا که کژخوانی نخواند برخلاف

إتّحادِ أَمْرٍ عَيْنِي بامَفْهُومِ إِعْتِبارِیـ یعنی اتحاد وجود با ماهیت. رجوع شود باصالت وجود. (اسفار ج۱ ص ۶۰)

إتّحاد بِالْعَرَضـ اتحاد میان جنس و فصل‌را اتحاد بالعرض گویند.

إتّحاد حِسّ‌وَمَحْسُوسـ درزیرعنوان اتحاد عاقل ومعقول بیان خواهد شد که درباب معرفت نه‌تنها عاقل ومعقول متحد میشوند بلکه حاس وحس ومحسوس و مدرك نیز یکی شوند.

اخوان الصفا آرند: إنَّ‌الحس هو تغییر مَزاج تلك الحواس عند مُباشَرَةِ المحسوسات لها و إنَّ الاحساس هو شُعُوْر القوی الحساسة بِتَغَيُّرِ تلك‌الامزجه.

(رسائل اخوان ج۳ ص ۲۲۷)

إتّحاد طَبِيعِیّـ (اصطلاح فلسفی) اتحاد طبیعی درمقابل وجدت واتحاد صناعی

است چنانکه نحوۀ وحدت واتحاد اعضاء بابدن طبیعی و وحدت واتحاد مواد وآلات و ادوات خانه صناعی است. خواجه‌طوسی درباب سیاست مدینهٔ خود وبیان فرق و امتیازمیان‌جماعات وبرتری‌محبت برعدالت وآنکه بهترین اجتماعات آنستکه برمبنای محبت استوار باشد گوید عدالت مقتضی اتحادی است صناعی و محبت مقتضی اتحادی است طبیعی.

(اخلاق ناصری‌چاپ‌جدید ص ۱۸٤)

اِتّحادِ عاقِل وَمَعْقُول (اصطلاح فلسفی) چنانکه ملاصدرا گوید مسئله اتحاد عاقل و معقول را برای اولین‌بار فرفوریوس حکیم مشائی در موردنحوهٔعلم خدا بموجودات بکار برده است ولکن نظریه اورا مردود میداند.

مسئله اتحاد عاقل ومعقول یکی از مسائل مهم فلسفی استکه مورد اختلاف وآراء وانظار فلاسفه قرار گرفته است وقسمت مهمی از مساله معرفت برهمین مبنی استوار شده است واین مساله ابتداء درمورد علم‌خدا باشیاء وبعد علوم‌مجردات از عقول ونفوس مورد بحث قرار گرفته است.

در یونان باستان نیز یکی ازمسائل مورد بحث همان بحث علم ومعارف بشری و چگونگی حصول آن است هم‌برای خدا و هم‌برای بشر.

افلاطون ملاک عالمیت خدا رامثل نوریه وملاک‌عالمیت‌انسان راافاضات‌مثل میدانست. (از اسفار ج۲ ص ۱۷۵ و مبدأ ومعاد ص ٦٨)

اخوان الصفا گویند معقولات بطور کلی عبارت از صوری هستند روحانی که‌نفس فی‌ذاته آنهارا میبیند و بجوهره مشاهده میکند بعداز مشاهده کردن آنها را در هیولی ازراه حواس «ان‌المعقولات کلها صور روحانیة تراها النفس فی ذاتها وتعاینها فی‌جوهرها بعد مشاهدتها لهافی الهیول بطریق الحواس».

(اخوان ج۳ ص ۲۲۷)

و در تعریف علم گویند «واعلم بان‌العلم انما هوصورة المعلوم فی‌نفس العالم». (اخوان ج۱ ص ۱۹۸ و رجوع شود به ج ۲ ص ۳۲۹).

وبالجمله این‌مساله درمیان فلاسفهٔ اسلامی جنبهٔ خاصی بخود گرفته و مورد اختلاف فلاسفه قرار گرفته است و اصل نزاع ومنشأ آن اختلاف واشکال در مورد علم خدا باشیاء متغیره وجزئیات است.

فارابی و بوعلی وبهمنیار میگویند علم خدا باشیاء عبارت از ارتسام صور ممکنات در ذات او وحصول آن‌صور بر وجه کلی وبنحو حصول ذهنی است.

محقق طوسی وعلامه شیرازی ملاک عالمیت خدارا بموجودات عبارت ازوجود صور اشیاء درعین وبعبارت دیگر معیار و ملاک عالمیت اورا نفس وجود اشیاء و موجودات در خارج میدانند.

(اسفار ج۲ص۳۸ ج۱ص ۲۹۸ ج۳ص۳۸)

قطب‌الدین‌گوید «وبدرستی شناختی که وجود مجرد ازماده محتجب نباشد از ذات خود پس نفس حیثند معقولیت اوست ذات خودرا وعقلیت‌او ذات خودرا و وجود

او عقل باشد وعاقل ومعقول وچون تعقل ذات خود میکند ولوازم ذات خودهم بکند والاتعقل ذات خود بتمام نکرده باشد چون علم تام بعلت تـامه مقتضی علم بـاشد بمعلول».

(درةالتاج بخش پنجم ص ۶۸)

معتزله ملاك علم وعالمیت خدارا ثبوت معدومات ممکنه در ازل میدانند.

فلاسفه متأخر علم خدارا باشیاء جهان خارج علم او بذات خود میدانند و میگویند علم خدا بذات خود عین علم او است باشیاء و موجودات عالم. وذات خدا را دوعلم است یکی علم اجمالی که مقدم بر اشیاء است ودیگری علم تفصیلی‌که مقارن‌باوجود اشیاء است وبلکه عین‌وجود اشیاء است.

قول دیگر آنکه علم او بمعلول اول علم تفصیلی است وعلم‌او بماسوا اجمالی است.

(اسفار ج۱ ص ۲۹۸ـ۳۱۴)

بابا افضل گوید: «عقل ذات خودرا بداند بآنکه معقول است واین از آنست که چون خودرا دانست هم او بود عالم و عاقل وهم اومعقول ازآنکه خودرا دانست و دانستن خودرا نیز دانست».

(مصنفات جزء دوم ص ۶۰)

صدرا گوید ابن‌سینا در مبـدأ و معاد خود برخلاف سایر کتبش قائل‌باتحاد عاقل ومعقول شده است.

(اسفار ج۱ ص ۳۰۹)

خلاصهٔ کلام آنکه درمساله وجـود ذهنی واینکه موجودات چگـونه در ذهن حاصل میشوند از یك‌طرف و درمورد علم خدا باشیاء وموجودات‌جزئیه که‌درمعرض تغییر وتبدلند ازطرف دیگر انظار وآراء مختلفی بوجود آمده است.

درمساله وجود ذهنی بیان خواهد شد که هرشیء را دونحوه از وجود است یکی وجود درخارج وعین که منشأ آثار خارجی است یعنی آثار خاصی که لازمهٔ وجود خارجی آن است برآن مترتب‌میشود و دیگر وجود ذهنی‌آن که‌منشأ آثارخارجی نمیباشد واگر هم آثاری برآن مترتب‌است غیر از آثار وجود عینی آن است.

در این مساله که‌علم مجردات‌بذات خود بنحو اتحاد علم وعالم ومعلوم‌است همه فلاسفه متحدند و گویند «کل مجرد فان‌ذاته حاضرة لذاته».

(مبدأ ومعاد ص ۶۳)

وعلم نفوس انسانی نیز بخود بنحو علم حضوری است که حاضر نزد اوست و هرکس که تعقل ذات خود کند ناچار تعقل کردن او ذات خودرا عبارت از عین ذات خود باشد وآن تعقل مادام کـه‌ذات عاقل موجود است حاصل خواهد بود «إنَّ النَّفس اذا عَقَلَتْ شَیْئاً صار عَیْنَ صورَتِهِ العقلیه... انالنفس الانسانیة من‌شأنها أن تدرك جَمیع الحقایق وتتحدبها».

العقل هو کل الاشیاء معقولة.

(اسفار ج۱ ص ۲۸۴)

صدرا در باب اتحاد عاقل و معقول نظر ومبنای خاصی دارد که برآن مبنی نه‌تنها اتحاد عاقل ومعقول‌را در مراتب عالیه وموجودات مفارقه ونفوس ناطقه

ثابت میکند بلکه درباب اتحاد مدرک با مدرك وحس با محسوس هم جریان میدهد وگوید «لان المراد من‌صورة الشیء عندنا هو وجود ذلك‌الشیء لا المفهوم الکلی منه فألصورة لکل‌شیء لاتکون‌الاواحدة‌وبسیطة ولکن قدتکون مصداقاً لمعانی کثیرة کمالیة وقد لاتکون کذلك کماانه قدیکون وجوداً قویاً شدیداً وقدیکون وجوداًضعیفاً ناقصاً فالنفس اذا قویت تصیر مصداقاً لمعان کثیرة».

(اسفار ج۱ ص ۳۱٤)

«کل معقول الوجود فهو عاقل ایضا بل‌کل صورة ادراکیة سواء کانت معقولة اومحسوسة‌فهی متحدةالوجود مع‌مدرکها».

(مشاعر ص ۱۲۲)

صدرا درباب علم گوید علم عبارت از وجود مجرد ازماده است واین وجود همانطورکه موجودست بذاته معقول‌است بذاته وهمانطور که موجودیت موجود بذاته دوئیت ذات‌را ایجاب‌نمیکند وموجب دوئیت در حیثیت ذات‌هم نمیشود مگر بمجرد اعتبار همانطورهم معقولیت آن بذاته موجب مغایرت در ذات نمیشود و محض اضافهٔ «کون‌الذات المجردة» عاقل نفس خود موجب تکثر نمیگردد نه‌درخارج ونه درذهن زیرا آن اضافه از اعتبارات عقل است بقیاس به عاقلیت شیء غیرخود را ودر حقیقت اضافه‌امر غیرواقعی است وآنچه واقع است ذات بسیط غیر محتجب از ذات خود میباشد «اضافة کون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبیل لا تهالا توجب تکثراً لا فی‌الخارج ولا فی الذهن وذلك لان تلك الاضافة شیءیعتبر هاالعقل قیاساً علی عاقلیة شیء لغیره فهی بالحقیقة غیر واقعة والذی هوفی الواقع ذات بسیطة غیر محتجبة عن‌ذاته والعلم هوالوجود المجرد عندنا فهذا الوجود کما انه موجود لذاته کذلك‌معقول لذاته وکماان موجودیةالوجودلذاته‌لاتوجب الثنینیة فی‌الذات ولافی حیثیة الذات الا بمجرد الاعتبار فکذلك معقولیته لذاته‌لا یوجب مغایرة فی‌الذات».

(اسفار ج۱ ص ۲۹۸)

ارسطو علم را ازمقوله کیف وبعضا مضاف میداند چنانکه گوید «والحاس و الحس والعلم من‌المضاف».

(مقولات ص ۵۲)

ودراین مورد صدرا قول ارسطورا تایید کرده است.

ولکن وی برخلاف ارسطو که‌علم‌را از مقوله کیف واز کیفیات نفسانی‌میداند از جواهر وبلکه حقیقت جواهر که وجود است میداند.

(رجوع شود به‌مقولات ارسطو ص۱۱)

وی برخلاف ارسطو که‌نسبت میان علم وجهل‌را نسبت تضاد میداند نسبت میان آندورا نسبت سلب وایجاب میداند. (رجوع‌شود به‌مقولات ارسطو ص٦٦)

صدرا گوید نفس هرچیزیرا که تعقل کند عین صورت عقلی میشود و با این‌مقدمه که‌هر موجود معقولی عاقل‌است کلیه صور ادراکیه خواه معقول باشند خواه محسوس متحدالوجودند با مدرك خود

عقل وتعقل نوعی از وجودند و وجود باماهیت متحداست پس‌علم بامعلوم متحد است واصولا بساطت عقل درست نیست مگر بنا برقول باتحادعاقل ومعقول زیرا اگر دوئیت و اثنینیت در کار باشد بساطت بی‌معنی است وعقل درعین بساطت و وحدت «کلّ‌الاشیاء» است واین ممکن نشود مگر باتحاد عاقل معقول.
(اسفار ج۱ ص ۲۹۴)

وگوید هرصورت‌مجردی اعم‌ازآنکه مجرد بالذات باشد ویا بواسطهٔ تجرید مجرد شده باشد معقول فی‌ذاته است وهر معقول بالفعل وبالذاتی را عاقل بالذات وبالفعل لازم است و معقول بالفعل بدون عاقل بالفعل‌تصور نمیشود پس هرمجردی عاقل ذات خوداست و درعین حال معقول بالذات است «کل صورة معقولة للنفس بالفعل فهی بعینها عاقلة لذاتها وان لم یوجد عاقل سواها فی‌العالم ولاشبهة فی ان کل صورة مجردة سواء کانت بتجرید مجرد او بتجرد ذاتها فهی فی‌ذاتها معقولة علی‌الرسم‌المذکور فتکون عاقلة لذاتها».
(اسفار ج۱ ص ۳۱۰)

دیگر آنکه هرموجودی همانطورکه درست است‌که مدرک غیرخود باشد واجب است که مدرک ذات خود باشد. بحکم آنکه هر موجودی که‌مجرد ازماده ولواحق ماده است کلیهٔ امور ممکنة الحصول باید برای آن بالفعل حاصل باشد از جهت آنکه در معرض فعل وانفعال و قوت وتاثیر وتاثر مادی‌جسمانی نیست پس ممکن‌المعقولیت آن منفك ازمعقول بودن آن‌بالفعل نمیشود وآنچه ممکن است معقول آن باشد بالفعل معقول آنست. «إذكون الشیء عاقلاً‌لذاته لاینفك عن‌كونه معقولاً لذاته».
(اسفار ج۱ ص ۳۱۲)

و نزدیك بدین معنی است سخن ابن رشد که گوید: «علم الانسان بغیره التی هی‌الموجودات هو علمه بذاته».
(تهافت التهافت ابن‌رشد ص ۲۳۵)

دیگر آنکه بحکم تضایف معقول بالفعل ثابت وحاصل نمیشود مگر برای عاقل بالفعل همانطور که‌عاقل بالقوه را معقول بالقوه است ماحصل‌کلام:

تمام موجودات را صورتی است جسمانی که هرگاه در خارج یعنی درمواد خارجی جسمانی باشند صور نوعیهٔ مادیهٔ جسمانیه‌اند وصور معقولهٔ آنها که‌در عالم عقلند متحد باجوهر عقلی‌اند بنحو اتحاد خاص نه مانند اتحاد صور خارجیه ویا موادیکه موضوع ومحل آنها میباشند بلکه بنحو اتحاد اعلی واشرف وبرتر و همانطورکه مفهومات متغایره گاه در وجود و حقیقت متحدند و وجود واحد ممکن است مصداق مفاهیم متعددهٔ متکثره باشد وهمهٔ آنها متحد در وجود باشند ولوآنکه درموردی دیگر موجود بوجودات متعدده باشند در خارج ویا به‌جهات مختلفه در ذهن پس ذات مجرد بسیط‌چون مجرد از موضوع است مصداق مفهوم جوهر است و ازآن‌جهت که‌صورت مجرده

ازماده‌است مصداق‌مفهوم‌عقل‌است وچون خود بذاته صورت عقلیه است مصداق مفهوم معقول است وچون موجود بالذات است مصداق مفهوم عاقل است.
(رجوع‌شود به‌اسفار ج۱ ص ۲۸۳ وج۳ ص ۳۸ ورسائل صدرا ص ۱۰۲ ورجوع شو: به کلمهٔ عقل ـ نفس ـ علم ـ معلوم)

اِتّحادِیّهـ اتحادیه کسانی هستندکه گویند خدای متعال باما یکی شده ومتحد گردیده است. (ریاض‌السیاحه ص ۱۱۸)

اِتِّساعـ (اصطلاح بدیعی است) و آن باشدکه گوینده سخنی گوید منظوم یا منثور که باب تأویل آنرا وسعتی باشد و معانی جدیده درآن راه یابد که هریک مناسب باشد (از ابدع‌البدایع ص ۱۷ـ ۱۸).

اِتّصافـ (اصطلاح فلسفی است)
اتصاف عبارت از قیام امری است بامری دیگر ویا بودن شیء است متصف بشیء دیگر ویا نسبت میان دوچیز متغایر است بحسب وجود درظرف اتصاف وناچار در ظرف اتصاف باید دوامر موجود باشد تا نسبت مذکور محقق‌شود نهایت آنکه‌اشیاء در موجودیت متفاوت‌اند و هریک‌را حظی خاص از وجود است وهر صفتی ازصفات را مرتبی خاص از وجود است‌که منشأ آثار مخصوص است حتی اضافات واعدام و ملکات وقوی واستعدادات که آنهارا نیز حظوظ ضعیفی است که اتصاف بآنها ممکن نیست مگر بعد ازوجود آنها برای موصوفات خود «والحق ان الاتصاف نسبة بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف».
(اسفار ج۱ ص۸۲ وازدستور ج۱ص۳۲)

این مساله‌را از این جهت مطرح کرده‌اند که معلوم شود که اتصاف وجود بماهیت ازچه‌نوع اتصافی است وعروض وجود برماهیت چگونه است وبنا برقاعدهٔ فرعیه که «ثبوت شیء لشیء او اتصافه به او عروضه له متفرع علی وجودالمثبت له اوالموصوف والمعروض» باشد چگونه وجود وصف و عارض برماهیت است در حال‌که‌ماهیت‌را قبل‌ازوجود تقرری‌نیست.
برلوازم این قاعده از نظر ابن‌سینا وپیروان‌او وشیخ شهاب هیچ‌نوع ایرادی نیست وتنها اشکال و ایراد مشکل بر مبنای اصالت وجودی است.
برای روشن شدن مسأله اتصاف و بعداً چگونگی اتصاف ماهیت بوجود گوئیم:
اتصاف بر دوقسم است ۱ـ اتصاف انضمامی که موصوف و صفت هردو در ظرف اتصاف موجود میباشند مانند قیام بیاض به‌جسم‌که درظرف اتصاف‌که خارج باشد هم‌اتصاف وهم صفت موجودند.
۲ـ اتصاف انتزاعی که‌وجود موصوف در ظرف اتصاف بنحوی است‌که انتزاع صفت ازآن درست است مانند اتصاف سقف بفوقیت وزید بعمی‌که آنچه متحقق ومتقرر درظرف‌وجوداست‌موصوف است نه‌صفت وصفت امری‌است که‌منتزع از موصوف میشود و درهر دوصورت تحقق و تقرر موصوف که‌موضوع اتصاف

است درظرف اتصاف لازم است. اتصاف خارجي مستدعي وجود موصوف است در خارج و اتصاف ذهني درذهن واتصاف انضمامی اتصاف حقیقی است واتصاف انتزاعی اتصاف برحسب ظاهر است.
(دستور ج۱ ص ۳۲ـ۳۳)

ظرف اتصاف گاه ذهن است مانند اتصاف انسان (مفهوم انسان) بکلیت و جزئیت که متصف و صفت و اتصاف هر سه ذهنی‌اند وگاه خارج مانند اتصاف جسم به‌بیاض که‌متصف وصفت واتصاف در خارج‌اند وگاه ظرف اتصاف ذهن‌است وصفت امر خارجی است مانند اتصاف ماهیت بوجود که‌ظرف اتصاف ذهن‌است و صفت که وجود باشد متحقق در خارج است بنابر قول اصالت وجودیان وبعکس بنابر قول اصالت ماهیتیان.

توضیح‌آنکه عارض برسه‌قسم‌است:
۱ـ عارضی‌که‌عروض‌آن برمعروض در خارج است مانند عروض سیاهی بر جسم‌که درخارج عارض برجسم میشود.
۲ـ عارضی‌که‌عروض‌آن برمعروض و اتصاف معروض بدان درعقل است مانند اتصاف انسان به‌کلیت وجزئیت.
۳ـ عارضی‌که‌عروض‌آن برمعروض درذهن‌است ولکن اتصاف‌عارض بمعروض درخارج است مانند ابوت که درخارج ما بازائی ندارد لکن اتصاف اب بابوت در ظرف خارج است وامر خارجی است.
(اسفار ج۱ ص ۱۵٤)

بعد ازاین مقدمات گوئیم برای حل اشکال قاعدهٔ فرعیه هریك از فلاسفه رأی ونظری خاص دارند که بعضی برمبنای تصرف درقاعدهٔ فرعیه است وبعضی بر مبنای تاویل و تفسیر قاعده و بالاخره تصرف در نحوه اتصاف است.

صدرا گوید عارض بر دوقسم‌است یکی عارض ماهیت ودیگری عارض وجود قسم اول مانند عروض فصل برجنس و تشخص برنوع وقسم دوم عروض سواد برجسم وفوقیت بر سماء.

خاصیت اول آنکه معروض بواسطهٔ عارض‌موجود میشود نه‌قبل‌ازآن وخاصیت دوم عکس اول است وعروض وجود بر ماهیت ازقبیل قسم اول است که‌معروض آن نفس ماهیت است «من‌حیث هی‌هی» که بآن وجود موجود میشود نه شیء دیگر و بلکه وجود عین تشخص است وبالجمله اتصاف ماهیت بوجوداتصاف بثبوت‌آنست نه بثبوت چیزی دیگری برای آن «إتصاف الماهية بالوجود إتصاف بثبوتها لابثبوت شيء لها وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوتِ نَفْسها لاثُبُوْتَ شيء غيرها لها».
(رسائل ص ۱۱٤ـ۱۱۵)

و مفاد قاعدهٔ فرعیه این‌است که ثبوت چیزی برای چیزی دیگر متفرع بر ثبوت مثبت له است که‌غیر آن‌باشد نه‌آنکه ثبوت چیزی فی‌نفسه متفرع برثبوت آن باشد فی‌نفسه ومفاد آنکه گویند زید موجود است وجود زیداست نه‌وجودچیزی دیگر برای‌آن.
(رسائلا ص ۱۱۵ رجوع به‌ثبوت شیء... وقاعدهٔ فرعیه شود).

إتّصَالــ (اصطلاح‌فلسفی وعرفانی)
اتصال در لغت بمعنی پیوستن و ارتباط

والتیام «وما یصل بین شیئین» است و از نظر صوفیه بمعنی اتحاد و شهود حق است که همه بأن موجودند ومتحد باو یند ازآن جهت که تمام کائنات باو موجود و بنفسه معدومند وعبارت ازلحاظ عبداست خود را بوجود احدی و اسقاط وجود تقییدی اضافی خود بنحو استقلال پس همواره ازامدادوجودی‌حق ونفس‌رحمانی امداد گیرد. واسقاط منیت‌که عین وجود اضافی است و لحاظ خود یعنی وجود سرمدی و نهایت جملهٔ احوال شریفه اتصال محب بمحبوب است وآن بعداز فنای وجودمحب وبقای‌او بمحبوب صورت بندد چه قبل‌از فنا امکان وصول نیست. (دستور ج۱ ص۳۶ـشرح‌منازل ص۱۰۴)

براهل‌اتصال‌درمکاشفات ومشاهدات خود هیچ ضعف و فتور طاری وحاصل نمیگردد وقوای‌ایشان ازاضمحلال‌محفوظ است وهمچنانکه قوای ایشان از تلاشی محفوظ بود ذواتشان از تأثر و تغییر بسبب مخالطت باخلق ومشاهدهٔ شواهد ممنوع بود، چه اگر بعداز وصول بسببی از اسباب تغییری و وهنی بحال‌ایشان راه یابد از مقام وصول رجوع کرده باشند وآن ممکن نیست.

در اصطلاحات صوفیه است که اتصال ملاحظه و شهود عارف را گویند «مرتبت طور روحی‌که این‌حالت بسقوط اضافات و قیودات محقق گردد، در عین مشاهدات ذات (اصطلاحات صوفیه خطی شماره ثبت ۳۲۶)

اتصال بردو قسم است: یکی‌اتصال شهودی و دیگری اتصال وجودی.

اتصال شهودی سر محب است با محبوب در مقام مشاهده، چنانکه نوری گوید«الاتصال‌مکاشفات‌القلوب ومشاهدات الاسرار».

اتصال وجودی عبارت از وصول ذات‌محب است بصفات محبوب و اتصافش بدان و مراتب اتصال وجودی را نهایت نیست و این حال را سیرفی‌الله خوانند و چنانکه منازل آنرا قطع کند، بنهایت آن نرسد و هرچه در دنیا بدان رسد هنوز اولین مرتبت و نخستین منزلی بود از منازل وصول و بعمر ابدی و حیات جاودانی در آخرت بنهایت آن رسد مگر برگزیدگان الهی که مقام ولایت مطلقه دارند وبمعراج روحانی‌و بواسطهٔسطوات و جذبات ذات نامتناهی به‌مقام قرب‌الهی رسند و وصول کامل یابند «ثم دنی‌فتدلی فکان قاب قوسین اوادنی» نه بقرب مکانی بلکه قرب و دنو معنوی روحانی.

در منازل‌السائرین است که اتصال بر سه قسم است یکی اتصال اعتصام‌که در مرتبت بعداز تصفیه‌از ذات است،دوم اتصال وجودی، سوم اتصال شهودی در کشاف است که اتصال عبارت از انقطاع از ماسوی الله است و مراد اتصال ذات بذات نیست زیراچنین اتصالی میان دو جسم درست آید.

و گفته‌اند که کسیکه از خلق نبرد بحق نپیوندد و حضرت رسول(ص) فرموده‌اند «اَلْاِتِّصالُ عَلیٰ قَدْرِالْاِنْفِصالِ عَنِ‌الْخَلْقِ».

و در شرح تعرف است که اتصال

این است که سر او جدا شود از ماسوی الله و بواسطهٔسرش غیر خدا را نبیند و بنده عین خود را متصل بموجود احدی بیند و تقید بوجود عینی خودش از میان برخیزد و حجب ظلمانی مرتفع گردد. (مصباح‌الهدایه چاپ‌تهران ص ۴۹ـ۴۳۰ ـ شرح منازل‌السائرین ص ۱۰۴ـ کشاف جلد ۲ ص ۱۵۰۶ ـ تاریخ تصوف ص ۶۳۵ـ شرح تعریف ج۳ ص۱۶۹ـ مثنوی دفتر چهارم ص ۱۴ـ دیوان امیرخسرو دهلوی ص ۲۳۰).

مولوی گوید:

روح خود را متصل کن ای فلان
زود با ارواح قدس سالکان

ـ و از نظر مفهوم فلسفی عبارت ازنحوهٔ وجود شیء است بوجهی که ممکن باشد فرض اجزاء مشترک در حدود برای آن وحد مشترک میان دو جزء آن بوصفی باشد که در عین آنکه نهایت یك طرف است بدایت طرف دیگر باشد و بعبارةدیگر هرگاه دوطرف دو جسم بنحوی پیوسته باشد که نهایت‌یك‌طرف با بدایت طرف دیگر مماس باشند آندو را متصل میگویند و حالت پیوستگی آندو را حالت اتصالیه نامند.

ابن‌سینا گوید «الجِسْمِيَّةُ بِالْحقيقة صورةُ الْاِتِّصال القابِلِ لِفَرْضِ الْاَبْعاد الثلاثة و هذا غَيْرُالمقدارِ وَ الْجِسْمِيَّة التَّعليمِيَّة».

و (اسفار ج۲ ص ۱۰۱)

صدرا گوید : «الاتصال الذی هو بمعنی الامتداد الجوهری و نحن لانسلم فی‌الجسم الا الاتصال الذی قیل انه من فصول الکم».

(اسفار ج۲ ص ۱۲۱)

اتصال را دو معنی‌است یکی‌اتصال حقیقی و دیگری اتصال به قیاس به‌چیزی دیگر.

اتصال حقیقی نیز بر دو معنی‌است یکی «کون‌الشیء» در مرتبت ذات و حد ماهیت خود صالح برای آنکه منتزع شود از آن امتدادات سه‌گانهٔ متقاطعه بطور مطلق و بدون تعیین مرتبتی از کمیت و از این جهت میان متصل و متصل دیگر فرقی نیست و مماثلت و مساواتی در قدر و اندازهٔ آنها نیست و مشارك وعاد و معدود و جذر و مجذور و مباین واقل و اکثر او هم نیست و بلکه متصل باین معنی فصل مقوم جوهر بوده و فی حد نفسه برای جسم ثابت است.

معنی دیگربودن‌چیزی است بنحویکه میان اجزاء متخالفةالاوضاع موهومهٔ آن حدود مشترکی یافت شودکه هریك‌نهایت بعضی و بدایت بعضی دیگر باشد و از خواص متصل باین معنی‌است قبول‌انقسام بلانهایت وتمام‌کمیات جز عدد متقوم بآن میباشند اعم از کمیات قاره و غیره واز فصول کمیات است. و بالجمله یکی فصل جوهر است و دیگری فصل کم.

اتصال بمعنی دوم که صفت اضافی است نیز بر دو معنی است یکی بودن مقدار یا امر ذیمقدار است بطوریکه

متحدالنهایت باشد با دیگری که مثل آن باشد اعم از آنکه هردو موجود باشند یا موهوم قسم دوم بودن جسم است بنحویکه متحرك شود بحرکت جسمی دیگر معنی اول از عوارض کم متصل است و معنی دوم از عوارض کم منفصل است.

(اسفار ج۲ ص ۱۰۰ـ۱۰۱، ۱۲۱)

اِتِّصالْ و اِنْصِراف ـ (اصطلاح نجومی است) ابوریحان درتعریف‌آن‌گوید:

اتصال پیوستن است و انصراف بازگشتن. واین هردو بانگریستن باشند. و نگریستن ستارگان چون نگریستن بروج است بمقارنه و دو تسدیس و دو تربیع و دوتثلیث و مقابله. چون‌اندر آن برجها باشند که ایشانرا نگریستن است یك با دیگر، ستارگان را همان نگرستن بود یك با دیگر. چون بروجهای ایشان یك‌بدیگر ننگرند، ایشان که ستارگان‌اند یك از دیگر ساقط باشند و پوشیده باشند. و چون دو کوکب بیکی برج باشند یا بدو برجی نگرنده چون در جهاء ایشان‌راست شوند و یکی عدد گردند متصل باشند بحقیقت. و آنك فلکش فروتر است او همی پیوندد بدان کوکب که فلکش برتر است زیرا که فرودین سبکتروتر بود و بگرانتروتر همی رسد. وزینجهت قمر بر همه ستارگان همی پیوندد و هیچ ستاره برو نپیوندد. و عطارد بهمه‌ستارگان‌همی پیوندد جز بقمر. و زهره بر همه همی پیوندد جز عطارد و قمر زیرا که زبرشانست. و شمس بر علویان همی پیوندد و بر سفلیان نه. و مریخ بر مشتری و زحل پیوندد. و زحل بر هیچ ستاره نپیوندد زیرا که همه زیر اواند. و چون از آن دو ستاره که یك بدیگر همی نگرند درجات سفلی‌کمتر باشد از درجات علوی، گویند که سفلی همی رود سوی اتصال. و نیز همی گویند بر او همی ریزد. و چون درجات سفلی بیشتر باشد از درجات علوی گویند که سفلی‌منصرف است از علوی. و بوقت پیوستن سفلی را **دهندهٔ تدبیر** خوانند و علوی را **ستانندهٔ تدبیر**. واین است اتصال طول.

پیوستن چو دیدار است و انصراف چو اندرگذشتن است. پس سفلی که‌بدان برج‌حاصل‌شود هرکجانگرنده گردد بعلوی چنان باشدکه حرکت پیوستن آغازید. و آنحال همی فزاید تا آنگه که پیوستن تمام شود. اگر چیزی دیگر پیش نیاید چنانك دیگر ستاره پیشدستی کند و برآن علوی پیش ازو پیوندد یا آن علوی ازآن برج برخیزد پیش ازآنکه آن پیوندد تمام شود یا سفلی راجع شود و روی از آن پیوند بازگرداند.

و اما بمقدار و حدش مردمان خلاف کردند. گروهی گفتند که ابتداء پیوند از پنج درجه است که بماند تا راست شوند وعلت آن از پنج درجه مردار کردند. و گروهی دیگر شش درجه‌گفتند زیرا که این پنجیك برج است و پنجیك برج مقدار معتدل است حدود کواکب را. و هست که گفتند دوازده درجه از بهر آن بعد که قمر را بدو کسوف افتد. و هست که گفتند پانزده درجه از بهر نور آفتاب آنکه او را **قوت جرم** خوانند پیش

از آفتاب و سپس ازو. و هست که آنرا محقق کرد و آغاز پیوند از آنجا کرد[که] میان ایشان چند نیمهٔ هر دو قوت جرم ایشان مانده بود تا راست شوند. وآنگه گروهي این رأی را مقارنه واجب‌داشتند و بجز مقارنه بکار نداشتند.

و اما انصراف و بازگشتن [را] حد نیست جز آن‌که درجه‌های سفلي‌بیشتر شوند از درجه‌های علوی و گر یکي دقیقه بود آن زیادت. زیرا که آن چیزی که همي بود بدان زیادت بریده شد. ولکن از بهر الرش که بماند، آن مقدارهای اتصال همی بکار باید داشتن تا تمامی انصراف بدان معلوم شود.

(رجوع شود به التفهیم ص ۴۷۵، ۴۷۷)

اِتِّصال جِسْمانِي ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع شود باتصال.

اِتِّصالِ شُهُودِی ـ (اصطلاح عرفانی است) و سر محب است با محبوب در مقام مشاهده «الاتصال مکاشفات القلوب و مشاهدات الاسرار».

(از مصباح الهدایه ص۴۲۹)

اِتِّصالِ وُجُودِی ـ (اصطلاح عرفانی است) و عبارت از وصول ذات محب است بصفات محبوب و اتصافش بدان و مراتب اتصال وجودیرا نهایت نیست و این حال را سیرفی‌الله خوانند.

(از مصباح الهدایه ص ۴۲۹)

اِتِّفاق ـ (اصطلاح فلسفی) اتفاق در لغت بمعنی اتحاد و مقابل اختلاف آمده است و بمعنای واقع شدن امری و عروض و حدوث آن نیز آمده است.

حدوث چیزیرا بدون استناد بعلت اتفاق مینامند این کلمه در فلسفه اغلب با بخت وصدفه مترادف آمده است.

قائلین باتفاق و صدفه و بخت گویند کون و فساد و تحولات و تبدلات و پیدایش و فناء موجودات امری است تصادفی و اتفاقی و حوادث و امور جهان مستند بعلت خاصي نیستند.

ذیمقراطیس حکیم یونانی در مقام بیان چگونگی تکوین کرات و اجرام سماوی و حوادث معتقد باتفاق‌بوده است.

در تحت عنوان کلمهٔ جزء بیان خواهد شد که او گوید: ذرات صغار که اساس وجود کرات و عوالم است در فضای غیرمتناهی پراکنده‌اند و برحسب اتفاق از برخورد مقادیر زیادی از آنها اجرام واجسام و کرات بوجود می‌آیند و نظم و انظباطی در تکوین اشیاء وجود ندارد و عدهٔ کرات نیز محدود نیست و ممکن است از برخورد اتمها و ذرات نامتناهی کرات غیرمتناهی پدید آید.

مبادی عالم اجزاء و جواهر فردند که در خلا پراکنده‌اند و مُتَشاکِلَةُ‌الطَّبایع و مُخْتَلِفَةُ‌الْاَشکالند و دائماً از سوئی بسوئی در حرکت‌اند و برحسب اتفاق و صدفه جملهٔ از آنها تصادم و برخورد کرده و ضمیمه شده و از اجتماع آنها هیأت و اوضاع مخصوصی پدید آمده و جهان طبیعت موجود شده است.

او در عین حال که وجود جهان بزرگ جسمانی را مستند باتفاق و

صدفه دانسته است وجود و حدوث موالید را در این عالم تابع علل خاصی میدانسته است.

(از اسفار ج۱ ص ۱۷٤ ـ رسائل ص ۹۷)

این اصطلاح یعنی کلمهٔ اتفاق را بعداً ملحدان (بی‌خدایان) در موردتوجیه تکوین عالم و موجودات و حوادث بکار برده‌اند.

خواجه طوسی میگوید آنچه را مردم اتفاق میدانند دارای علل و اسباب‌نهانی است که از نظرها پنهان است و همه موجودات تابع غایت و غرض خاص میباشند که بر ما پوشیده است و اسباب و علل فاعلی خاصی آنها را پدید آورده استکه ما را دست‌رسی و اطلاعی بآنها نیست. (اسفار ج۱ ص ۱۷٤)

ـ در اصطلاح بدیع آنست که بر سبیل اتفاق اسمی بدست متکلم افتد که جهت ادای مقصود او لطفی داشته باشد و مناسب باشد و آنرا امثلهٔ بسیار باشد رجوع شود (بابدع‌البدایع ص ۱۹ـ۲۰).

اِتِّفاق جُمْلَتَیْن ـ (از اصطلاحات معانی بیان است) و در باب وصل وفصل آید که هرگاه دو جمله متفق باشند بآنکه هردو خبر باشند یا هردو انشاء باشند در این صورت وصل لازم است و فصل روا نباشدمانند«یخادعون‌الله وهوخادعهم» که هردو جمله خبریه‌اند و بدین جهت با واو وصل شده‌اند و مانند «ان‌الابرار لفی نعیم و ان‌الفجار لفی جحیم» که نیز هر دو خبرند و مانند «کلو واشربوا ولا تسرفوا» که هردو انشااند.

و ممکن است لفظاً متفق نباشند ولکن در معنی‌متفق‌باشند مانند: «**واخذنا میثاق بنی‌اسرائیل ألاّتعبدون الاالله و بالوالدین احسانا وذی‌القربی والیتامی والمساکین وقولواللناس حسنا**» که جملهٔ قولوا عطف بر لاتعبدون شده است و لاتعبدون خبر است در معنی انشاء (لاتعبدوا) و جملهٔ قولوا وصل شده است بواو که عاطف است. (از مختصرالمعانی ص ۱۰۲)

اِتْقان ـ اتقان در لغت بمعنی احکام و استواری است «اتقن‌الامر» احکمه «رجل تقن و تقن»یعنی مرد حاذق و استوار و وارد و متبحر در فن که‌کارهای او محکم است.

(المنجد)

و عبارت از معرفت ادله است بواسطهٔ علل و یا علل و ضبط قواعد کلیه است از راه جزئیات.

(دستور ج۱ ص ۳۶)

اِتْلافـ (اصطلاح فقهی) و مقابل تلف بکاربرده شده است چنانکه گویند در صورت اتلاف عین مستأجره یا مورد ودیعه متلف ضامن است رجوع به تلف شود.

در کتاب کلیات حقوقی آمده است که اتلاف موجب ضمان است و فقهاء از این قاعده باینطور تعبیر کرده‌اند: **من اتلف مال غیره فهو ضامن.**

فرق بین این قاعده و قاعده ید آن است که قاعدهٔ ید ناظر است بـه تلف مالی که در ید متلف باشد و این‌قاعده ناظر است بمطلق اتلاف ولو اینکه در ید متلف نباشد.

این قاعده مستفاد است از اخبار و عمد در آن شرط نیست‌ولکن در تسبیب شرط است پس اگر کسی سبب تلف‌مالی شود اگر از روی عمد باشد ضامن است والا اگر تلف در نظر عرف مستند باو باشد ضامن خواهدبود والا ضامن نیست.

اما تعدی یعنی عدم اذن مالکی یا شرعی در جمیع اسباب‌ضمان شرط است.

بنابراین وقتی صاحب حیوان در نگاهداری آن اهمال‌ورزد و حیوانش‌داخل خانه یا زراعت دیگری شود و خسارتی وارد سازد صاحب حیوان ضامن خواهد بود زیرا تلف عرفاً مستند بـاو است و حیوان بمثابهٔ آلت است.

بلی اگر دونفر دربیابان یا درجا های عمومی مثل کاروانسرا هـرکـدام حیوان خود را پهلوی حیوان دیگری‌بسته باشد و یکی از آن دو حیوان دیگری را تلف کند و همچنین اگر مالك حیوان‌آنرا بسته و حیوان افسار را پـاره کـرده و فرار کند و بر دیگری ضرر وارد سازد در هیچیك از این دو فرض ضمان تحقق نخواهد یافت.

(کلیات حقوقی ۲۳، ۲۴)

و یکی از اسباب ضمان اتلاف است این قاعده مستفاد است از اخبار و باین عبارت نقل شده **مَنْ‌اَتْلَفَ مالَ غَیْرِه فَهولَهُ ضامِن**، در جریان این قاعده فرقی بین صورت علم و جهل و عمد و غیر عمد و بلوغ و غیر بلوغ نیست. در همه صور ضمان جاریست.

و همچنین است تلف اعم از سماوی و غیرسماوی آنهم در هـر حال مـوجب ضمانست ولکن برعکس اتلاف کـه اعم است از اینکه تحت ید باشد یا نباشد تلف اختصاص بصورتي دارد که دیگری بغیر حق، دست روی آن گذارده باشد و در غیر اینصورت موجب ضمان نیست.

(کلیات ص ۳۸، ۳۹)

اِتْلاف به تَسْبیب ـ (از اصطلاحات فقهی است). در کلیات حقوقی آمده است یکی از اسباب ضمان اتلاف است باینکه شخص مال دیگریرا بدون اذن او ازبین ببرد.

اتلاف‌یا بمباشرت‌است یا بتسبیب.

ملاك در اتلاف بصحت استناد فعل است بشخص عرفاً ولذا گفته‌اند مباشر اقوی است از سبب جز در مواردی کـه سبب اقوی از مباشر بـاشد و جهت آن ضعف اسناد فعل بمباشر و قـوت اسناد آن است در آنموارد. پس امر دائر مدار، صحت و قوت اسناد است.

نظر بعموم قاعدهٔ **من‌اتلف** فـرقی بین قصد و عدم قصد و علم و جهل و بلوغ و عدم بلوغ و عقل و جنون نیست. پس اگر کسی لغزید و روی دیگری افتاد و او را مصدوم نمود ضمان صدمهٔ وارده باو متوجه خواهد بود با این که قصدی نداشته است.

بلی کسیکه از روی اکـراه عمل ضمان‌آوری از او سرزده باشد بر او

حرجی نبوده و ضامن نیست بلکه ضامن کسی است که او را مجبور نموده و این از مواردی است که سبب اقوی است از مباشر.

و همچنین است صبی غیر ممیز وقتی دیگری او را وادار باین کارکرده باشد زیرا صبی غیر ممیز حکم آلت را داشته و این هم از مواضعی است که سبب از مباشر اقوی است.

(کلیات حقوقی ص ۸۸،۱۸۷).

إثبات (اصطلاح فلسفی وعرفانی است) اثبات مقابل نفی و سلب است و بعضی گمان برده‌اند که اثبات و نفی یك‌چیز است در حال که این گفتار درست نباشد و اثبات مقابل نفی و ضدآنست.

ابن رشد گوید: «فمن‌الناس کما قلنا من یزعم انه یمکن ان‌یظن ان‌الاثبات والنفی معاً هی‌شیء واحد علی ماوصفناه و یقول بهذا القول کثیر من‌الطبیعین فاما نحن فقد قلنا انه لایمکن ان یکون الاثبات والنفی معاً». (تفسیر ابن رشد ص ۳۴۷ و رجوع شود به دستور ج ۱ ص ۳۶).

و در اصطلاح سالکان اثبات مقابل محو آمده است بحکم «یمحوالله مایشاء ویثبت»، و مقصود از نفی و اثبات نفی صفات بشریت و اثبات سلطان حقیقت است.

(از مصباح‌الانس ص ۲۹)

ـ در اصطلاح سالکان‌بحکم «یمحو الله مایشاء و یثبت» مقصود از نفی و اثبات نفی صفت بشریت و اثبات سلطان حقیقت است، چون صفات بشری فانی گردد بقاء حق اثبات گردد بعضی گویند اثبات عبارت از اقامت احکام عبادات است.

در هر حال کلمهٔ اثبات در سخنان عرفا اغلب مقابل محو قرار گرفته است نه نفی و از این جهت است که لوح محو و اثبات گویند ولکن بعضی موارد اثبات را مقابل نفی آورده‌اند و تفاوت نفی و محو اینست که محو نفی کلی و ابدی است، برخلاف نفی وآنان‌که نفی‌را بجای محو بکار برده‌اند از آن نفی کلی خواسته‌اند که همان محو باشد رجوع شود به کلمهٔ محو و نفی.

أثر ـ آنچه از فاعل در منفعل گذارده و یا افاضه میشود اثر فاعل است حکمت مترتبهٔ بر هر چیز را اثر آن مینامند معلول هر علتی را اثر آن گویند و غرض و غایت مترتب‌بر اشیاء را اثر آنهانامند و کیفیتی که از فاعل مختار یا موجب در منفعل گذارده میشود اثر میگویند.

(از دستور ج۱ ص ۳۶)

أثرِ خطاب ـ (این اصطلاح فقهی و اصولی است)و اثر خطاب عبارت از وجوب، حرمت، کراهت و استحباب‌است. (از تلویح ص ۶۵۱) رجوع بـه خطاب شود.

أثمار ـ (اصطلاح عرفانی) جمع ثمر است و ثمرهٔ هرچیزی عبارت از آن چیز است که لازمهٔ آنست. در کلمات‌اهل

عرفان اصطلاح اثمار در مورد اجتماع اسماء اصلی که امهات اسمائند بکار رفته و گویند: از اجتماع اسماء اصلی، اسماء و معانی دیگری پدید آید که آنها اثمار آن اجتماعات میباشند وگفته‌اندکه کلیات اثمار پنج است چنانکه اجتماعات که از آنها تعبیر به نکاحات شده است پنج است اجتماعات اسماء و معانی را نکاحات گویند ازین‌قرار:

الف اجتماع اسماء الهیه که ثمرهٔ آنها صور حقایق متعینه در علم میباشد.

ب‍ اجتماع معانی که ثمره آنها صور ارواح متعینهٔ در نفس میباشد.

ج‍ اجتماع ارواح که ثمرهٔ آنها صور عالم مثال و اجسام بسیطه عنصریه است مانند عرش و کرسی.

د اجتماع اجسام بسیطه که ثمرهٔ آنها مولودات است.

ه‍ آنچه مخصوص بانسان است‌که از اجتماع و ترکیب اجناس و فصول و حقایق انسانیت بوجود آید و حضرت اسماء الهیه عبارت از همین نتایج‌اند (مصباح‌الانس ص ۲۹).

اِثْناعَشَرِیّات ـ (این‌اصطلاح‌نجومی و هیوی است) ابوریحان گوید:

نیم شش یك برج است. چون برج را بدوازده قسمت‌کنی راست تا هریکی دو درجه‌ونیم باشد. و هریکی را خداوند است. اما بهر برجی نخستین اثناعشریه خداوند برج راست و دوم خداوند دوم برج را و سیوم سیوم را و همچنین تا بآخر برج. و از بهر آنك ضرب آسانتر است از قسمت بودکه کسیرا در درجه‌ها دو و نیمگان افکندن دشخوار آید و خاصه که اندر او کسر نیمه است مردمان آسان‌کردن این شمردن را گفتندکه بگیر از اول برج تا بدان درجه و دقیقه که اثناعشریت او خواهی و اندر دوازده ضرب‌کن و آنچ گرد آید سیگان بیفکن و هر برجی را سی گیر و ابتدا از آن برج‌کن که اندرو اثناعشریت خواهی و بتوالی بروج همی‌رو. پس آن برج که بدورسی‌و او را سی‌درجه نداری‌خداوندش خداوند اثناعشریت آن درجه است که خواستی. وآن چیزی‌است‌که هم رومیان و هم هندوان برو اتفاق‌کردند. بس عجب همیدارم از یاران ما چرا نیز نگردانیدند و اورا بترتیب فلکها یاچیزدیگر نکردند. وگر ازین رستند دیگر فضیحت‌ها اندرو آوردندکه این‌جای یادکردن آن نیست. و اندرین جدول خداوندان‌اثناعشریت اندر بروج نهادیم وبالله‌التوفیق.

(رجوع شود به التفهیم ص ۴۱۵، ۴۱۶)

ـ **اِثناعَشَرِیّه** ـ (اصطلاح‌کلامی است) و گروهی را گویندکه‌امامت را درخاندان نبوت از حضرت علی تا یازده نفر دیگر ازفرزندان و فرزندان‌فرزندان اوسرایت دهند که آخرین آنها امام منتظر است و اینان را شیعی دوازده امامی هم گویند. پیشوای فقهی آنان حضرت صادق‌الائمه

است، از جمله باینان رافضی‌هم‌گفته‌اند، اینان قائل‌به‌خلافت بلافصل‌حضرت علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) اند.
(ازملل ونحل شهرستانی ص ۷۹)

اِثْنَوِیَّت ـ رجوع به ثنویت شود.

اَثیر ـ (اصطلاح فلسفی) اثیر یعنی خالص اطلاق اجرام اثیری برافلاک یا از این جهت است که درعالم عناصر تأثیر میکنند یعنی‌یاازلحاظ تأثیرآنها درعناصر است ویا ازجهت خالص ومصفا بودن‌آنها است.

حاجی سبزواری گوید اثیر بمعنای مختارهم آمده است «الجسم عنصری او اثیری المختار وکون‌الفلك مختاراً وکونه افضل من‌العناصر معلوم».
(شرح منظومه ص ۲۶۲ و ازدستور ج ۱ ص ۳۷)

اَثیریّات ـ (اصطلاح فلسفی) افلاك وکوکب‌را اثیریات گویند: در رسائل اخوان الصفا است‌که «واعلم یااخی ان الطبیعة انما هی قوةالنفس الکلیةالفلکیة وهی ساریة فی جمیع الاجسام التی دون فلك‌القمر من‌لدن کرة الاثیرالی منتهی مرکز الارض».
(اخوان ج۲ ص ۱۱۲و ازدستور ج۱ ص ۳۷)

اَثیریّ ـ آنچه منسوب به اثیریات است مانند حوادث جوی.

اجابت ـ (اصطلاح عرفانی) عهد و پیمان عبد است باحق، پیر طریقت‌گفت: صحبت باحق دوحرف است: اجابت و استقامت، اجابت عهد است و استقامت وفا، اجابت شریعت است و استقامت حقیقت است، درك شریعت را هزارسال بساعتی درتوان یافت و درك حقیقت ساعتی به‌هزار سال درنتوان یافت، (عده ج ۸ ص ۵۲۹)

اِجارَة ـ (اصطلاح‌فقهی) بکسرهمزه آمده است وآن مصدرسماعی ازآجر یوجر است اسم‌آن اجرة میباشد ومعنای‌آن جزاء بر عمل‌است ودر شرع عقدی است مفید ملك منفعة معلوم مقصود ازعین خاص در مقابل عوض معلوم «وهی العقد علی تملك المنفعة المعلومة بعوض معلوم» و آن یا وارد براعیان است مانند اجاره اراضی وخانه وحیوان ولباس وجز آن برای انتفاع ویا وارد برنفس عمل شود مانند اجارهٔ کار اشخاص برای عمل یا صنعتی وبالجمله مورد اجاره باید دارای منفعت عقلائی باشد و ازمحرمات نباشد ومعین ومعلوم باشد واجرت یامال‌الاجاره نیز معلوم باشد ومدت اجاره‌هم معلوم باشد وکلیهٔ اموریکه دارای‌منفعت عقلائی میباشد'وشرع آنرا تصویب کرده است میتواند مورداجاره واقع‌شود مانننداراضی برای زراعت وساختمان وحیوانات برای باربری وشیار کردن اراضی وانسانها برای استفاده از کار وصنعت آنها و البسه ودکاکین ومنازل وجزآن. اجاره از عقود لازمه است و باموری چند توان‌آنرا فسخ کرد.

ازجمله خیار شرط برای دو یایك طرف وخیار رؤیت وخیار غبن وجزآن و

مستأجر را نرسدکه مورد اجاره را بدیگری اجاره دهد مگر آنکه درضمن عقد شرط کرده باشد.

مالکی گوید: اجاره واکراء بیك معنی است نهایت برخی از چیزها را اجاره گویند وبرخی را کرایه ومعمولا اجارهٔ صاحب صنایع وکارگر را اجیر گویند.

شهید گوید: «وکلما یصح‌الانتفاع به‌مع بقاء عینه تصح اعارته و اجارته و یمکس فی‌الاجاره کلیاً دون الاعارة منفرداً کان اومشاعاً».

وچون عقد است نیازبایجاب وقبول دارد وایجاب‌آن بعربی «آجرتك اواکریتك اوملکتك منفعتها» میباشد.

و متعاقدین باید عاقل وکامل‌باشند و مختار وجایزالتصرف باشند و بمحض وقوع عقد موجر مالك مال‌الاجاره میشود وبه تسلیم عین موجره باید مال‌الاجاره نیز تسلیم موجر شود.

(ازشرح لمعه ج۲ ص۲ــ الفقه علی مذاهب الاربعه ج۳ ص ۱۳٤ـ۲۰۷ دستور ج۱ ص ۳۸ــ کشاف ج۱ ص۷۵)

در معتقدالامامیه آمده است:

صحت‌اجارت محتاج شروطی است: ازجملهٔ آن ثبوت ولایت است متعاقدین [را]، که‌موجر ومستاجـراند، [یعنی:] اجارت دهند و اجارت گیرنده.

وآنکه معقود علیه از جانبین معلوم باشد، یعنی: آنچه باجارت می‌دهد. ومال اجارت باید که‌معلوم باشد، وباید که‌بر تسلیم‌آن قادر باشد، و ازوی انتفاع‌توان گرفتن: که‌اگر زمین باجارت دهد ازبرای زراعت دروقتی کـه‌زراعت فائت شـود برفتن آن‌وقت، وآب درآن زمین ایستاده باشد درآن‌وقت و زائل نشود؛ اجـارت باطل باشد، زیرا که انتفاعش متعذر است.

وباید که منفعت مباح بود: که‌اگر مثلا جایگاهی باجارت دهد تا درآن خمر کنند، روا نباشد.

و اگر مسکن باشد، مدتش معین باید. و اگر چهارپای باشد مسافت تعیین باید کرد.

وچون عقداجارت صحیح‌شد، موجر مستحق اجرت شود درحال، مگر که‌شرط اجل کنند. و مستأجر بنفس عقد مالك منفعت گردد؛ تا اگر دراز گوشی بکرا گیرد، تا برنشیند، وبجایی معین برد، و دراز گوش بستاند، و درین مدت که‌توان رفتن بآنجا نرود؛ اجرت بروی لازم شود، زیرا که استیفای حق خود نکرد، و ضایع گردانید، واین حق موجررا اسقاط نکند.

و مستاجررا روا بودکه‌آنرا بغیری دهد بزیادت و نقصان الاشرط کرده‌باشد که بکسی دیگر ندهد.

واجارت عقدی لازم است از هردو جانب منفسخ نشود، الابحصول‌عیبی‌ازقبل مستاجر، چنانکه مفلس شود باجرت، آنگه موجر مالك فسخ گردد؛ یا مسکن خراب شود، و [مُؤجِر] این [را] [به]حالت[اول] خود نبرد، آنگه مستاجر مالك فسخ‌گردد.

واجارت بمرگ هریکی از موجر و مستاجر منفسخ‌گردد.

وگفته‌اند بمرگ هیچ یك ازایشان منفسخ نگردد، و ورثهٔ ایشان قائم‌مقام ایشان باشند، چنانکه در حقهای دیگر.

واجارت به بیع باطل نشود. واگر مشتری بآن عالم نبوده باشد، اختیارش باشد در رد. واگر عالم بوده باشد، صبر کند تامدت اجارت بگذرد.

واگر مستاجری تعدی کند از آنچه برآن اتفاق کرده باشند، ضامن هلاك باشد، وضامن نقصان، وزیادت اجرت.

و ضمان ازو زائل نشود، تاکه بخداوندش تسلیم کند.

ومزدور ضامن باشد تلف آنرا که ویرا درآن اجارت کرده‌باشند، و نقصانش را، چون بتقصیر وی باشد، و ضمان نقصان صنعت.

واجرت‌کیال و وزان بر بایع باشد، زیرا که تسلیم آنچه فروخته است معلوم المقدار بروی واجب است.

واجرت‌وزان ثمن‌برمشتری واجرت رد کردن گم شده از حیوانات برحسب آنستکه خداوندش بدهد.

واگر زمینی باجارت گرفت ازبرای زراعت مطلقا، هرچه خواهد بکارد، زیرا که اصل جواز است.

واگر اجارت کرد تازراعت کند و درخت نشاند، ومقدار هریك معین نکرد، صحیح نباشد، زیراکه مجهول است، و ضرر درو مختلف.

(معتقدالامامیه ۳۹۰ـ۳۹۲)

اِجارِه وعارِیَةـ (ازاصطلاحات‌فقهی است)

درکلیات حقوقی آمده است:

هرآنچه اجاره‌آن صحیح‌باشد عاریه آن نیز صحیح است و هرآنچه اجاره آن صحیح نباشد عاریه آن‌نیز صحیح نیست.

این قاعده عکسا و طردا مطرداست زیرا تعلق اجاره باعتبار منافع‌است. پس هرعینی‌که ازلحاظ منافع اجاره‌آن صحیح باشد عاریه آن‌نیز صحیح خواهد بود. و همچنین عکس قضیه.

واشکال بعین موقوفه ازجهت آنکه اجاره آن صحیح است وعاریه آن صحیح نیست غیروارد است زیرا اولا عدم‌صحت عاریه‌دادن عین موقوفه امر مسلمی نیست بلکه کسانیکه ازمحل‌موقوفه منتفع‌میشوند میتوانند آنرا عاریه‌دهند چنانکه میتوانند منافع آنرا بهرکس بخواهند هبه نمایند؟

وثانیاً برفرض اینکه عاریه‌دادن آن جائز نباشد این امری است عرفی وقاعده ناظر است بموضوعات برحسب عناوین اولیه آنها نه‌آنچه ثانیاً وبالعرض برآنها طاری گردیده.

(کلیات حقوقی ۲۹ـ۳۰)

اِجارَهٔ مُعاطاتـ (این‌اصطلاح‌فقهی است) ودر موردی اجاره‌را معاطات گویند که بصرف تعاطی انجام گیرد بدون لفظ چنانکه مثلا مستاجر ساکن خانه شده و اجرببدهد وتشریفات‌خاص راازقبیل‌عقد اجاره وغیره انجام ندهد ودر جواز این نوع اجاره درکتب شیعه وسنی بحث‌است.

اِجازهـ (اصطلاح فقهی و ادبی) مصدر «اجازه» است ودرلغت بریدن‌مسافت وگذشتن وپس‌افکندن جای و گذرانیدن و اجازت‌دادن برکسی باشد. ونزدمحدثان

اذن در روایت استکه چون شخصی مورد اطمینان باشد بدو اجازه داده میشود که نقل روایت کند.

وگاه بشخصی اجازه میدهند کهاز طرف حاکم شرعی درامور حسبی دخالت کند وبالاخره اجازه در دعاوی وغیره (از کشاف ج۱ ص ۲۲۹).

ـ ودراصطلاح عروضیان آن باشدکه بیتی یامصرعی راکسی بخواند وآوردن بقیه را بدیگری تکلیف کند ومثال آن قصه فردوسی با عنصری وعسجدی و فرخی است که هریك مصراعی ازاین رباعی خواندند وبه‌فردوسی تکلیف مصراع آخر را کردند وبالبداهة از عهده آن برآمد. مثال

همرنگ رخت گل نبود در گلشن
مانند قدت سرو نروید بچمن
مژگانت همی گذر کند از جوشن
مانند سنان گیو در جنگ پشن

(از ابدع‌البدایع ص ۲۱ـ۲۲).

اِجْتِباء ـ (از اصطلاحات عرفانی است) و مرتبه سفر از حق به خلق است که مرتبهٔ نبوت است که فرمود: فاجتباه ربه فجعله من‌الصالحین.

اِجتِزام ـ (این اصطلاح‌اصولی‌است) رجوع باجزام و (کفایه ج ۱ ص ۲۷۵) شود.

اِجْتِماع ـ (اخلاق، فلسفه،) فلاسفه درضمن بحث از اخلاق و فلسفهٔ عملی اجتماع را مورد توجه قرارداده‌اند خواجه طوسی گوید بحکم آنکه هر مرکبی را حکمی وخاصیتی وهیاتی بودکه بدان متخصص و متفرد بود و اجزاء اورا بااو درآن مشارکت نبود اجتماع اشخاص انسانی را نیز از روی تالف و ترکیب حکمی وهیاتی وخاصیتی بود بخلاف آنچه درهر شخصی از اشخاص موجود بود و چون افعال ارادی انسانی منقسم است بدوقسم‌اول‌خیرات دوم‌شروروپس‌اجتماعات نیز منقسم باشد بدین دوقسم اول آنکه سبب آن ازقبیل خیرات بود دوم‌آنکه سبب آن ازقبیل شرور بود اول را مدینه‌فاضله خوانند دوم‌را مدینه غیرفاضله و مدینهٔ فاضله یك‌نوع بیش نبود چه حق ازتکثر منزه باشد.

اما مدینهٔ غیر فاضله سه‌نوع بود.

۱ـ آنکه اجزای‌مدینه یعنی‌اشخاص انسانی از استعمال قوت ناطقه خالی باشند... وآنرا مدینهٔ جاهله خوانند.

۲ـ آنکه از استعمال قوت نطقی خالی نباشند اما قوای دیگر استخدام قوت نطقی کرده باشند وموجب تمدن شده و آنرا مدینهٔ فاسقه خوانند.

۳ـ آنکه نقصان قوت فکری باخود قانونی درتخیل‌آورده باشند وآنرا فضیلت نام نهاده وبنایی آن تمدن ساخته وآنرا مدینهٔ ضاله خوانند وهریکی ازاین مدن منشعب شود به‌شعب نامتناهی چه باطل و شرار را نهایتی نبود. (اخلاق ناصری ص ۲۰۱ و رجوع بآراء مدینهٔ فاضلهٔ فارابی شود)

اِجْتِماع واِسْتِقْبال ـ (این اصطلاح اهل هیئت ونجوم است) اجتماع گردآمدن آفتاب وماهتاب بود بآخر ماه. ونام او

بمجسطی **اتصال** گوید. وآن درجه ودقیقه که این‌اجتماع‌بود **جزو اجتماع** خوانند. و طالع آن وقت‌را **طالع اجتماع** خوانند. و این‌اجتماع میان آن‌مدت بودکه ماه اندرو زیر شعاع آفتاب بود. واین‌مدت را بتازی **سرار** خوانند، که قمر اندرو پنهان و ناپیدا بود. ونیز **مُحاق** خوانند، که نور ازقمر سترده بود.

و **اِسْتِقْبال** آنست کـه بهفتم برج باشد ازبرج آفتاب، و درجه‌ها ودقیقه‌های ایشان یك بادیگر راست. ونیز اورا **امتلا** خوانند ای پری، که قمر بدو ازنور پر باشد. و قمر را این هنگام **بدر** خوانند از بهر تمامی او وشتابش ببرآمدن با فرو شدن آفتاب. وطالع آن‌وقت **طالع استقبال** خوانند. واما جزو استقبال قیاس چنان واجب همیکند که آن بودی که جای قمر باشد. ولکن منجمان ازآن همی‌گیرند که زیرزمین باشد. خواهی آفتاب وخواهی ماهتاب.

(رجوع‌شود به‌التفهیم ص۲۰۹ـ۲۱۰)

اِجْتِماعِ اَسْباب (از اصطلاحـات حقوقی وفقهی است.)

درکلیات حقوقی آمده است:

گاه اتفاق می‌افتد که دوسبب در یك‌جا جمع شوند مثل‌اینکه یکی‌در طویله را باز کرده ودیگری افسار حیوان‌را ، حیوان فرار کرده باشد میگویند آنکه در را بازکرده ضامن است بجهت اینکه با بسته بودن در حیوان قادر بر فرار نبوده و این اطراد ندارد بساهست گشودن قید اقوای باشد در تحقق فرار.

پس در تشخیص قضایای شخصی نظر باختلاف خصوصیات باید بعرف و ذوق و وجدان حاکم رجوع نمود.

وتشخیص حقیقت و درك واقع در امثال این موارد کار سهل و آسانی نبوده جای بسی لغزش است.

(کلیات حقوقی ص ۱۸۸)

اِجْتِماعِ اَسْبابِ اِرْث (ازاصطلاحات قواعد فقهی است.) هرگاه دریك وارث دوسبب ارث موجود باشد ازهر دوسبب ارث خواهد برد درصورتیکه یکی ازانها مانع دیگری نباشد.

دراستحقاق‌ارث ازهردوجهت فرقی نیست بین اینکه دوسبب ازحیث‌نوع متحد باشند مثل‌اینکه شخص وارث هم جدپدری متوفی باشد و هم‌جد مادری او و یا متعدد مثل‌اینکه وارث هم عموی متوفی است و هم‌دائی او ومثل پسرعموی پدری که‌دائی مادری‌هم باشد بایتطور که برادر شخص از طرف پدر یا خواهر او ازطرف مادر تزویج کرده باشد پس این شخص نسبت بفرزندان‌زن وشوهر عمواست برای‌اینکه برادر پدر اوست ودائی است برای‌اینکه برادر مادر اوست وپسر آنشخص پسر عموی فرزند است ازجهت پدر وپسـر دائی اوست ازجهت مادر.

ممکن است درشخصی که دوموجب ارث در او جمع شده یکی ازآنها نسبی باشد ودیگری سببی مثل‌اینکه زوج پسر عمو یا پسردائی باشد ویا زوجه دختر عمو یا دخترداثی.

گاهی نسب بسبب تکثر جهـات

استحقاق شعبه‌های زیادتری پیدا میکند مثل‌اینکه شخص واحدي جد جد پدری و جد جده مادری هم باشد ومثل‌اینکه شخص پسر پسرعمو و پسر پسردائی بوده ودر عین‌حال پسر دخترعمه ازطرف پدر و پسر دخترخاله ازطرف مادر باشد.

(کلیات حقوق ص ۴۸۱)

اِجْتِماعِ أَكْوان ـ (این‌اصطلاح‌اصولی است) ومراد بقاء اکوان است که قول کعبی است رجوع ببقاء اکوان شود.

اِجْتِماعِ أَمْر وَنَهْي ـ (این اصطلاح اصولی است) ومیان اصولیان اختلاف است که‌آیا اجتماع امر ونهی دریك مورد روا باشد یا نه وآیا اصولا ممتنع است یا ممکن فرض. مسئله این‌است‌که یك مورد هم مأموربه باشد وهم منهی عنه وبدیهی است که یك‌امر ازیك جهت نتواند هم مأمور به‌باشد وهم منهی عنه مثلا تصرف در ملك غصبی از جهت آنکه تصرف در غصب است منهی‌عنه‌باشد و ازهمان جهت هم مأمور به‌باشد پس مورد اختلاف یك امراست که اورا دو جهت باشد از یك‌جهت مأمور به‌باشد و از جهت دیگر منهی عنه باشد.

چنانکه درمثال‌فوق تصرف درغصب اگر نماز خواندن باشدکه واجب و مأمور به‌است یا انقاذ غریق که‌واجب است که ازجهت آنکه تصرف درغصب است منهی عنه وحرام است و ازجهت آنکه نمازاست مأمور به‌است وبالجمله بیك عنوان منهی عنه وبعنوان دیگر مأمور به‌است و وجوداً جمع شده‌اند و فرق بین این مسئله ونهی درعبادات این‌است که تعدد عنوان و وجه دریك امر آیا موجب تعدد متعلق امر و نهی است یا نه درحال‌که درمسئله نهی در عبادات نهی مستقیماً وارد بر عبادات شود چنانکه روزه درعید فطر. پس این مورد را نتوان بمورد نهی درعبادات‌قیاس کرد زیرا دراین مورد عبادت بطورمستقل مأمور به‌است وغصب‌هم بطـور مستقل منهی‌عنه است نهایت درمـورد خاصی وجوداً متحد شده‌اند ودر مسئله نهی در عبادات نهی بطور مستقیم برعبادت وارد شده است دیگر آنکه این مسئله ازمسائل عقلی است وشامل تمام اقسام واجب و تحریم غیری، نفسی وجزآن‌میشود. برخی از اصولیان گویند روا باشد یعنی امتثال باوردن مأموربه حاصل میشود نهایت در ضمن انجام واجب مرتکب حرام شده‌است برخی دیگر گویند چون مأموربه ومنهی عنهه وجوداً یکی است امتثال حاصل‌نشده و عبادت فاسد است البته درصورتیکـه یکی‌از دوطرف وعنوان ترجیح داده شود عمل بدان شود اشکال زیاد در موردی است که ترجیحی دربین نباشد ودراین مورد است که‌محققان گویند تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمیشود زیرا ممکن است عناوین زیـادی منطبق ومتصـادق باشند وجوداً بریك امر. آنانکه گویند اجتماع امر ونهی جایز است گویند نظیر آن درشرع واقع است مثل نماز در موارد و مواضع تهمة چنانکه در حمام که نهی دارد نهایت نهی تحریمی نیست و روزه درسفر ودربعضی ازایام پس‌تعددوجه‌کافی است دراجتماع. دیگر آنکه کسی که‌مأمور

به‌را درضمن فرد محرمی انجام دهد عرف اورا ازجهتی مطیع وازجهتی‌دیگر عاصی شناسد (از کفایه ج۱ ص ۲۳٤ـ۲۳۹ قوانین الاصول، رجوع به کفایه‌الاصول شود.)

درکتاب اصول رشاد آمده است:

بحث راجع باجتماع امر ونهی در شیئی واحد، از مباحث علم کلام است ولی چون کثیری ازمسائل و فروع فقهیه متفرع برآن میباشند لذا علمای‌اصول نیز آن‌را درکتب خود عنوان کرده‌اند و ماهم که بطرح آن پرداخته‌ایم قبل ازشروع به بیان مطالب مربوطه بدان مقدمة بتحریر محل نزاع آغاز مینمائیم:

هرشیئی که‌قابلیت اتصاف بصفت حرمت یا وجوب‌را داشته باشد یا **واحد بالجنس** است ویا **واحد بالشخص**:

واحد بالجنس آن واحدی است‌که دارای انواع وافراد کثیره باشد مانند مفهوم سجود که دارای افراد و انواع متعدده است یعنی شامل انواع واقسام سجودها است که‌از جمله سجودلله وسجود للشمس وسجودللقمر وغیره.

دراین‌قبیل‌موارد اجتماع امر ونهی اجماعا ممکن میباشد یعنی برآمر جائز است که بیك نوع ازسجود امر و ازانواع دیگر نهی نماید مثلا سجودلله را ایجاب و سجودللشمس والقمر را تحریم کند ــ در این‌صورت ماهیت سجود باحفظ عنوان وحدت جنسی خود باعتبار یکی ازافرادش واجب وباعتبار فرد دیگرش حرام‌میشود ــ و هرچند برخی از قدماء معتزله اجتماع امر ونهی‌را دراین موردنیز منع‌نموده‌اند لیکن چون قول‌آنان بواسطه شذوذ وضعف دلائل قابل التفات نیست لذا میتوان ادعا کرد که‌جواز اجتماع امر ونهی دراین مورد مجمع علیه بین‌فریقین میباشد و بهمین جهت ازمورد نزاع مانیز خارج است.

واما واحد بِالشَّخْص: واحد شخصی که منحصر درفرد مشخص است ممکن است فقط دارای یك‌جهت ویا اینکه متضمن جهات متعدده باشد. درصورتیکه دارای یك جهت باشد توجه امر ونهی در آن واحد بدان، غیرممکن است. زیرا مطلوب ازامر ایجاد فعل، ومطلوب ازنهی عدم ایجاد آن، میباشد. بنابر این آمر نمیتواند درآن واحد وازجهت واحده دو تصمیم متضادگرفته،هم‌طالب وجودآن وهم طالب عدم‌آن گردد ـ وهمچنین مامور نیز قادر نمیباشد که‌در آن‌واحد آن‌راهم انجام دهد وهم ترك بگوید ـ پس اجتماع‌تکالیف متضاده دراین مورد بدو اعتبار مخالف عقل است یکی باعتبار نفس‌آن تکالیف که‌صدورشان درآن واحد از ناحیه یك‌آمر مستحیل است ویکی هم‌از نظر مکلف، که انجامشان بروی غیر مقدور است ـ و بهمین‌جهت همگی درعدم جوازآن متفق‌ـ القولند واجتماع امر ونهی‌را درآن متفقاً منع کرده‌اند.

پس نزاع درهیچیك از این‌موارد نیست وبلکه فقط درمورد آن‌واحد یا تشخصی است که‌دارای جهات واعتبارات متعدده باشد مانند صلوة درمحل غصبی

که‌از جهتی عمل عبادی واز جهتی دیگر عمل‌عدوانی است ـ وبهمین‌نظر اشخاصی که‌بامکان اجتماع امر ونهی قائل شده‌اند صلوة در دارمغصوبه‌را صحیح دانسته و گفته‌اند که صلوة مزبوره ازحیث اینکه عمل عبادی است ماموربها واز حیث‌اینکه عمل عدوانی است منهی‌عنها میباشد ـ و بنابراین مصلی درمکان مزبور ازجهت اولیه مصاب واز جهت اخیره مخطی و معاقب میباشد ـ زیرا تعلق امر از جهتی مانع از تعلق نهی ازجهت دیگر نیست ـ ولی قائلین بعدم امکان‌اجتماع امر ونهی ـ صلوة مزبوره را باطل دانسته‌اند زیرا بعقیدهٔ آنان صلوة مزبوره ازلحاظ اینکه تصرف در مال مغصوب است منهی عنها میباشد ودیگر تعلق امر بران غیر معقول است.

پس از تمهید این‌مقدمه وتعیین مورد نزاع اینك به‌بیان مطالب اساسی این‌فصل مبادرت مینمائیم.

مراد از امر طلب ایجاد فعل ومراد از نهی طلب نفی فعل میباشد ـ پس‌امر و نهی نقیض یکدیگرند واجتماعشان در شیئی واحد ممتنع ومستلزم اجتماع نقیضین میباشد اعم ازآنکه آن شیئی دارای یك‌جهت ویا متضمن جهات عدیده باشد ـ چه‌آنکه اجتماع‌آنها درشیئی واحد دارای جهت واحده ازاین لحاظ ممتنع بود که‌مستلزم اجتماع نقیضین میگردید واین استلزام درصورت تعدد جهت‌نیز موجود میباشد. زیرا چون مورد ومتعلق در هر دوصورت متحد است لذا اجتماع آنها درآن مورد بالاخره مستلزم اجتماع نقیضین میباشد.

مثلا صلوة در دار مغصوبه هرچند متضمن جهات‌عدیده‌است لکن‌متعلق‌حکمین متناقضین بالاخره شیئی واحد است یعنی همان حرکات و سکناتی است که‌در عرف متکلمین مجموعهٔ آنهارا (کون) میگویند و بدیهی است این کون که شیئی واحدی است نمیتواند در آن واحد متعلق دوحکم متناقض گشته و باعتبار اینکه جزئی از اجزاء صلوة است وماموربه و باعتبار اینکه عمل عدوانی است منهی‌عنه شود ـ پس اجتماع آنها دریك مورد مطلقاً ممنوع و برخلاف عقل میباشد.

لکن جمعی از متاخرین که اجتماع آنهارا ممکن دانسته‌اند درمقام اثبات مدعای خود چنین استدلال کرده‌اند:

راست است‌که در صلوة فی‌الدار المغصوبه مثلا امر ونهی دریکجا مجتمع شده‌اند ولی درتحلیل عقلی هریك ازآنها متعلق جداگانهٔ دارند چه‌آنکه متعلق امر مفهوم لابشرط وطبیعت مطلقهٔ صلوة است من‌حیث هی وباقطع نظر از مصادیق وافراد آن (که‌صلوة در دارمغصوبه نیز ازآن جمله است) و همچنین متعلق نهی مفهوم‌کلی غصب است من‌حیث‌هو وباقطع نظرازاینکه آن‌غصب درضمن ادای‌صلوتی انجام گیرد یا خیر؟

پس دراین مرحله که مرحله تعلقی است هریك از حکمین متناقضین بمتعلق خاص و جداگانهٔ تعلق گرفته است واین متعلق‌ها مفهوماً ودر مقام تعلق ازیکدیگر

منفک و مجزی هستند بطوریکه هیچگونه تصادم وانتقائی بین آنها نیست تا تصور اجتماع نقیضین برود ـ النهایه مکلف درمقام عمل ومرحله اجرائی باختیارخود حکمین مزبورین را دریك مصداق جمع وآنهارا بهم تلفیق کرده ـ وبدیهی است اینجمع وتلفیق که‌از سوء اختیار شخص مکلف ناشی گردیده است نمیتواند ماهیت آنهارا تغییرداده ویا ازتعلق هریك‌ازآنها بمصداق خویش جلوگیری‌کند ـ وبالاخره ملخص کلام آنکه چون‌متعلق امر ونهی‌در صلوة فی‌الدار المغصوبه مفهوماً متعدد است لذا اجتماع آنها درآن مستلزم‌تناقض نمی‌باشد.

لیکن این استدلال صحیح نیست زیرا آنچه که ازتحلیل وتجزیهٔ صلوة فی الدارالمغصوبه به‌ثبوت میپیوندد فقط تعدد جهت حکمین متناقضین است نه‌تعدد متعلق آنها. چه برفرض اینکه متعلق احکام شرعیه علی الاصول ماهیات مطلقه و مفاهیم کلیه باشد وبهمین علت حکم وجوب نیز برمطلق صلوة وحکم حرمت برمطلق غصب (باقطع نظر ازمصادیق خارجیه)تعلق گرفته وبالاخره متعلق امر ونهی درعالم تعقل متعدد و مفهوماً از یکدیگر متفاوت باشند ولی تعدد وانفکاك درمفهوم ـ دلیل تعددآن درمصداق خارجی که‌مورد بحث ما میباشد نمیگردد ـ زیرا مورد بحث‌ما ماهیت صلوة بطور کلی و یاحقیقت غصب من‌حیث‌هو واحکام مختصه بریکایك آنها نیست ـ بلکه مورد بحث‌ما عبارة از صلوة حاضره ومشخصه‌ایست که‌اینك بوسیله مکلف در مکان مغصوب بجا آورده میشود وبالاخره بحث‌ما درباره این فرد جزئی ومصداق خارجی قابل رؤیت و مشار بالبنان میباشد و بدیهی است این فرد مشخص مسلماً شیئی واحد است وبهمین جهت نمیتواند درآن واحد هم متعلق امر وهم متعلق نهی قرارگیرد.

(اصول رشاد ص ۱۲۲ـ۱۱۸)

اِجْتِماعِ ساکِنَیْنـ (اصطلاح ادبی) ادباء گویند اجتماع دوساکن علی‌حده روا باشد باین معنی‌که دوساکن‌باشد اول آندو حرف مد باشد و دوم مدغم‌فیه مانند **دابّة** وعلی‌غیرحد روانباشد باین‌که حرف اول حرف مدنباشد یادوم مدغم نباشد یا دوساکن دریك کلمه نباشد دراین صورت روا نباشد (از کشاف ص۲۶۱ دستور ج۱ ص ۳۸).

اِجْتِماعِ مِثْلَیْنـ (اصطلاح فلسفی) رجوع شود به‌مثلین و(اسفار ج۳ ص۸۸).

اِجْتِهادـ (این اصطلاح اصولی و فقهی است) وآن درلغت تحمل جهد و مشقت باشد چنانکه گفته میشود «اجتهد فی‌امر ثقیل» و در اصطلاح استفراغ وسع باشد درتحصیل امری «الاجتهاد لغة تحمل المشقة واصطلاحاً کماعن‌الحاجبی‌والعلامة استفراغ الوسع فی‌تحصیل الظن بالحکم الشرعی.» ویا «ملکة یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی المجهود لنیل المقصود» ویا «استفراغ الفقیه الوسع فی‌تحصیل الظن بالحکم الشرعی.»

وبالجمله بذل تمام قدرت باشد در

بدست آوردن حکمی شرعی بنحویکه احساس کند که بیش نتواند استقصاکند وکسی که وسع خودرا دراین‌راه مصروف دارد مجتهد گویند وحکم‌ظنی که‌بدست آورده است مجتهد فیه گویند. واضح است‌که‌اجتهاد درمسائل شرعی‌را شرائطی است ازجمله علم واطلاع کافی به‌لغات عرب وصرف ونحو زیرا کتب احادیث و قرآن که‌از مستندات است بلغت عربی است دیگر علوم کلامی که‌بحث درتکلیف ومکلف کند ومنطق که‌سبک استدلال را یاد میدهد وعلم اصول فقه وعلم درایه و رجال حدیث، معانی بیان، وجزآن. (از قوانین ج۲ص۲۱۷ــ کفایه ج۲ص۴۲۰ــ معالم ص ۲۳۲).

اِجْتِهادِ دَرعَقْلِیّات مانند خداشناسی واصول دیگر دینی روا نیست ودر فروع دین ومسائل شرعی فرعی است.

دراینکه آیا تجزی دراجتهاد روا است یانه اختلاف است باین معنی که‌آیا شخص تواند دربرخی ازمسائل شرعی اجتهاد کند ودر برخی تقلید کند یانه برخی گویند امکان ندارد زیرا اگر کسی ملکه استنباط احکام‌را دارا باشد در تمام مسائل شرعیه داراست واگر فاقد آن‌ملکه باشد درهیچیك ازمسائل نتواند اجتهاد کند.

زیرا مجتهد کسی نیست که‌تمام مسائل شرعی‌را حاضر الذهن باشد بلکه اجتهادملکه‌ایست‌درشخص‌که «اذارجع‌فهم» بنابراین یاشخص بطور مطلق مجتهد است یانه وتجزی دراجتهاد جایز نیست وبالجمله اجتهاد مطلق عبارت از اقتدار براستنباط احکام فرعیه است از امارات معتبره یا اصول معتبره عقلی یا نقلی و تجزی عبارت از اقتدار براستنباط برخی از مسائل است. (از کفایه ج۲ ص۴۲۲ــ معالم ص ۲۳۲ــ قوانین ص۲۱۱ــ کشاف ج۱ ص ۲۱۸، رجوع به‌تقلیدشود.)

دراصول رشاد آمده است:

اجتهاد درلغت بمعنی تحمل مشقت است ودراصطلاح عبارت‌است ازاستنباط احکام شرعیه از مآخذ اصلیه.

برای‌اینکه کسی دارای قوه اجتهاد شود لازم است علاوه برحائز بودن بر نیروی ملکوتی که فقط ازمنابع قدسیه سرچشمه‌میگیرد، بر برخی ازعلوم احاطهٔ کامل داشته‌باشد مثلا درعلم‌نحو وتصریف که‌دستور زبان عربی هستند متبحر باشد تا معانی کتاب وسنت وکلمات اصحاب‌را که بزبان عربی وارد شده‌اند درك کند و بعلم تفسیر درآن قسمت که مربوط باحکام‌است آشناباشد واز اخبار واحادیث مربوطه باحکام شرعیه تاحدی مطلع‌باشد ومواضع آنهارابداند تابتواند عنداللزوم بدانها مراجعه‌کند وبرعلم‌درایت ورجال واقف باشد تابتواند اخبار صحیح‌را از سقیم تمیز دهد و ازعلم منطق وکلام که جزو مبانی علم اصول هستند بهره کافی داشته باشد ودر علوم ریاضی ومخصوصاً درهیئت وحساب وارد باشد تادر مسائلی مانند مسئله میراث وتعیین جهت قبله از آنها استفاده کند و نیز باید برمسائل فقهیه و اراء فقهاء احاطه کامل داشته

باشد ومواضع اجماع‌را بداند تا درمقام افتاء رأیی مخالف اجماع‌ندهد وبرمباحث علم اصول محیط ودر آنها صاحب‌نظر باشد وهکذا...

هرکس که جامع این علوم و واجد ملکهٔ قدسیه استنباط گردد وبتواند احکام همهٔ موضوعات مبتلی بها را بلا استثناء ازمنـأخذ صحیحه استخراج کنـد اورا **مجتهد مطلق** وآن ملکهٔ قدسیه‌را که‌دروی بوجود آمده است **اجتهاد مطلق** خوانند لکن اگر قدرت استنباطش بأن درجه از کمال نرسیده باشد یعنی‌فقط براستنباط برخی ازاحکام قادر باشد دراین صورت اورا **مجتهدی مُتَجَزّی** وقدرت ناقصهٔ او را **اجتهاد متجزی** گویند.

پس مجتهد واجتهـاد بر دوقسم تقسیم میشوند.

۱ـ مجتهد مطلق ـ واجتهاد مطلق

۲ـ مجتهدمتجزی‌ـ‌واجتهاد متجزی

استنباط مجتهد مطلق هم دربارهٔ خود وهم دربارهٔ مقلدینش بحکم اجماع حجت است یعنی اگر مجتهد مـزبور با استفراغ وسع واعمال قوای استنباطیه خویش حکمی را از مآخذ اصلیه استخراج نمود وبر صحت آن ظن قوی حاصل کرد این ظن دربارهٔ شخص وی وهمچنین‌دربارهٔ عامیانی که‌از وی تقلید کرده‌اند اجماعاً حجت ولازم الاتباع خواهد شد. ولی اگر مجتهد متجزی حکم یك یاچند مسئله‌را استنباط وبرصحت آن‌ظن پیدا کرد آیا این ظن دربارهٔ شخص وی حجت خواهد بود یاخیر؟ یعنی شخص متجزی که‌هنوز بدرجهٔ اجتهاد مطلق نرسیده آیا میتواند بظنون حاصله از استنباطات خویش عمل کند یانه؟

علامه وجمعی از مشایخ متأخرین گفته‌اند که‌ظن مزبور دربارهٔ شخص وی حجت است زیرا هرچند که او دراستنباط کل مسائل بامجتهد مطلق برابر نیست ولی درحدود همان مسائل محدودیکه در استنباط آنها بذل جهد نموده با مجتهد مـزبور مساوی میبـاشد وهمانطوریکه استنباطات مجتهد مطلق نسبت بکل‌مسائل دربارهٔ‌اش حجت‌است همینطور استنباطات متجزی نیز نسبت به‌بعض‌آنها دربارهٔ‌اش حجت خواهد بود.

لکن این استـدلال بچندین وجـه مردود است یکی آنکه چون متجزی محیط برجمیـع ادلـه نیست لـذا بـرصحت استنباطات وی نمیتوان اعتماد کرد چه آنکه ممکن است ادلـه‌را که‌وی منـاط استنباط خویش قرار داده باادله دیگری که‌وی ازآنها مطلع نیست معارض باشد دیگرآنکه قدرت‌استنباط یك‌مجتهدمتجزی را نمیتوان باقدرت استنباط مجتهدمطلق مساوی دانست زیراکه مجتهد مطلق که برعلوم مقدماتی اجتهاد محیط تراست قدرت استنباطش نیز فزونتر میباشد و چه‌بسا کلامی که درنظر ظاهربین مجتهد متجزی مفید حرمت بوده درنظر واقع‌بین مجتهد مطلق مفید کراهت باشد سوم‌آنکه حجیت ظن مجتهد مطلق نه من‌باب حجیت ظن است تا ظن متجزی نیز ازحیث وحدت مناط برآن قیاس شود بلکه فقط بحکم

اجماع میباشد وچون این اجماع نسبت بحجیت ظن مجتهد متجزی حاصل نشده لذا نمیتوان آنرا حجت دانست.

مسئله دیگری که دراینجا مطرح گردیده مسئلهٔ **تَخْطِئَه وتصویب** است بدین توضیح:

مسائلی که‌اعمال نظر اجتهادی در آنها لازم است بر دوقسم هستند یکی مسائل شرعیه عقلیه ودیگری مسائل شرعیه فرعیه.

درمسائل شرعیه عقلیه ازقبیل اصول‌دین یا اصول مذهب ونظایر آنها هرگاه اختلافی بین مجتهدین پدید آید یعنی گروهی ازآنها برثبوت وگروهی دیگر برنفی اصلی از اصول دینیه اظهار نظر کنند ـ دراینصورت مسلم است که یکی‌ازآن دوگروه **مُصِیْب** ومأجور ودیگری **مُخْطِی** ومعاقب خواهد بود.

دلیل مصیب بودن گروه اول ومخطی بودن گروه دوم آن‌است‌که مسائل عقلیه حقایق ثابته هستند که‌صورت آنها در عالم نفس الامری محفوظ میباشد پس هرگاه کسی آنهارا بطوریکه هستند درك نماید، مصیب واگر طور دیگری فرض کند مخطی خواهد بود.

واما دلیل مأجور بودن مصیب و معاقب بودن مخطی آن است که:

باری‌تعالی اولاـ درك صحیح آن حقایق‌را برمجتهدین واجب فرموده ثانیاًـ دلائل روشن ورهبری کنندهٔهم در اختیار آنان گذارده است پس هرکس که به‌تبعیت از دلائل مزبوره، واقع‌را بطور صحیحی درك کند چون تکلیفش‌را کما هوحقه بجا آورده است بالطبع مأجور خواهد بود وهرکس که‌از دلائل مزبوره رو بتابد وبهمین جهت درتشخیص واقع خطاکند چون تکلیفش‌را انجام نداده لذا معاقب خواهد بود.

(اصول رشاد ص ۲۸۹ـ۲۸۵)

أَجْدادِ ثَمانِیَه‌ (اصطلاح فقهی) اجداد ثمانیه یا هشت‌گانه که‌در ارث مورد بحث است.

باین طریق است که‌هر انسانی را پدری است ومادری که‌در درجه اول از اصول وارث‌اند و برای پدر هم پدری است و مادری و برای مادر هم پدری است ومادری که میشوند جد و جده پدری (پدر ومادرپدر) وجد وجده مادری (پدر ومادر مادر). که‌این اجداد چهارگانه در درجه دوم از ارث و در درجه اول از اجدادند و در درجه سوم که دوم از اجداد واقع‌اند اجدادثمانیه‌اند که‌فرض‌آن بدین طریق است که هریك از پدر پدر وپدر مادر و یا مادر مادر ومادرپدر را پدری است ومادری است که اجداد وجدات ثمانیه‌را بوجود میاورند ودر درجه بعد که جدجدجد وجدهٔجدهٔجده باشند شانزده شوند... (ازشرح لمعه ج۲ ص۲۶۱).

أَجْرام‌ (اصطلاح فلسفی) اجرام جمع جرم است وبرافلاك وکواکب وغیره از اجسام صافیه اطلاق شود مانند کائنات جَوّی درمقابل اجسام که‌بر عنصریات و ماتحت‌الفلك اطلاق میشود و بنابراین میان اجرام واجسام فرقی نباشد مگر در

اطلاق. (ازدستور ج۱ ص ۴۰)

در کلمات شیخ اشراق «اجرام» بر عنصریات‌هم اطلاق شده است چنانکه گوید «وقد علمت، ان‌الانفصال والاتصال من خواص‌الاجرام». (اشراق ص ۳۲۱)

سید شریف گوید: جرم همان جسم است وگاه ویژه فلکیات است واطلاق بر آنها شود واطلاق براجرام کوکبیه نیز میشود. (از دستور ج۱ ص ۴۰)

فارابی گوید: اجرام برشش نوعند دوائر فلکیه، حیوان عاقل، حیوان غیر عاقل، نبات، معادن وعناصر اربعه و بنا براین وی اجرام وجسم‌را اعم ازجسم میداند. (تاریخ فلسفۀ اسلام ص ۱۲)

أَجْرام إبداعیـ مراد افلاک است و اگربصورت مفرد گفته‌شود «جرم‌ابداعی» مرادفلک‌الافلاک است.

أَجْرامِ أَثِیرِیـ رجوع باثیر و اثیریات شود.

أَجْرامِ بَسِیطْـ هریک‌ازعناصر اربعه وهریک ازافلاک وکواکب‌را گویند.

أَجْرامِ حَیَّهـ افلاک‌را اجرام حیه گویند و بنابر تعریفی که‌شد اطلاق جرم برحیوانات‌هم میشود (ازرسالۀ واردات قلبیه صدرا ص ۲۴۳).

أَجْرامِ سَماوِیـ موجودات سماوی مانند افلاک وکواکب راگویند.

(ازشفا ج۱ ص۱۷، ۱۶۳، ۲۲۱، ۲۲۷ـ اسفار ج۳ ص ۱۲۳)

ابن‌رشد در تهافت‌التهافت گوید:

«لیست الاجرام السماویة واحدة بالنوع کثیرة بالعدد بل‌هی‌کثیرة‌بالنوع کاشخاص الحیوانات المختلفه».

(تهافت‌التهاف ص ۴۹)

«الأجرام السماویة هی‌ذوات عقول و شَوْق». (تهافت‌التهافت ص ۴۸)

«و مذهب‌القوم انها (اجرام سماوی) تعقل انفسها». (تهافت‌التهافت ص۴۹)

«الاجرام السماویة متحرکة اولامن المحرکین لها الذین لیس‌هم فی‌مادة اصلا وصورها اعنی الاجرام السماویة مستفادة من‌اولئك المحر کین وصور مادون‌الاجرام السماویة مستفادة من‌الاجرام السماویة بعضها من‌بعض».

(تهافت‌التهافت ص ۱۷۸ رجوع به ص ۱۸۴ شود)

ودر تفسیر مابعدالطبیعه گوید: اجرام سماوی دائماً در حرکت‌اند وفعل محض نمیباشند چنانکه بعضی گمان کرده‌اند، ولکن الاجرام السماویة لیست من‌التی هی‌فعل محض وان کانت هذه هو المبدأ للاجرام السماویة.

(تفسیر ص ۱۲۰۲ و رجوع شود به ص ۱۲۰۵)

أَجْرامِ صِغارـ مراد از اجرام‌صغار یااجزاء غیرمتجزی اجزاء لایتجزی‌مشهور است که از نظر تاریخی بذیمقراطیس حکیم یونانی وپیروان او نسبت داده‌اند وچنانکه درمحل خود بیان خواهدشد ذیمقراطیس آنهارا جسم‌نمیداند واجسام را متشکل از آنها میداند از همین جهت برآنها اطلاق جرم شده است.

اوگوید اجرام صغار بطور غیر متناهی درخلاء پراکنده ودائماً درحرکت انتقالی میباشند و از سوئی بسوئی دیگر میروند وهمین کشمکشها و حرکات ایجاب میکند که بر حسب اتفاق وصدفه از تصادم وبرخورد عدهٔ زیادی از آنها جهانی موجود شود. او عوالم وکرات متشکلهٔ ازآن اجزاء را غیرمتناهی میداند وکلیات عوالم‌را برحسب اتفاق وتصادف میداند ولکن حوادث وامور جزئی جهان وجودرا تابع علل واسباب خاص میداند. (از شفا ج۱ ص ۲۶)

أَجْرامِ عُلْوِی موجودات فلکی و کواکب‌را گویند.

أَجرامِ فَلَکِیّ موجودات‌فلکی وکواکب را گویند.

ناصرخسرو دربیان آنکه قوای نباتی از تأثیر اجرام فلکی است گوید آنگاه گوئیم که‌مزاجی که ازچهار طبع حاصل شود از بهر مزاج جسد مردم‌را چون بنیادی و هیولیست مروجود روح نباتی‌را اندر مزاج طبایع تأثیر اجرام فلکست اعنی که‌قوت کشیدن غذا وافزودن و تخم‌آوردن ازبهر زادن خویش اندر آن مزاج همی‌از تأثیر اجرام فلکی پدید آید.

(زادالمسافرین چاپ‌لندن ص۲۹۱)

أَجْرام مُسْتَنِیرَة ـ اجرام مستنیره مقابل اجرام منیره است وآن اجرامی است که‌نور خودرا ازغیر گیرد مانند ماه وستارگان. (ش ص ۹۷)

أُجْرَةُالْإِجارَة (اصطلاح فقهی) معمولا وجه‌اجاره دراستخدام واجاره‌انسان را اجرت‌گویند رجوع باجاره شود.

إِجْزاء (این اصطلاح اصولی است) ومراد این‌است که‌آیاانجام مأموربه بدان نحو که‌خواسته شده است مقتضی اجزااست یعنی پس‌ازانجام مأمور به‌امتثال تام حاصل شده است وآیا انجام مأموربه کاشف و مؤثر وعلت برای امتثال هست یانه وکفایت‌میکند البته‌مسئله باین‌ترتیب که‌مورد بحث کلی باشد درست نیست‌زیرا مسلماً که‌انجام مأموربه بدان نحو که خواسته شده است موجب اجزاء وکفایت وامتثال است و مؤثر در سقوط تکلیف است وهیچ‌کس نمیتواند بگوید انجام مأموربه بدان ترتیب که‌امر خواسته‌است کافی هست یا نه لکن مساله این است که آیا انجام مأمور بامر ظاهری یا اضطراری موجب سقوط تکلیف از امر واقعی میشود یا نه که فرضاً بر حسب اضطرار انسان مأمور باشد بامری و آنرا برآن وجه که درآن حال باید انجام دهد بارعایت شرائط انجام دهد وبعد رفع اضطرار شود ویا پس‌از استفراغ وسع تکلیف خودرا دانست و مأموربه را احراز کرد وآنرا باشرائط لازم بنظر خودش انجام داد وبعد معلوم شد که امر و مأموربه واقعی طوری دیگر بوده است آیا انجام همان مأموربه بامر اضطراری یا ظاهری کافی است یانه واداً یا قضاً باید پس‌از رفع محظور یا کشف واقع انجام داد یانه البته در مبحث تکرار و مرةهم درصورت قول بدلالت امر برتکرار

عدم اجزاء بیك معنی درست است لکن تصویر مسئله بطریق فوق است. (ازکفایه ج۱ ص ۱۲٤ـ۱۲۷ ـالتلویح ص ٤۹۲ـ قوانین ص ۱۲۹).

أجزاء بِالْاَسْرِ ـ
أجزاء بِشَرْطِ إجْتِماع
أَجْزاءِ خارِجِيَّه ـ
أَجْزاء داخِلِيَّه ـ

این اصطلاحات عقلی واصولی است اجزاء هرامری ومرکبی‌را اعتباراتی است بدین شرح ۱ لحاظ آنها انفرادا ۲ لحاظ آنها بشرط اجتماع بنحویکه اجتما ملحوظ درآنها باشد ۳ لحاظ آنها با اجتماع نه‌بشرط اجتماع ٤ لحاظ آنها بطورلابشرطی نه‌بشرط‌اجتماع نه‌بشرط عدم اجتماع. درمقدمهٔ واجب بیان شده است که مقدمه عبارت از نفس اجزاء بالاسر است وذوالمقدمه‌اجزاء بشرط‌اجتماع است واجـزاء خارجیه شئی عبـارت از ماهیت مأخوذ بشرط لا است و بالجمله اجزاء خارجیه عبارت از اجزائی میباشد که خارج از ذات وماهیت شیئی است و اجزاء داخلیه ارکان و مقومات ماهیت‌اند واجزاء بالاسر اجزاء بالحاظ اجتماع‌اند که گوید «ان‌المرکب لیس‌الانفس الاجزاء باسرها» که‌با لحاظ انفراد هریك اجزاء مرکب‌اند وبالحاظ‌اجتماع‌نفس مرکب‌اند نه بشرط اجتماع واجزاء بشرط اجتماع آن باشد که اجتماع شرط وقید درآنها باشد (از کفایه ج۱ ص ۱٤۰).

أَجْزاءِ اصلی ـ (اصطلاح کلامی) متکلمان و بعضی از فلاسفه میگویند بعد از مفارقت نفس از بدن و تلاشی جسد چیزی باقی می‌ماند و نفس، امری را از جسد با خود نگه می‌دارد که دستخوش حوادث و تحولات نیست و معاد جسمانی رااز همین‌راه توجیه مینمایند واشکالاتیکه در زمینهٔ تبدیل اجساد باجساد دیگـر وارد شده است از این راه دفع کرده‌اند. درتصویر آن چیزیکه ازجسد باقی میماند نظریات وعقایدی چند اظهار شده است بعضی میگویند آنچه ازجساد باقی‌میماند هیولای مخصوص بابدان است بعضی‌دیگر میگویند آنچه‌باقی‌میماند جوهرفرداست. محی‌الدین عربی‌گوید بعدازمفارقت نفس ازبدن‌تمام مواد واجزاءبدن‌متلاشی میگردد و معاد روحانی است رجوع شود به‌حشر ومعاد. و(از اسفارج٤ ص۱۵۸)

أَجْزاءِاِنْفِصالِيّ ـ رجوع شود به‌ـ اجزاء وهمی

أَجْزاءِ اِنْفِكاكِيّـرجوع‌شودبه‌اجزاء وهمی

أَجْزاءِ تَحْلِيلِيّ ـ رجوع‌شودبه‌اجزاء وهمی

أَجْزاءِ حَدِيّ ـ روجوع‌شودبه‌اجزاء وهمی

أَجْزاءِعَقْلِيّ ـ رجوع شود به‌اجزاء وهمی

أَجْزاءِ الْعِلَّة ـ (اصطلاح فلسفی، فقهی) مراد از اجزاء علت هریك از اجزاء میباشد که پس از اجتماع، علتی را بوجودآورند «والفرق بین‌الاجزاءالعلة

والعلل المجتمعة انالحکم اذاورد بعد اوصاف فان رتب علی کل وصف منها بانفراد فهی علل کاسباب الوضوء...» (از قواعد شهید ص ۲۰۵)

أَجْزاءِ فَرْضِیّ ـ (منطق، فلسفه) رجوع باجزاء وهمی شود.

أَجْزاءِ قَوْلِیّ ـ (منطق، فلسفه) رجوع باجزاء وهمی شود.

أَجْزاءِ کَمِیّ ـ (منطق ، فلسفه) رجوع باجزاء وهمی شود.

أَجْزاءِ مِقْداریّ ـ (منطق، فلسفه) رجوع باجزاء وهمی شود.

أَجْزاءِ وَهْمِیّ ـ چنانکه درتحت عنوان کلمهٔ مرکب وجسم وجزلاینجزی بیان خواهد شد مرکبات برچند نوعند یا مرکب به‌ترکیب ذهنی میباشند و یا مرکب به‌ترکیب خارجی و ازاین جهت اجزاء مرکب یا عقلی‌اند و یا خارجی.

اجزاء حدیه‌را اجزاء محموله هم گویند وآنها اجزائی هستند که ازذات واحد و یك حقیقت منتزع شده باشند مانند جنس وفصل در ماهیت بسیطة‌ـ الوجود چون سواد که به‌حسب تحلیل عقلی منحل بدوجزء میشود یکی جزء جنسی که لونیت باشد ودیگری جزءفصلی که باسطیت بصر در سواد و قابضیت آن در بیاض باشد.

اجزاء حدی را اجزاء قولی ومقولی وحملی هم‌گویند که‌درمقام تعریف‌بر موضوع محمول شود.

اجزاء حدی همان اجزاء تحلیلی و اجزاء عقلی است زیرا نوع به‌تحلیل و تعمل عقلی مرکب از دوجزء ودرخارج یك‌چیز زیادترنیست.

و بالجمله اجزاء هر مرکبی یا موجود بوجود واحدند ویا موجود به بوجودات متعدده قسم اول اگر در ذهن لابشرط مأخوذ شونداجزاء حملیه‌میگویند حاجی سبزواری گوید بهترآنست که‌آنها را اجزاء حدیه بنامیم واگر در ذهن بشرط‌لا گرفته شوند اجزاء وجودی‌ذهنی یعنی ماده وصورت ذهنی نامیده میشوند.

قسم دوم‌که موجود بوجودات متعدد خارجی‌اند اگر دروضع متباین باشند اجزاء مقداریه مینامند و اگر در وضع متباین نباشند اجزاء خارجیه یعنی ماده و صورت خارجی مینامند.

اجزاء خارجی‌که برحسب وجود بالفعل خارجی، منفك و منفصل باشند و یا برحسب تقسیمات خارجی جسم موجود بالفعل‌خارجی‌باشند اجزاء انفکاکی‌نامند زیرا چنانکه بیان شود جسم باجزاء چهارگانه قابل تقسیم است یکی تقسیم انفکاکی خارجی که موجب کثرت بالفعل است درخارج.

دوم تقسیم آن باجزاءوهمی‌است‌که موجب کثرت دروهم است واین‌تقسیم دروهم بلانهایت است.

سوم تقسیم عقلی فرضی است که بفرض عقل است که محیط به‌تمام اجزاء ممکنةالافتراض است بطور مجمل بدان نحو که شأن عقل بسیط اجمالی‌است.

چهارم تقسیم برحسب اختلاف دو عرض است اعم از اعراض‌قاره یا غیر قاره که اول مبدأ افتراق خارجی‌است و دوم منشأ تقسیم وهمی‌است.

درمحل خود گفته میشود که بعضی‌از فلاسفه اجسام را مرکب از اجزاءمتناهی موجود بالفعل درخارج میدانند وبعضی دیگر مرکب از اجزاء غیر متناهی موجود بالفعل درخارج‌دانسته وعده‌دیگرمی‌گویند که اجسام قابل تقسیم‌اند بنحو بی‌نهایت بر وجه تقسیمات فکی و وهمی وفرضی و حدیقفی ندارد واقوال دیگریکه درمحل خود مذکور است.

(شرح منظومه ص ۹۷ ــ اسفار ج ۳ ص ۸۸، ۲۱ ج۱ ص ۱۱۶، ۱۹۱ ج۲ ص ۱۰۲)

حاجی گوید الاجزاء اما موجودة بوجود واحد فی‌العین و اما موجودة بوجودات متعددة و علی‌الاول اما ان‌یعتبر فی‌الذهن لا بشرط فهی‌الاجزاءالحملیة والاولی‌التعبیر عنها بالاجزاء الحدیة لوقوعها اجزاء لحدالمرکب اما التسمیة بالاجزاء الحملیة فعنوان الجزئیة ینا فی‌الحمل واما ان یعتبر فی‌الذهن بشرط لا فَهِیَ‌الْاَجْزاءُ اَلْوُجُودِیَّةُالذِّهْنِیة اعنی‌المادة والصورةالذهنیتین و علی‌الثانی اما ان تکون متباینة فی‌الوضع فهی‌الاجزاء المقداریة اولا فهی‌الاجزاءالخارجیةاَعْنِی المادة والصورة الخارجیتین.

(شرح منظومه ص ۱۵۰)

و معلوم است که تقسیم جسم را به‌اجزاء بنحو فکی وقطعی تاحدی میتوان انجام داد که جسم قابل قطع وکسر بوسیله آلات و ابزار باشد وپس از پایان تقسیم فکی وهم می‌تواند آنرا تقسیم نماید و بالاخره پس از مرحله تقسیمات فکی و قطعی و وهمی فرض وحکم‌عقل است‌که جسم هراندازه کوچك وخرد باشد و از قابلیت تقسیم فکی وقطعی و وهمی هم خارج شده باشد اورا رسد که تقسیم کند وبرحسب فرض وتقسیم عقلی قابل انقسام است زیرا عقل میتواند بطورکلی حکم‌کند که هرجزئی قابل انقسام است باجزاء و به تعمل وتجزیهٔ ذهنی وعقلی باجزائی منحل میشود این‌است‌نظرمحققان فلاسفه درتقسیم‌اجزاء و بنا براین آنها منکر وجود جزلایتجزی‌بوده وگویند‌اجسام بطور بی‌نهایت قابل تقسیم‌اند.

و معلوم شد که اجزاء مقداریه موجود در خارج‌اند که از پیوستگی آنها متصلات و ممتدات و کمیات متصله و منفصله بوجود می‌آیند واجزاء خارجی‌که درخارج متعدد میباشند و ذومقدار و کمیت نمیباشند و متحد بوده و قابل انفکاك وجدائی نمیباشند وهریك‌ازجهت خاص نیازمند بدیگری است‌اجزاءخارجیه نامند مانند ماده وصورت.

اجزاء تحلیلی عقلی‌را اجزاءوجودی ذهنی واجزاء مقداری‌را اجزاء وجودی عینی نامیده‌اند.

(رجوع شود به مبدأ و معاد صدرا ص۲۹ رسائل صدرا ص ۹۷. اسفار ج ۱ــ۱۱۶، ۱۹۱).

اَجْساد ــ (ازاصطلاحات علوم‌غریبه

است) اصحاب این‌فن شش امر راکه در صنعت کیمیا بکار دارند ارواح نامیده‌اند و آن‌شش امر عبارت است از: زیبق، زرنیخ، کبریت، نوشادر، کافور وروغن.

و هفت امر را نیز از اجساد نامیده‌اند وآن هفت عبارتند از: رصاص اسرب که‌گویند ازلحاظ طبع به‌طبع زحل است و رصاص‌قلعی که گویند بطبع مشتری‌است. وحدیدکه‌گویند بطبع مریخ است وذهب‌که‌گویند بطبع‌شمس‌است ومس که گویند بطبع زهره است‌ونقره‌که‌گویند بطبع ماه است وخارصینی که گویند بطبع عطار است.

وبنابراین هفت جسدند برطبع‌هفت کوکب وگویند هرگاه مقدار ارواح بر اجساد برابر بود از هم مفارقت نکنند وآنها را اجسام گویند.

و براین اساس خاصیت‌ها نهاده‌اند و درعلوم غریبه اجسام و ارواح اصلی اصیل دارد.

(رجوع شود به رسائل جابر ص ۶۲)

أَجْسامِ آلِیّ ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد موجودات آلی مانند نبات وحیوان و انسان است.

(رجوع شود به‌تهافت‌التهافت ابن رشد ص ۴۹ و کلمهٔ آلی دراین‌فرهنگ).

أَجْسامِ أَرْبَعَه ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد عناصراربعه میباشد «وهذه‌الاجسام الاربعةلاتزال من‌اجل هذه‌الحرکات‌فی‌کون دائم وفساد دائم اعنی فی‌اجزائها».
(تهافت‌التهافت ص ۷۸)

رازی گوید: «واجسام‌چهارگانه‌اندرین شکل مستدیر معتدل و محکم به‌ترتیب حکیمی نهاده شده است چنانکه سخت‌تر جسمی که‌آن مایهٔ موالید است وآن‌خاک است به‌میانهٔ عالم است وآب کزو برتر و نرم‌تر است وبا او آمیزنده است یااو هم‌پهلو است تانبات وحیوان از ایشان حاصل همی آید و مرنبات را مراندرین جوهر سخت که‌زمین است همی‌شود از بهر غذا کشیدن».

(از زادالمسافرین ناصر خسرو ص۱۴۹ و رجوع شود به‌رسائل ذکریای رازی ص ۲۳۱).

أَجْسامِ أَرْضِیَّه ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد کائنات ارضی است وموالید را نیز اجسام ارضیه نامند.
(رسائل اخوان ج ۳ ص ۱۹۴)

أَجْسامِ أُسْطُقُسّی ـ رجوع شود به اسطقس و اسطقسات و عناصر اربعه.

أَجْسامِ أَوَّل ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد اجسام وعناصر بسیط است باباافضل گوید: اجسام دوگونه‌اند اجسام اول و اجسام مرکب و متولد و اجسام اول‌پنج قسم‌اند، سپهر وچهار عنصر آتش، و... و ازاین بیان معلوم میشود که وی‌عنصر آسمانی را عنصرجدای ازعناصر اربعه میداند.
(مصنفات جلد اول رساله پنجم ص ۱۳)

أَجْسامِ بَسِیطَة ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد از اجسام بسیطه عناصر اربعه میباشد درحال خلوص وبساطت مثلا آب

درصورتیکه باهیچ یك از عناصر دیگر ترکیب نیافته باشد وخلطی حاصل نکرده باشد عنصر بسیط می‌گویند وبالجمله اجسام بسیطه و عناصر مبدأمواليدوساير تركيبات ميباشند «ان‌الاجسام‌البسيطة هي‌المبداء».

(تفسیر ص ۸۱ و از رسائل اخوان ج۲ ص ۱۱۲)

أَجْسامِ جُزْئِيَّة ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد موجودات عنصری و موالید است «اذا افاضت قوى‌النفس‌الكلية الفلكية في‌الجسم‌الكلي‌الذي‌هوجملة‌العالم‌الجسماني ابتدات من‌اعلى‌فلك‌المحيط متوجهة نحو مركزالعالم وسرت في‌الافلاك والكواكب والاركان الاربعة والاوقات الزمانية اولا فاولا حتى اذا بلغت الى منتهى مركزالعالم اجتمعت كلهاهناك و يكون ذلك سبباًلكون الاجسام الجزئية الكائنة الفاسدة التي دون فلك‌القمر وهي‌الحيوانات والنباتات والمعادن.»

(رسائل اخوان ج ۳ ص ۱۵٤)

أَجْسامِ جَمادِيّ ـ (اصطلاح فلسفی)
رجوع به موالید و جماد شود.

(مصنفات ج ۱ رساله ۱ ص ۱۹)

أَجْسامِ سُفْلِيّ ـ (اصطلاح فلسفی)
مقابل اجسام علوی است ومراد موجودات مادون فلك قمر است.

(مبدأ ومعاد صدرا ص ۱۱۸)

أَجْسامِ سَماوِيّ ـ(اصطلاح فلسفی)
مراد افلاك و كواكب است «الاجسام السماوية‌لها مباد تتحرك بها وعنها».

(تهافت‌التهافت ابن‌رشد ص ۲۱۳)

«الاجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى و صورة ولاهي مختلفة بالنوع».

(تهافت التهافت ص ۲۵۲)

«اَلْاَجْسامُ السَّماوِيَّة تسع جمل في تسع مراتب».

(آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ۵۳)

أَجْسامِ سَيّال ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد مواد سیاله مانند آب و هوا و آتش است چنانکه گوید: «و اما علة استدارة تلك‌المادة (شهب) فهي‌ان الاجسام‌السيالة من شانها ان تتشكل ما لم يمنعها مانع اشكالاكروية‌كمايستديرالقطر في‌الهواء».

(رسائل اخوان ج ۲ ص ۷۲)

أَجْسامِ طَبيعِيّ ـ (اصطلاح فلسفی)
در زیر کلمهٔ جسم بیان میشود که هر جسمی مرکب از دوامر استیکی هیولی ودیگر صورت که هریك لازم وملزوم یکدیگرند.

صورت بردونوع است یکی صورت جسمیه، دیگر صورت نوعیه، صورت جسمیه عبارت از همان امری است که شیئیت‌شیء و جسمیت جسم بدان است و در تمام اجسام‌مشترك‌است. اجسام‌طبیعی مرکب از ماده وصورت جسمیهٔ طبیعیه میباشند در مقابل صورت تعلیمی که اشکال مختلف وارد برصورت جسمیه یاجسم طبیعی است. اصطلاح جسم‌طبیعی درکلمات عرفاً برعرش وکرسی نیزاطلاق شده است.

(دستور ج ۱ ص ۴۱ و رجوع شود به تعریفات سید شریف ص ۵)

ناصرخسرو گوید: «و اکنون گوئیم که حرکت اجسام طبیعی همه بریک جانب است وآن جانب مرکز عالم است ولیکن ازجهت صورتها که یافته‌اند هریکی از مرکز عالم اندرحدی ومکانی ایستاده‌اند به‌ترتیب».

(زادالمسافرین ص ۴۴)

أَجْسامِ عُنْصُرِیّ ـ (اصطلاح فلسفی)
موالید ثلث و کائنات را اجسام عنصری گویند وبه‌عبارت دیگر سوای افلاک و فلکیات را اجسام عنصری مینامند «وهی عبارة عن کل ماعدا الاجرام والاجسام الطبیعیة من السماوات و مافیها من الاسطقسات».

(دستور ج ۱ ص ۴۱)

أَجْسامِ عِلْوِیّ ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد افلاک وکواکب است رجوع شود به اجرام علوی.

أَجْسامِ فَلَکِیّ ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد از اجسام فلکی افلاک وکواکب‌اندکه کون وفساد نپذیرند و قبول خرق والتیام هم‌نکنند رجوع شود به افلاک وفلک.

أَجْسامِ مُبْدَعَة ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد افلاک است.

(از اسفار ج ۲ ص ۱۸۶)

رجوع بابداع ومبدع شود.

أَجْسامِ مِثالِیَّة ـ رجوع به‌مثال وعالم مثال شود.

أَجْسامِ مُخْتَلِفَةُ الطَّبایِع ـ (اصطلاح فلسفی) عناصر و موالید را که مرکبات عنصری هستند اجسام مختلفةالطبایع مینامند درمقابل اجسام فلکی‌که متفقة‌ـ الطبایع‌اند.

(دستور ج ۱ ص ۴۱)

أَجْسامِ مُرَکَّبَه (اصطلاح فلسفی)
مراد موالید است «و اعلم ان الاجسام التی دون فلک القمر نوعان بسیطة و مرکبة فالبسیطة اربعة انواع وهی النار والهواء والسماء والارض والمرکبة ثلثة انواع وهی المعادن والنبات والحیوانات و هذه القوة اعنی طبیعة ساریة فیها کلها».
(رسائل اخوان ج۲ ص ۱۱۲ــ۱۱۳ و از مصنفات باباافضل ج۱ رساله۱ ص۲۹).

أَجْسامِ مُظْلِمَة ـ (اصطلاح فلسفی)
جهان طبیعت را اشراقیان جهان ظُلْمانی و موجودات آنرا موجودات واجسام مظلمه مینامند درمقابل عالم‌مفارقات‌که‌موجودات نوریه مینامند «الشیء ینقسم الی نور وضوء والی مالیس بنور وضوء، فصل فی ان الشیء اما نوراو ظلمة ــ وقد شوهد من البرازخ ماذا زال عنه النور بقی مظلما».
(ش ص ۲۸۵)
و حامله غاسق‌ای مُظْلِم من حیث‌ـ الجسمیة.

(ش ص ۲۸۷)

والغاسق‌ای‌الجسم المظلم. والجوهر الغاسق ای‌الجسم المظلم».

(ش ص ۳۰۰)

اجسام معدنی ـ (اصطلاح فلسفی)

معدنیات است رجوع به‌موالید ومعدن‌شود. (مصنفات ج۱ رساله ۲ ص ٦)

اَجْسامِ وُحْدانِیّ - (اصطلاح‌فلسفی)
مراد ازاجسام وحدانی اجزاء صغار است که پیروان ذیمقراطیس اجرام صغار نامیده‌اند وبعد تعبیر باجسام‌وحدانی‌شده است.

اَجْسامِ هَیُولانِیَّة - (اصطلاح‌فلسفی)
مراد عناصر اربعه است «فانه یقول ان الاجسام الهیولانیة اربعة».
(تفسیر ص۸۹)

اَجَل - (اصطلاح کلامی) کلمهٔ اجل در لغت بمعنی وقت محدود درآینده است و اجل انسان و حیوان مرگ اوست «اذا جاء اجلهم‌لایستأخرون ساعة‌ولایستقدمون»
وآن یا طبیعی است یا اخترامی رجوع شود بفرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده (از کشاف ج۱ ص ۸۳)
این کلمه درنحو حرف جواب است مانند «نعم» و تصدیق برای خبردهنده و اعلام‌برای‌خبرگیرنده و وعد است مرطالب را مانند آنکه در پاسخ «قام زید» گفته شود اجل و درپاسخ اقام زید و یا «اضرب زیدا» گفته شود اجل (از مغنی ص ۸).

اِجْماع - (اصطلاح‌فلسفی، اصولی)
اجماع در لغت بمعنی اتفاق واتحاد وعزم است و دراصطلاح فلاسفه اراده مؤکد که بدنبال آن حرکت عضلات است اجماع مینامند و چنانکه درتحت عنوان اراده‌بیان خواهد شد صدور هرفعلی بدنبال مقدمات و مبادی چند خواهدبود که‌آنهارا مقدمات عامه افعال میگویند که‌در تمام افعال اختیاری هست و لازمهٔ آنها است وآنها عبارتند از علم (تصور یا تصدیق) میل، شوق و ارادهٔ جازم که اجماع است که‌بعد از تحقق وحصول این مقدمات بلافاصله حرکت عضلات است بطرف فعل وانجام عمل منظور.
این‌مقدمات عموما درافعال‌اختیاری موجودند ولکن‌درافعال غیراختیاری‌بعضی از این مقدمات موجود نیست رجوع شود به‌شوق و اراده وعزم.
(اسفار ج۳ ص۷۸ ج۱ ص۱۷۳ شفا ج۲ ص۴۷۱)
ودر اصطلاح اصول اتفاق فقها باشد درهر عصری از اعصار بر امری دینی در شرعیات نه‌در عقلیات.
اساس اجماع که‌یکی از ادلهٔ اربعه است مورد اتفاق تمام فرق مسلمین است ومنشاء آنهم روایت نبوی‌است‌که فرمودند «لاتجتمع‌امتی‌علی‌الخطاء - لم‌یکن‌الله‌لیجتمع امتی‌علی‌الخطاء - کونوامع‌الجماعة - یدالله مع‌الجماعة»
وآیه قرآن «وماکان الله لیضل قوما»
لکن اهل سنت وجماعت اجماع‌را بنفسه حجت‌دانند وگویند اجماع عبارت از اتفاق مجتهدین ازامت محمد میباشد بر امری شرعی درهر عصری و مراد از اتفاق اشتراک دراعتقاد باشد یا اشتراک درقول یافعل (ازالتلویح ص ۴۹۸).
وعلماء مذهب‌جعفری گویند‌اجماع عبارت ازاتفاق مجتهدین ویا اهل حل و عقد از امت محمد باشد بر امری شرعی به‌نحویکه کاشف ازقول معصوم باشد بنا

براین اجماع را ازباب آنکه کاشف ازقول معصوم است حجت دانند و بدین جهت گویند اولا باید القاء قول خلافی نشود یعنی مخالفی نباشد زیرا ممکن است آن مخالف معصوم باشد و ثانیاً آنکه میان مجمعین اشخاص ناشناسی باشند که‌ممکن باشد یکی ازآنها معصوم باشد واستدلال کنند که‌هیچ عصری خالی ازمعصوم نمی‌باشد و ازباب لطف برخداست که هر گاه بندگان برخطا روند بوسیله‌امام آنها را راهنمائی کند و بنابراین اگر در مسئله از مسائل اجماع کردند وقول خلافی‌هم اظهار نشد دلیل است که‌معصوم راضی بدان بوده ویا اصولا خود معصوم درمیان آنها بوده‌است ویا القاء این‌مسئله ازطرف معصوم شده است و بالجمله حاکی ازقول معصوم یا کاشف از رضایت اوست. این‌نوع اجماع‌را که‌در هرعصری از اعصار بواسطهٔ اتفاق علما حاصل میشود اجماع محصل درهر عصری گویند درمقابل اجماع منقول که‌نقل ازحصول اجماعی در عصری برمسئله ازمسائل شرعی شود که برفرض آنکه خبر واحد یا متواتر را حجت بدانیم اجماع منقول اگر به‌خبر واحد باشد داخل درحجیت خبر واحد شود واگر به‌خبر متواتر داخل در متواتر شود و هرگاه دراجماع اتفاق بر حکمی شود و در مأخذ اختلاف باشد یعنی در مستند وعلت حکم اختلاف باشد لکن همه‌بر حکم متفق باشند این‌گونه اجماعها را مرکب گویند که‌با وجودیکه هریک مأخذ خاص دارند لکن جامع‌آن اقوال یکی

است. (ازمعالم‌ص۱۷۱ ـ قواعدص۱۲۰ـ کفایه ج۲ ص ۷۰ ـ قوانین ص ۳۶۱ـ رسائل ص۴۵ ـ ۵۱ـ التلویح ص۵۱۴ـ دستور ج۱ ص۳۹ ـ کشاف ج۱ ص ۲۶۱. توضیح ص ۵۰۵، الاحکام ص ۵۰۵)

در معتقدالامامیه آمده است:

هیچ خلافی نیست نزد جملهٔ فقها درآنکه اجماع حجت است، اما خلاف درآن است که‌اجماع بچه حجت است.

بنزد این طائفهٔ امامیه اجماع از برای آن حجت است که مشتمل است بر قول معصوم. وقول معصوم حجت است، پس اجماع حجت باشد. پس اگر اجماع واقع باشد برامت، امام معصوم داخل باشد. زیرا که‌وی ازایشان است وبهتر و بزرگوارترین ایشان است.

وهمچنین اگر واقع باشد برمؤمنان یا برعالمان. ودلیل عقلی دلالت کرده است که‌وجود امام معصوم لطف است، و زمانه ازو خالی نیست، پس قول او داخل باشد دراجماع.

اگر امت بر حکمی از احکام اجماع کرده باشند، این طائفه داخل باشند در آن.

واگر اختلاف کنند آنچه ایشان بر آن اجماع کرده باشند، آنرا حق دانند و غیر آنرا باطل. زیرا که‌اجماع ایشان مشتمل باشد برقول امام معصوم، واجماع دیگران خارج قول امام.

اگر گویند: ازکجا معلوم شد که قول امام داخل اجماع امامیه است؟

جواب گویند: ازآنجا که‌زمان ازو خالی نیست، به سر، وی با ما باشد ودرمیان‌ماباشد، اگرچه‌ما ویرا نشناسیم، و ازغیری تمیزش نتوانیم. وچون مسلمانان اجماع کرده باشند، وما اکثر ایشان را نشناسیم؛ چه انکار توان کرد آنراکه این طائفه برمذهبی اجماع کنند، وامام‌درمیان‌ایشان‌باشد، و ویرانشناسند.

دیگر چون این طائفه مذهب اهل البیت دارند، چون برچیزی اتفاق کرده باشند، هرآینه که اتفاق ایشان مشتمل باشد برآنچه اهل البیت برآن باشند، چنانکه مسلمانان چون برقولی اتفاق کنند، بضرورت مشتمل باشد قول ایشان برقول رسول ص.

(رجوع شود به‌معتقدالامامیه ص۱۶۳)

دراصول رشاد آمده است:

اجماع بر دوقسم است: **مُحَصَّل ــ منقول**

اِجْماعِ مُحَصَّل آن است که آراء مربوطه بدان بواسطهٔ فحص و کاوش و مراجعه، بفرد فرد مجتهدین تحصیل و جمع‌آوری شود.

اِجْماعِ مَنْقُول آن است که وقوع‌آن را شخص موردِاعتمادی که‌درزمان حصول اجماع میزیسته نقل نماید مثلا یکی از اصحاب‌اعصارقدیمه راجع بمسئلهٔ‌متنازع فیها ادعای اجماع نموده وبگوید که در بارهٔ‌آن مسئله اجماع قائم شده است.

اجماع‌را باجماع **بسیط** و **مرکب** نیز تقسیم میکنند

اِجْماعِ بَسیط آن است که‌فقهای یك عصر دربارهٔ مسئلهٔ از مسائل دینی متفقاً فتوای واحدی بدهند.

اِجْماعِ مُرَکَّب آناست که فقهای مزبور درآن مسئله بدو فریق تقسیم شده فریقی مثلا آنرا مطلقاً ایجاب و فریقی دیگر آنرامطلقاًتحریم‌نمایند دراینصورت چون اجماع بطور مرکب حاصل شده لذا اشخاصی که‌در اعصار بعدیه با آن مسئله مواجه میشوند نمیتوانند قائل به‌تفصیل شده وآنرا درموردی واجب ودر موردی دیگر حرام بدانند وبلکه باید آنرا یا مطلقاً ایجاب ویامطلقاً تحریم کنند تا خرق اجماع لازم نیاید وهمچنین دراین مورد کسی نمیتواند بین وجوب و حرمت‌نظریه ثالثی‌اتخاذنموده وفی‌المثل قائل‌باستحباب آن شود.

(اصول رشاد ۲۲۵ــ۲۲٤)

پارهٔ از اصولیان درتعریف اجماع گویند:

اجماع عبارت است از اتفاق قاطبهٔ فقهای امامیه یك‌عصر در مسئلهٔ ازمسائل دینی.

موافق این تعریف:

اولاً ــ اتفاق‌باید بمعنی واقعی‌کلمه وبطورکامل حاصل‌شودیعنی تمام‌مجتهدین و ارباب حل وعقد یك عصر از شرق عالم تا غرب‌آن متفقاً فتوای واحدی درآن مسئله بدهند.

ثانیاً ــ اتفاق‌کنندگان بایدازعلمای امامیه باشند بنابراین اتفاق فقهای سایر فرق اسلامی نمیتوانند ملاك حکم ومناط احتجاج‌گردد. کمااینکه مخالفت آنان نیز نمیتواند اجماع اصحاب ما را برهم زند.

ثالثاً ـ اتفاق همینکه بوقوع پیوست دیگرمخالفت فقهای‌اعصار بعدیه‌نمیتواند خللی بر ارکان آن وارد سازد.

رابعاً ـ مسئله مجمع علیها باید از مسائل دینیه باشد بنا براین اجماع در مسائل عقلیه یالغویه وامثال آنها مشمول تعریف‌ما نمیباشد.

اجماعی که بدین کیفیت حاصل شود درنظر عموم فرق اسلامی حجت و جزو ادله شرعیه بشمار میآید، لکن در مبنای حجیت آن بین علمای عامه وعلمای خاصه اختلاف نظر موجود میباشد بدین معنی:

علمای عامه نفس اجماع‌را من‌حیث هو حجت میدانند ولی‌علمای‌ما آن‌را فقط ازحیث اینکه کاشف از رأی معصوم‌است معتبر میشناسند.

تفصیل این‌اجمال آن‌است که‌علمای عامه میگویند:

اولا بموجب روایات عدیده ازجمله حدیث نبوی **لاتجْتَمِعُ اُمَّتِي عَلَیٰ خَطَاءٍ** اجتماع امت اسلام بر امر ناصواب غیر ممکن است.

ثانیاً طبق صریح آیهٔ **ومن یشاقِقِ الرسول من‌بعد ماتبین له‌الهدی ویتبع‌غَیْرَ سبیل المؤمنین نُوَلِّه ماولی ونصله جهنم** تخلف از طریقهٔ که مؤمنین اتخاذنموده‌اند حرام ومستلزم عقوبت است.

بنابراین اگر امت اسلام طریقی‌را درپیش گرفته وبرآن اجماع نمودند آن طریق طریقهٔ حقه وآن‌اجماع حجت‌خواهد بود.

ولی فقهای ما میگویند:

راست است‌که اجماع حجت میباشد ولی نه من‌حیث‌انه اجماع ـ بلکه من‌حیث اینکه کاشف از رأی امام است ـ بطوریکه اگر این جنبه ازآن سلب شود بطور قطع از حجیت ساقط میگردد.

(اصول رشاد ص ۲۱۷)

إجمال ـ (اصطلاح اصولی) رجوع به‌مجمل و (الموافقات ج۳ص۱۷۵) شود.

أجْناس ثَلٰثَة ـ (ازاصطلاحات علوم غریبه است) واین اصطلاح‌رااصحاب این فن اطلاق برحیوان، نبات وحجرکنند.

أجناسِ عالِيَة ـ (منطق) در تحت عنوان کلمهٔ مقوله و جوهر بیان خواهد شد که ارسطو کلیهٔ موجودات عالم‌را در ده مقوله محدود ومنحصر کرده است و آنهارا مقولات عشر نامیده یك‌مقوله‌را جوهر ونه مقولهٔ دیگر را عرض دانسته است وهریك ازآن مقولات‌را جنس عالی مادون خود میداند مثلا مقوله جوهر خود نیز شامل برپنج نوع جوهر میشود که ماده، صورت، جسم، نفس وعقل باشد و کیف که‌یکی ازمقولات عرضی است خود جنس‌عالی کیفیات‌اربعه‌میباشد وهمینطور سایر مقولات هریك جنس عالی برای انواع مادون خود میباشند و بنابراین مقولات اجناس عالیه‌اند وهریك ازآن اجناس بتمام‌ذات‌متباین‌ومتخالف‌یکدیگرند.

درمنطق نیز هرجنسی نسبت‌بانواع دون خود جنس عالی است.

(اسفار ج۲ ص ۲ـ۳، ۸۱)

(رجوع به‌شفا ج۲ ص ۱۸ ومصباح‌الانس ص ۲۸۳ واساس‌الاقتباس ص ۲۹)

أَجْناسِ عَشَرَةـ مقولات عشر است (رجوع به‌مقولات شود. ورجوع‌شود به مقاله‌دهم ازرسائل اخوان‌الصفا ص ۳۲۹).

أَجْناسِ عُلُوْمـ (ازاصطلاحات علوم عقلی‌است). اخوان‌الصفا علوم را به‌تقسیم اولیه منقسم به‌سه‌قسم کرده‌اند، ریاضی، شرعی وضعی وفلسفی.

منظور از علوم ریاضی در عرف اخوان‌الصفا علومی است که برای نیل بزندگی و بهبود وضع معیشت وضع شده است که‌نه نوع است که عبارت ازعلم کتابت وقرائت، علم‌لغت ونحو، علم‌حساب ومعادلات، علم شعر وعروض، علم زجر و فال، علم سحر وعزائم وکیمیا و حیل، علم حرفه‌ها وصنایع، علم خرید وفروش وانواع تجاریات وکشت وکار باشد وعلم سیر واخبار واما علوم شرعیه که برای معالجه نفوس وطلب آخرت است عبارت است ازعلم‌تنزیل وعلم‌تاویل وعلم‌روایات واخبار وعلم فقه وسنت وعلم تذکار و مواعظ و زهد وتصوف وعلم تاویل منامات وعلوم‌فلسفیه‌نیز چهار نوع‌است.

یکی ریاضیات بمعنی خاص دیگر منطقیات وسوم طبیعیات وچهارم‌الهیات. ریاضیات‌هم برچهار نوع است یکی علم اعداد وعلم هندسه ودیگر علم‌نجوم و علم موسیقی، منطقیات پنج‌نوع است، معرفت صنعت شعر،خطابه، جدل، برهان‌وسفسطه ویا مغالطه.

وعلوم طبیعی هفت نوع است. علم مبادی جسمانی که معرفت پنج چیز بود هیولی، صورت، زمان، مکان وحرکت و دوم علم سماء وعالم که معرفت افلاک و کواکب بود سوم علم کون وفساد، چهارم علم حوادث جو، پنجم علم معادن بود و ششم علم نبات بود وهفتم علم حیوان‌بود.

علوم الهی نیز پنج نوع بود، معرفت خدا، علم بروحانیات، علم به نفسانیات، علم سیاست.

علوم سیاسیه پنج نوع بود، سیاست نبویه، سیاست ملوکیه، سیاست عامیه، سیاست خاصیه، سیاست ذاتیه.

(رجوع شود به‌رساله پنجم از رسائل اخوان‌الصفا ص ۲۰۴، ۲۰۸ و رجوع شود به طبقه‌بندی علوم).

أَجْناسِ فَوْقانِیَّهـ (منطق) مراد اجناس عالیه در منطق است.

أَجْناسِ مُتَوَسِّطَةـ در تحت عنوان جنس بیان خواهد شد که جنس درمنطق عبارت از مفهومی است که شامل انواع مختلف شود و مابه‌اشتراك میان چند نوع است و هراندازه انواع داخل درتحت جنس زیادتر باشند آن جنس نسبت بمادون خود عالی است.

مثلا حیوانیت جنس برای انسان وسایر حیوانات است وهریك از افراد داخل درآن‌نوع‌اند نه‌جنس وشامل وصادق برافرادند نه‌انواع ونامیت جنس حیوان وانسان ونباتات است وشامل جنس دیگر که حیوانیت باشد نیز میشود وبنابراین نامیت نسبت به‌حیوانیت عالی وحیوانیت سافل وجسمیت شامل نامیت و حیوانیت میشود که هریك ازآنها نیز شامل چند

نوعند وخود جنس‌اند وبنا براین نامیت جنس‌متوسط است که‌بالاترازآن جسمیت وجسم مطلق‌است وپائین‌تر ازآن‌حیوانیت است.

(اساس‌الاقتباس ص۲۹)

أَجْوَف ـ (اصطلاح کلامی، ادبی) اجوف یعنی توخالی ومیان تهی درمقابل صمد که محکم واستوار وپر است «الصمد الّتی لاجوف له» و بمعنی کسی که‌تشنه وگرسنه نمیشود درمیدان نبرد.

این اصطلاح‌را متکلمان جهت بیان وتوجیه وتأویل کلمهٔ صمد درآیهٔ «اللّهـ الصمد» وارد در معقول کرده‌اند زیرا از این‌راه که‌ذات حق جسم وجسمانی نیست که‌وصف آن به‌صمد درست باشد مواجه با اشکال شده‌اند واز اینجهت هریك تأویلی و تصرفی کرده‌اند. صدرا این مسئله‌را ازنظر فلسفه خاص خود مورد دقت قرار داده وگوید اجوف صفت‌مخلوق است چنانکه صمد صفت خالق است و «نعت‌المخلوق بالاجوف تشبیه فی‌غایة الحسن والبلاغة فی‌الکلام وهو فی مقابلة نعت‌الله بالصمد وذلك‌لان کل ممکن مرکب من ماهیة و وجود والماهیة کالعدم فی انها لاتحصل لهافی ذاتها فلها تجاویف بحسب تلك الاعدام».

(اسفار ج۳ ص ۷۸ـ۷۹).

او گوید هرممکنی مرکب ازماهیت و وجود است وماهیت امر عدمی وحد وجود است وامری است لامتحصل وتحصل ممکنات بوجود است و وجود محیط بماهیات است مانند احاطه کرهٔ مجوفه بفضائی که متعین ومحدود بآن شده‌است ازاین جهت ممکنات اجوف‌اند.

وبالجمله هویات وجودی ممکنات مستصحب اعدام ونقائص‌اند وآنهارا بر حسب اعدام ونقائص تجاویفی است و هراندازه که موجودات ازمنبع خیر دورتر باشند نقائص واعدام آنها زیادتر بوده و مجوف‌ترند برخلاف وجود واجبی که وجود بحت وصمد است ومنسوب باعدام وظلمات ونقائص نیست.

(اسفار ج۳ ص ۷۸)

درادب عربی اجوف به‌فعل یااسمی گویند که عین‌الفعل آن حرف علّه باشد مانند «قَوْل و قالَ» و «بَیْع و باعَ» اگر حرف وسط واو باشد اجوف واوی واگر یاء باشد اجوف یائی است.

أَجِیر ـ (این اصطلاح فقهی است) وکسی‌را اجیر گویند که‌با تعهد خاص دراختیار کسی دیگر قرار گیرد مثل‌آنکه صاحب حرفه وصنعتی‌را کسی برای‌مدتی دراجاره واستفاده خود قرار دهد وآن‌را مستأجر (بفتح جیم) نیز گویند اجیر بر دو نوع است یکی اجیر مشترك وآن کسی است که‌برای عمل مخصوص مثل دوختن لباس قسمتی ازعمل خودرا باجارهٔ کسی داده است وتواند که بنحوی دیگر برای کسی دیگر نیز کاری انجام دهد که‌آن‌را اجیر عام‌هم گویند درمقابل اجیر خاص که‌کلیه‌منافعش و وقتش‌را دراجاره‌دیگری داده باشد درمدت معینی.

(از الفقه علی‌مذاهب الاربعة ج۲ص۱۹۶ کشاف ج۱ص۷۵ـ دستور ج۱ ص ۳۸).

إحالةـ إحالة منشأ استحاله وملزوم آنست وگاه اطلاق برتغییر درکیف شود مانندتسخین وتبرید که‌لازمهٔ‌آن‌دو‌استحاله است وگاه اطلاق بر تغیر جوهری ودر صورت نوعیهٔ شیيء میشود که کون و فساد نامند.

(رجوع‌شود باستحاله ودستور ج۱ ص۴۷ و کشاف ج۱ ص ۳۶۶)

إحْباطـ درلغت بمعنی ازبین رفتن و فاسد شدن است ودرمعقول این‌اصطلاح را متکلمان درمقام بیان آنکه آیا افعال و اعمال نیك بندگان بواسطهٔ اعمال زشت وناپسندآنان ازبین‌رفته و بی‌ارزش‌میشود یا نه بکار برده‌اند.

عدهٔ معدودي از متکلمان نظر و قول اول‌را پذیرفته‌اند ولکن اغلب آنان این‌نظر را مردود میدانند و میگویند همانطور که‌در کتب آسمانی ذکر شده است عکس قضیه که‌اعمال‌خوب وپسندیده موجب تزکیهٔ بندگان زشتکار است درست است ولکن عمل زشت بندگان موجب بلا اثر وبی‌ارزش شدن اعمال نیك آنان نمیگردد آیات واخبار نیز همین معنی‌را تأیید میکنند.

اصل این اصطلاح مأخوذ از آیهٔ: ومن یرتد منکم عن دینه فیمت وهو کافر فاؤلئك حبطت اعمالهم‌فی‌الدنیا والآخره.»

إحْتِجابـ (اصطلاح عرفانی)

(رجوع به‌حجاب شود)

إحْتراسـ این اصطلاح ادبی است ونوعی از اطناب است که تکمیل هم‌نامند وآن باشدکه دروسط کلام یاآخر آنکه موهم خلاف مقصود باشد امری آورندکه آن موهم خلاف‌را رفع کند چنانکه دراین آیت «**قالوا نشهد إنك لرسول‌الله والله‌یعلم إنَّك‌لرسوله والله یعلم أنَّ‌المنافقین‌لکاذبون**» جملهٔ «و الله یعلم انك‌لرسوله» احتراس است ازاین معنی‌که توهم نشود که تکذیب واقع ودر نفس الامر درست است.

در ابدع‌البدایع است که احتراس آنست که گوینده درایراد معنی مقصود توهم اعتراض کند یاتفرس ملال مستمع. پس بلفظی موجز ازین مخاطره خلاصی یابد ومثالهائی ازاشعار عربی و فارسی ایراد کرده است وبالجمله مراد از احتراس ایراد امری باشد در کلام که رافع توهمات واحتمالات باشد چنانکه دراین آیت «**لایحطمنَّکم سلیمانُ وجنوده**» موهم این معنی است که‌آنها ستمکارند وممکن است بشما ستم وظلم روا دارند لکن‌جمله «وهم لایشعرون» احتراز و احتراس است که‌این پایمال کردن آنها از روی عدم اطلاع بروجودشماست نه‌طبع‌ستمکار آنها (از کشاف ج۱ ص ۳۳۱ـ ابدع‌البدایع‌ص ۲۲).

إحْتِراقـ این اصطلاح نجومی است وعبارت از اجتماع آفتاب است بایکی از خمسهٔ متحیره در درجهٔ واحده ازفلك البروج واما هرگاه ماه وآفتاب دریك‌برج قرار گیرند اجتماع گویند.

(کشاف ج۱ ص ۳۶۰ دستور ج۱ ص۴۵)

إحْتِضارـ ازباب افتعال از حضر است یعنی حاضر آمدن ومحتضر یعنی

کسی‌که اورا مرگ فرا رسیده و وفات بر او حاضر شده باشد «المحتضر من حضرته‌الوفاة» و بالجمله کس راگویند درحال احتضار است که مشرف بر مرگ باشد ازجهت حضور ملائکه یاموت یا حضور خویشان و اهل بیت مریض. (از شرح لمعه ج۲ ص ۲۹).

اِحْتِقار ـ (اصطلاح اخلاقی) یعنی کوچک‌کردن و کوچک دانستن ونزدیک باهانت است وفرق آن با اهانت آنست‌که اهانت حاصل میشود بقول یا فعل یا ترک آندو و نه بمجرد اعتقاد و احتقار هم بواسطهٔ امور مذکوره حاصل میشود وهم بمجرد اعتقاد. (از دستور ج۱ ص ٤۷).

اِحْتِکار ـ درلغت احتباس شیء است ازجهت نایاب بودنش وحکرة‌بضم‌حا و فتح را اسم آنست و شرعاً خرید قوت مردم وحیوانات‌ونگهداری‌واخفاء‌آنهاست لکن درشرح لمعه‌است‌که «وهوجمع‌الطعام وحبسه یتربص به‌الغلاء لاخلاف فی مرجوحیته وقداختلف فی حرمته» وروایت حضرت صادق است‌که فرمود «انما‌الحکرة ان‌یشتری طعاماً ولیس طعام فی‌المصر غیره‌فتحکره فان کان فی‌المصرطعام غیره فلابأس...» و حضرت رسول فرمودند «الحکرةفی‌ستة اقسام‌الحنطة والشعیر والتمروالزیت والزبیب والسمن» و در غلات اربعه خلافی نیست وبالجمله احتکار در غلات اربعه در فراوانی چهل روز و در غلا و نیستی و شدت سه روز است‌که پس ازآن صاحب طعام اگر حاضربفروش نشد مجبورش‌کنند بفروشد و یا حاکم از طرف او بفروش میرساند. (از کشاف ج۱ ص ۳۲٤ ومکاسب شیخ انصاری).

اِحْتِیاجِ مُمْکِن بِعِلَّت ـ (اصطلاح فلسفی) با آنکه این عبارت را نتوان‌یکی از مصطلحات فلسفی بحساب آورد وبلکه یکی از مسائل فلسفی وکلامی است و در زیر عنوان‌کلمهٔ ممکن توضیح داده خواهد شد لکن چون اهل نظر باین مسأله اهمیت زیادی داده‌اند ما نیز در زیر این عنوان خلاصه آراء آنها را شرح میدهیم.

این مسأله یکی ازموارد مهم‌اختلاف میان فلاسفه و متکلمان است منشأاختلاف این است‌که احتیاج ممکنات بعلت ازجهت حدوث آنها است و یا ازجهت امکان‌ذاتی که دارند.

متکلمان وعدهٔ از فلاسفه میگویند علت احتیاج ممکنات بعلت حدوث است. محققان فلاسفه گویند علت‌احتیاج بعلت در ممکنات امکان ذاتی آنها است زیرا حدوث در مرتبت بعد از احداث است و احداث و ایجاد بعد از امکان‌است. و حدوث که بمراتب بعد از امکان است نمیتواند علت احتیاج ممکن بعلت باشد و بنابراین همان امکان ذاتی که لااقتضائی محض میباشد سبب احتیاج ممکنات‌بعلت است.

آخوند گوید: منشأ احتیاج ممکنات بعلت، حدوث نمیتواند باشد زیرا حدوث از کیفیات حاصلهٔ بعدی است و امکان هم علت احتیاج نیست زیرا درست‌استکه امکان از حالات سابقهٔ بروجود است‌لکن وجود مقدم بر ماهیت است از باب تقدم فعل بر قوت وصورت بر ماده و مادام‌که

وجود متحقق نشود ماهیتی متحقق نخواهد شد و امکان که لااقتضائی محض است از حالات ماهیت است.

ماحصل کلام آنکه وی امکان را در وجودات بمعنای فقر ذاتی وحالت‌سابقهٔ بر وجود میداند و امکان در ماهیات را از حالات متأخر از ماهیات میداند و ماهیات را هم متأخر از وجود و بنابراین امکان بمعنی لااقتضائی‌که ازحالات ماهیت است علت احتیاج نمیتواند باشد بلکه‌فقر ذاتی ووجود تعلقی ارتباطی ممکنات‌که بمعنای امکان در وجود است منشأ احتیاج ممکنات بعلت است.

(از اسفار ج۱ ص ۲۶۵ و رجوع بامکان و ممکن شود.)

إحْتِیاط ـ این اصطلاح اصولی و فقهی است و مورد آن در مسائلی است که تکلیف قطعی ویقینی آن معلوم نباشد مثلا هرگاه دوران امر بین وجوب واباحه و یا استحباب چیزی باشد مورد احتیاط انجام عمل است و اگر دوران بین حرمت و اباحه باشد احتیاط ترک است. و در صورت اشتغال یقینی بحکمی و شك در مورد آن نیز احتیاط لازم است وبالجمله احتیاط در هرحال خوب است مگر آنکه موجب اختلال در نظام اجتماعی شود، در معاملات باشد یا درعبادات ولوآنکه موجب تکرار عمل باشد چنانکه در بعضی از شکوك باید نماز را تمام کند وسجده‌های سهو را انجام دهد و احتیاطاً هم اصل نماز را دوباره بخواند و در موردیکه علم اجمالی بوجود حکمی داشته باشد و نحوه حکم را نداند نیز احتیاط لازم است بطوریکه موجب قطع به برائت او شود بحکم «لاتنقض الیقین الا بیقین آخر» حضرت رسول فرمودند «انماالامور ثلثة حلال بین و حرام بین وشبهات بین ذلك فمن ترك‌الشبهات وقع‌فی‌المحرمات وهلك من حیث لایعلم» و بدیهی است که بحکم قاعدهٔ نفی عسر وحرج، احتیاط درموردی رواست که موجب عسر و حرج نشود در صورتیکه احتیاط در فعل باشد و موجب خروج از دین نشود درصورتیکه احتیاط در ترك باشد. (از رسائل ص ۴۵۹ـ خزائن ص ۳۸ـ قوانین ص ۲۶۶ـ کفایه ج۲ ص ۲۳، ۱۱۹ و ۲۵۵) رجوع شود به اشتغال. استصحاب. شبهات. و اصول عملیه.

اَحَدْ ـ (اصطلاح فلسفی وعرفانی) هرموجودی که یگانه باشد و متعددی از جنس آن نباشد احد مینامند و اخص از واحد است زیرا واحد هم اطلاق بر چیزی میشود که یگانه باشد و متعددی از جنس آن نباشد و هم برچیزیکه متعدد باشد و لکن باعتبار وجهتی دارای وحدت باشد و ازاین‌جهت است‌که مرتبت هویت شخصیه ذات حق تعالی را که عاری از کلیه‌تعینات و صفات و مفهومات است مرتبت احدیت و مرتبت فرق و تفصیل و اسماء و صفات اورا واحدیت گویند. و نزد عرفا اسم ذات است باعتبار انتفای تعدد صفات و اسماء و نسب و تعینات و باعتبار سقوط اعتبارات ونفی اضافات ازاسماء وصفات است.

و گفته شده است‌که وجود لابشرط

احدیت جمع و هویت ساریهٔ درتمام موجودات است و بشرط لامرتبت احدیت و برزخ‌البرازخ است وبشرط جمیع‌اسماء و صفات مرتبت الوهیت و واحدیت است چنانکه قیصری گوید احدیت ذاتیه عبارت از منبع فیضان اعیان و استعدادات آنها است در حضرت عینیه بر حسب عوالم و اطوار و شئون روحانی و جسمانی در مرتبه دوم.

(رجوع شود باسفار ج ۳ ص ۶۰ دستور ج ۱ ص ٤۱ وکشاف اصطلاحات الفنون ج ۲ ص ٤٦۲)

و بالاخره احد بنزد سالکان اسم ذات است باعتبار انتفای تعدد صفات و اسماء ونسبت تعینات است باعتبار سقوط اعتبارات، ونفی اضافات از اسماء و صفات است. و گفته شده است: که وجود لابشرط، احدیت جمع وهویت ساریه در تمام موجودات است و بشرط لامرتبت احدیت و برزخ‌البرازخ است و بشرط جمیع اسماء وصفات، مرتبت‌الوهیت و مرتبت احدیت‌است، چنانکه‌قیصری‌گوید: احدیت ذاتیه عبارت از منبع فیضان‌اعیان و استعدادات آنها است در حضرت عینیه برحسب عوالم واطوار و شئون روحانی و جسمانی در مرتبت دوم. (کشاف ص ۱٤٦۲).

سنائی گوید

احد است و شمار ازو معزول
صمد است ونیاز ازو مخذول
آن احد نی که عقل داند و وهم
وآن‌صمد نی‌که‌حس‌شناسد وفهم
نه فـراوان نه اندکـی باشد
یکی انـدر یکی، یکـی باشد

شاه نعمت‌الله گوید

در دو عالم جز یکی موجود نیست
ور توگوئی هست آن مقصود نیست
هستی مـا سـایهٔ هستی اوست
مستی مـا عین سرمستی او است.

إحْداث ـ احداث عبارت از ایجاد شیء است باسبق مدت واخص ازتکوین است زیرا تکوین عبارت از ایجاد مسبوق بماده است و هرچه مسبوق بمدت باشد مسبوق بمادت هم هست و عکس قضیه کلیت ندارد و ممکن است چیزی مسبوق بمادت باشد و قدیم باشد یعنی مسبوق بمدت نباشد مانند افلاك كه نحوهٔ وجود و ایجاد آنها ایجاد تکوینی است و قدیم بالزمان‌اند ومسبوق بزمان نمیباشند زیرا زمان از لوازم آنها است و ایجاد موالید ثلث ایجاد احداثی است. پس آنچه صادر از ذات حق است یا مسبوق بمدت لامادت هردو است احداث است مانند موالید و یا مسبوق به هیچ یك نیست مانند عقل اول و یا عقول طولیه که ابداع است. و یا مسبوق بمادت است نه‌مدت، تکوین‌است مانند افلاك.

میرداماد گوید ایجاد بعد از عدم را احداث میگویند چه آنکه مسبوق بـعدم زمانی باشد و یا ذاتی و ابداع عبارت از ایجاد مسبوق بعدم ذاتی است بشرط غیرمسبوقیت آن بمادت. صدرا نیز همین نظر را تأیید کرده است.

ابن رشد گوید: «الاحداث لیس‌شیئا غیر تعلق‌الفعل بالوجود».
(تهافت‌التهافت ص۱۹٤)
«الذی افادالحدوث الدائم احق‌باسم الاحداث من‌الذی افاد الاحداث‌المنقطع».
(تهافت‌التهافت ص ۱۹۲ــ و رجوع شود به شفا ج۲ ص ۵۸۰ــ و دستور ج ۱ ص ٤۵ــ٤٦ــ و قبسات ص ۱۱۸)

اَحَدُالْفَوارِس ــ (اصطلاح نجومی است) ستاره‌ایست واقع در بال دجاجه (رجوع به صور کواکب و دجاجه شود).

اَحَدِیَّت ــ (اصطلاح عرفانی) اسم آن مرتبهٔ ذات است که آنجا اعتبار اطلاق ذات نمایند.

اَحَدِیَّتِ جَمْع ــ اسم‌ذاتست نه‌باعتبار صلاحیت اعتبار ونسب واضافات در ذات احدیت بلکه باعتبار اتصاف او بجامعیت صفات ذاتیه.

اِحْرام ــ (این اصطلاح فقهی و عرفانی است) و در لغت منع است و شرعا تحریم چیزهائی و وجوب چیزهائی دیگر است در موقع مناسك حج‌آنکه قصداحترام میکند محرم نامند و بالجمله احرام‌حرام شدن برشخص است‌که قصد مناسك حج را دارد از محل معین بنام میقات که خود را از اموری محروم و آنها را بر خود حرام کند و احرام حاصل میشود بآنکه بعد از نظیف کردن خود و کوتاه کردن شارب و غسل و نماز خاص از یکی از مواقیت قصد حج و تعیین نوع آن ازتمتع افراد و قران کند و مقارن با نیت تلبیه کند (بگوید لَبَّیك اَللّٰهُمَّ لَبَّیك...) و دو تکه پارچه خاص احرام بپوشد و دراین موقع حرام است بر او ارتکاب اموری از جمله ۱ــ شکار کردن ۲ــ معاشرت بازنان بهرنوع استمتاع حتی عقد و شهادت بر عقد نکاح ۳ــ استمنا ٤ــ پوشیدن لباس دوخته ۵ــ استعمال بویهای خوش و عطریات ٦ــسرمه‌کشیدن ۷ــتدهین‌باشیاء خوش بوی ۸ــ جدال‌کردن و ستیزگی و گفتن... و۹ــ دروغ ۱۰ــ نظر بزن از روی ریبه ۱۱ــ خارج‌کردن خون از بدن بواسطه خارانیدن بدن وجز آن ۱۲ــ ناخن‌گرفتن ۱۳ــ موی خودرا تراشیدن یا کندن آن ۱٤ــ پوشانیدن سر برای مرد ۱۵ــ حناگذاردن برای‌زینت ۱٦ پوشیدن سلاح ۱۷ــ قطع درختهای حرم و اموری دیگر (ازشرح لمعه ج۱ ص ۱۵۱ــ۱۵۳ــ کشاف ج ۱ ص ٤۵) رجوع به مواقیت و حج شود.

در معتقدالامامیه آمده است:

بدانکه احرام رکنی است ازارکان حج، هرکه بگذارد متعمداً اورا حج‌نباشد بی‌خلاف.

و روا نباشد احرام گرفتن مگر در شوال، و ذوالقعده، و ده‌روز از ذوالحجه.

دلیلش قوله تعالی «اَلْحَجّ اَشْهُرٌ معلومات»، یعنی: وقت حج‌ماههای معلوم است، زیراکه حج را وصف نکنند بماهها، و هرکه چنین گفت: ماههای معلوم، آنرا گفت‌که ماگفتیم. وموقت‌گردانیدن عبادت بزمانی معین در شرع، دلیل کند بر آنکه در غیر آن زمان مجزی نباشد، چنانکه وقتهای نماز.

اما قول‌خدای تعالی: «یسالونك عن الاهلة قل هي مواقیت للناس والحج»، مخصوص بآنچه یادکرده شد، از ماهها.

چنانکه باتفاق آنچه جز از احرام است از افعال حج، مخصوص بروزهای مخصوص است از ماه ذوالحجه.

و ابوحنیفه را نرسد که باین آیت تعلق سازد، از برای آنکه نزد از احرام از حج نیست.

و روا نباشد احرام گرفتن، الا در موضعی مخصوص، وآن موضعی است که آنرا «ذوالحلیفه» خوانند، کسی را که حج بر راه مدینه بود، و «جحفه» است کسی راکه حج کند بر راه شام.

و «بَطْنِ‌العَقِیْق» است کسی را که حج کند بر راه عراق. اول «بطن‌العقیق» «مسلح» است، و میانه او «غمره»، و آخر او «ذات عرق»، و «یلملم» میقات کسی استکه حج‌کند براه‌یمن، و«قرن‌المنازل» کسی راست‌که حج‌کند براه طائف.

و رسول ص چون این مواضع را مواقیت حج‌کرده، و معنی میقات در شرع آنست‌که معین باشد فعل را، پس تقدیم احرام برو روا نباشد، چنانکه تقدیم‌نماز بر وقتش باتفاق روا نیست.

هرکه ازین مَواقیت بگذرد، متعمداً، و نتواند بازگردد، و احرام‌گیرد؛ حجش با سر باید گرفت سال آینده. و اگر فراموش‌کرد، و نتواندکه بازگردد؛ همان جایگاه‌که با یادش آید احرام گیرد.

و اگر منزل وی درپیش میقات‌بود، ازمنزل خویش احرام‌گیرد. و اگر بمیقات رود و آنجا احرام‌گیرد، فاضلتر بود.

و کسی‌که مجاور مکه باشد، چون خواهدکه احرام از میقات گیرد؛ ازمیقات اهل ولایت خودگیرد. واگرنتواند، بیرون حرم. واگر نتواند، از مسجدالحرام احرام بندد.

و چون خواهدکه احرام گیرد؛ سنت بودکه ناخنها بچیند، و موی بغل و زهار زایل‌کند، و غسل کند. و درین خلاف نیست.

و واجب بود بر وی دو جامهٔ احرام پوشیدن: یکی بمیان فرازند، و دیگری‌را بدوش فراگیرد. و با ضرورت یك جامه روان بود بلاخلاف.

و سنت است نماز احرام کردن، و دعائی که معروفست خواندن. واین دعا و غیر این در کتابهایی که در باب حج ساخته‌اند و آنرا «مناسك‌الحج» نام نهاده‌اند، کسی راکه باید، طلب دارد آنرا، تا بر تمامی آنچه این طائفه برآنند از افعال حج:

فرائض، و سنن، و آداب، ودعوات، واقف گردد. که اگر ذکر آن کنیم کتاب دراز گردد.

آنگـه نیت احـرام کند. و نیت به «لبیك» واجب منعقد گرداند، و آن اینست: «لبیك اللهم‌لبیك، لبیك إنَّ‌الحمد والنعمة والملك لك لاشریك لك لبیك».

و احرام منعقد نشود الا باین، یا آنچه بجای این باشد از اشعار و تقلید، مرقارن را.

و اشعار آن باشد که کوهان شتر بشکافند تا خون آلوده‌گردد.

و تقلید آن بود که نعلینی برگردن

او بندد.

و دلیل برین‌که‌گفتیم آنستکه‌فرض حج مجمل است در قرآن، و هیچ خلافی نیست که رسول ص چون احرام بستی: «لبیك» گفتی، و اشعار و تقلیدکردی، و فعل او چون در مورد بیان باشد، وجوب را بود.

و روایت کرده‌اند که جبرئیل ع برسول‌آمد وگفت: «مر اصحابك ان یرفعوا اصواتهم بالتلبیة»، یعنی: یاران خودرا بفرمای تا آواز خودرا بلند گردانند به «لبیك» گفتن.

و عایشه را گفت: «انقضی راسك وامتشطی واغتسلی ودعی العمرة واهلی بالحج»، یعنی: موی بازکن، و شانه فرو آور، وغسل کن، و عمره را دست بدار، و «لبیك» گوی بحج! یعنی: احرام را بحج منعقد گردان به «لبیك» گفتن، و اهلال «لبیك»گفتن است. وامر رسول‌ص وجوب را بود.

اما آواز برداشتن به «لبیك» مردان را سنت است. وبایدکه برطهارت باشد.

و آخر وقتش متمتع را آن وقتست که خانه‌های مکه به‌بینند، و قارن و مفرد را وقت زوال است از روز عرفه. وکسی راکه عمرهٔ مبتوله بود، آنکه که اشتر پای در حرم نهد، اگر بیرون مکه باشد، چون کعبه را بیند.

و متمتع «لبیك» نگوید باحرام‌حج، الا پس از آنکه طواف عمره کرده باشد، و از سعی و تقصیر فارغ شده.

اگر پیش از تقصیر بعمد «لبیك» گوید؛ متعهٔ وی باطل شود، و آنچه در آن است حج مفرد گردد. واگر بنسیان بود، باطل نشود.

وچون احرام گرفت؛ جماع کردن بروی حرام شد، و بوسه‌دادن، وملامسه کردن بشهوة، بلاخلاف، وعقد نکاح‌کردن از برای خود، و از برای غیرخود، و بعقد نکاح حاضر شدن. و اگر عقد کند، عقد فاسد بود.

دلیلش اجماع این طائفه است.

و از رسول ص روایت کرده‌اند: «لایَنْکِحُ الْمُحْرِمُ ولایُنْکِحُ ولایَخْطِبُ»، وفی روایة: «لایشهد محرم» یعنی: نکاح‌نکند، و اورا نکاح نکنند، وخطبه نکنند. ودر روایتی دیگر: وگواه نشود، وحاضرنگردد. واین نص است. ولفظ نکاح مشترکست درعقد و وطی، وحقیقت است در هردو. و لقوله تعالی: «فانکحو هن باذن اهلهن»، خلاف نیست که‌مراد باین عقد است.

و آنچه روایت کرده‌اند رسول ص: «تزوج میمونة وهو محرم»، یعنی: میمونه را خواست، و او محرم بود، معارض‌است بآنچه ازمیمونه روایت‌کرده‌اند که‌او گفت که: رسول خدا مرا خواست، و او حلال بود، یعنی: ازحرام بیرون آمده بود. و در روایتی دیگر چنین است: «تزوجنی بعد رجوعه من مکة»، یعنی: مرا بخواست بعد ازآنکه ازمکه بازگشته بود واگر آن خبر مسلم دارند، مراد بقول او: «وهو محرم» آن‌بود که‌او درماه حرام بود وآن ماه محرم بود.

و بر وی حرام بود جامهٔ دوخته پوشیدن بی‌خلاف، الاشلوار نزدضرورت. ونپوشد، آنچه پشت پای‌را بپوشدباتفاق.

و زنان‌را حرام است دستوانه پوشیدن، لقوله ص: «لاتنتقب‌المراة فی الاحرام ولاتلتبس القفازین»، یعنی: زن دراحرام نقاب برنبندد، ودستوانه نپوشد.

و برمرد حرام بود درحال رفتن، سایه کردن بر زبر خویش، اما اگر فرو آمده‌باشد باکی نباشد.

و سر بزیر آب فرو بردن حرام‌بود، دلیل این، اجماع این‌طایفه است وطریقهٔ احتیاط.

وحرام است ویرا صید کردن، و صید کشتن، وبر صید دلالت کردن، و خایهٔ صید شکستن، بلاخلاف، وگوشت صید خوردن، و اگرچه محلی صید کرده باشد، لقوله تعالی: «حرم علیکم صیدالبر مادمتم حرماً»، یعنی: حرام کرده شد بر شما صید بیابان مادام که محرم‌باشید. و این متناول است هرفعلی را که در صید بود از گرفتن، و کشتن، و خوردن، بی‌تخصیص.

وحرام است روغن بکار داشتن که دروی بوی بود، و خوردن آنچه در وی بویی بود. ومشك، یاعنبر، یاکافور، یا زعفران بوییدن، بی‌خلاف.

و فُسُوْق، وآن دروغ گفتن است بر خدای تعالی، یا بررسول، یا بریکی از ائمه علیهم‌السلام.

و جدال. وآن «لا والله وبلی والله» گفتن است بنزد این طائفه. واین عرف شرعی خوانند. زیرا که بعرف شرع، جدال مخصوص بـه «لا والله وبلی‌والله» گفتن است.

و حرام است بریدن درخت حرم که آن‌را نکشته باشند، و ازدرخت میوه‌نباشد، و درودن گیاه حرم، بلاخلاف.

و اما درخت میوه، وآنچه در ملك خود نشانده باشد؛ روا بود بریدن آن، زیراکه اصل آنستکه روا بود، وتحریم آن محتاج دلیل شرعی است، ودر شرع نیست آنچه دلالت‌کند برین.

وحرام است موی تراشیدن، وناخن چیدن، وانگشتری از برای زینت در انگشت کردن، وخودرا خون‌آلوده کردن، و بینی از بویهای ناخوش فراگرفتن. و شپش‌ازتن خودبیفداختن، ودرین‌هم‌خلافی نیست. وحرام است سلاح پوشیدن مگر بضرورت، و ملخ وزنبور کشتن باختیار. اما پشه وکك‌را کشتن باکی نیست، و هرچه از وی ترسند ازمار و کژدم و دد و دام درحرم وغیرحرم. وحرام است نگاهداشتن صید و بیرون بردن کبوتر حرم از حرم لقوله تعالی: «حرم علیکم صید البر مادمتم حرماً»، ومراد تحریم افعال ماست.

(معتقدالامامیه ص ۲ـ۳، ۸ـ۳)

ازلحاظ عرفانی:

شاه نعمت‌اله گوید: احرام ظاهره معلوم است اما باطنه بعداز تجرید صفات نفسانیه وتفرید ار عادات مستقبحهٔ شیطانیه و تنظیف باطن از رذایل اخلاق ذمیمه وتطهیر دل از نعوت عضبیه و شهوانیه‌است (رسائل شاه‌نعمت‌اله‌ص۵۶).

این جامهٔ دوخته برانداز وبرو

این ساز مجردانه بنواز و برو

درآتش‌عشق اگر‌بسوزی‌خوش‌باش

سیم وزر خودتمام بگداز و برو
«العزة ازاری والکبر ردائی»
حافظ گوید:
احرام چه‌بندیم چوآن قبله نه‌اینجاست
در سعی چه‌کوشیم چواز کعبه صفا رفت
دی‌گفت طبیب، از سر حسرت چومرا دید
هیهات کـه‌رنج تو زقانون شفـا رفت
خودرا شستشوئی دهد و از ادناس و رذائل دنیوی پاک کند و عریان ازلوث حدثان شود:
دست‌او خالـی است از مال ومنـال
نیك عـوریانست آن صاحب کمـال

إحساسـ (اصطلاح فلسفی) ادراك چیزیرا بیکی از حواس پنجگانهٔ ظاهری و باطنی احساس مینامند احساس بحواس ظاهری را مشاهده و بحواس باطنی را وجدان مینامند.
(دستور ج۱ ص۴۹)

قطب گوید: «احساس اخذ صورت باشد ازمادت ولکن بالواحق مادی و با وقوع نسبتین میان لواحق ومادت، که‌چون آن نسبت زائل شود آن اخذ باطل شود چون ابصار تو زیدرا چه حس اورا در نمی‌یـابد الامغمور بغواشي غـریب از ماهیت او».
(درةالتاج جزء سوم ص ۸۵)

اخوان‌الصفا گویند: «و اما القوی الحساسة فهی قوی روحـانیة نفسـانیة یختص کل منها بعضو من اعضاءالجسد... والحس هوتغییر مزاج الحواس عن‌مباشرة المحسوس لها والاحساس هو شعورالقوی الحساسة لتغییرات کیفیة أمْزِجَةُالحواس.

رجوع شود به‌حس وحسواس و (اخـوان ج۲ ص ۳۳۹).

إحْسانـ (اصطلاح اخلاقی) احسان عبارت ازآنستکه درمقابل بدی نیکی کنی و ازجملهٔ مکارم اخلاق عفو و احسـان است و درلغت «فعل‌ما ینبغي ان‌یفعل من الخیر» است.

و عرفا گویند: احسان عبارت از کمال عبودیت و پرستش افریدگار است خالصاً لوجه‌الله.

ابو عمرو گوید: «تربیة الاحسان خیر من‌الاحسان» آنکه دیگریرا باحسان کردن وادار کند بهتر است از آنکه خود احسان کند (طبقات ص ٤٥٥).

«الاحسان ان تعبدالله کانك تراه فان لم‌تکن تراه فانه یراك».
احسان این است که‌خدای را عبادت کنی بطوریکه اورا درعبادت به‌بینی (عده ج۳ ص٦٤١).

صاحب منـازل السائرین گویـد: احسان اسم جامع نبوی‌است که‌جامع‌ابواب حقایق است وان عبارت‌است ازعبادت‌خدا درحال مشاهدهٔ انوار ذات‌احدیت (مصباح الهدایه ص ۳۵۷).

درقرآن مجید است که «هل جزاء الاحسان‌الاالاحسان ـ وبالوالدین احساناـ وقضي ربك ان‌لاتعبدوا الاایاه‌وبالوالدین احساناً».

دراصطلاحات صوفیه کاشانی آمده است: احسان عبارت از کمال عبودیت و پرستش آفریدگار است خالصاً لوجه‌الله وآنچه کند بإخلوص نیت و بقصد عبودیت

وتقرب بانوار واهب‌الصور والوجودکند.
پیر طریقت گفت: از نشان‌آشنائی راست آنست که‌هرچه از دوست رسد احسان است وربی دوست درقسمت نهمت نیست. گله تاوانست، وراین دعوی را معنی است شادی وغم درآن یکسانست. (عده ج۵ ص۲۸)

جانی دارم بعشق تو کرده رقم
خواهیش بشادی کن وخواهیش بغم

اِحْصاء ـ (اصطلاح عرفانی) احصاء اسماء الهیه، تحقق باسماء الهیه است در حضرت احدیت بفناء از رسوم خلیقه و بقاء حضرت احدیت.

هستی اوست هستیت ای دوست
بگذر ازسایه هرچه هستی اوست

اما احصاء اسماء الهیه بتخلق باسماء بمقتضای «تخلقوا باخلاق‌الله» موجب دخول وراثت است بصحت متابعت حضرت رسول (ص) که فرمودند: «اولئك هم‌الوارثون الذین یرثون الفردوس‌هم فیهاخالدون».

اسماء خدا بیاد دارش
تاروز شمار می‌شمارش

*

اما احصاء اسماء به تیقن معانی و عمل بفحوای‌آن، مستلزم دخول جنت‌افعال است بصحت توکل درمقام مجازات «من احصاها دخل‌الجنة»

بهرنوعی‌که احصا مینمائی
یقین‌میدان که‌درجنت درآئی

اِحْصار ـ (این اصطلاح فقهی‌است)

و احصار از حصر است وان حبس و منع بود درسفر، و در شرع منع ازتمام اعمال حج باشد بجهت اتفاقاتی مانند حبس یا برخورد با دشمن یاحدوث مرض (از دستور ج۱ ص۴۹ ـکشاف ج۱ ص۳۲٤)

اِحْصان ـ (این اصطلاح فقهی‌است)

و درلغت منع ودخول در حصن است و حریت وعفاف است ودر شرع کسی‌را گویند که بنکاح درست وطی و دخول‌کرده باشد وبالجمله محصن و محصنه زن شوی دار و مرد زن‌دار را گویند که هریك اگر بعمل زنا روند ان زنارا محصنه گویند و حد زناء محصنه اعم از زن یا مرد یکی از سه امر است ۱ـرجم ۲ـفرود انداختن از محل مرتفع ۳ـ قتل بسیف و زناء غیر محصنه‌را حد یکصد تازیانه باشد (دستور ج۱ ص۴۹ ـکشاف ج۱ ص ٤۳۲).

اَحْکام ـ (اصطلاح فقهی) احکام جمع حکم است و بطورکلی و بمعنی عام اطلاق بر مقررات شرعی اعم از عبادات و معاملات وجزآن شود وبمعنی خاص اطلاق شود برسوای عقود وایقاعات یعنی معاملاتی که‌از جملهٔ عقود وایقاعات نباشند احکام بمعنی خاص گویند مانند احیاء موات....

(رجوع شود به‌عقود وایقاعات)

اَحْکامِ اِضْطِرارِیّ ـ (اصطلاح‌فقهی)
این اصطلاح اصولی وفقهی است ومراد موارد خاص اضطرار است که احکام خاصی برای مکلف هست غیر از احکام

حال اختیار. تمام احکام تکلیفی انسان درحال اضطرار تبدیل وضع داده وچه‌بسا حرامی که‌حلال شود وبرعکس چنانکه اکل میة درحال اضطرار حلال میشود و بحکم قاعدهٔ نفی عسر وحرج بسیاری از واجبات مرتفع شود چنانکه قبول ولایت حکام جائر روا شود وجزآن رجوع بقاعدهٔ عسرو حرج و رفع‌القلم وحدیث رفع و اکراه شود.

أَحْکامِ تَبَعِیّ ـ این اصطلاح منطقی است ومراد ازاحکام تبعی لوازم واحکامی است که بتبع حکمی دیگر باشد مثلا هر قیاسی که منتج حکمی کلی بود بالالزام منتج حکم جزوی نیز بود که‌در تحت آن کلی‌بود ودرصدق‌نیز لازمش‌بود وهمین‌طور انتاج عکس مستوی وعکس نقیض آن نتیجه وانتاج جزوی که‌در تحت عکس باشد نیز کرده باشد وبالجمله هرقضیهٔ موجبه ویا سالبهٔ کلیهٔ شامل افراد و جزویات چند است که از لحاظ حکم تابع آن میباشند وبنابراین هرقیاسی که منتج کلی بود جزویات راهم نتیجه دهد وآنچه منتج جزوی باشد اگر موجبه بود منتج عکس مستوی نیز باشد یعنی چون‌قضایای موجبه بعینه منعکس شوند بعکس مستوی اگر اصل منتج بود عکس‌هم بالتبع همان نتیجه‌را دهد واگر سالبه بود منتج عکس نقیض باشد هرنتیجهٔ که‌اصل داشته‌است. رجوع شود به‌عکس مستوی وعکس نقیض وقیاس وقضایا.

(اساس الاقتباس ص۲۹۶)

أَحْکامِ تَکْلِیفِیّ ـ این‌اصطلاح اصولی و فقهی است واحکام تکلیفی مقابل‌احکام وضعی‌است ومراد وجوب،حرمت،استجاب، کراهت و اباحت است رجوع باحکام وضعی شود و نیز رجوع بوضع شود.

أَحْکامِ حَقِیقَت ـ درمقابل احکام شریعت است. رجوع به‌حقیقت وطریقت وشریعت شود.

أَحْکامِ خَمْسَة ـ مراد ازاحکام خمسه همان احکام خمسه تکلیفی است.

أَحْکامِ شَرِیعَت ـ رجوع به‌شریعت شود.

أَحْکامِ شَرْعِیّ ـ این‌اصطلاح اصولی و فقهی است ومقابل احکام عرفی است و احکام خمسه تکلیفی و احکام وضعی‌را گویند وکلیه مقررات و موازین شرعی‌را گویند «المذکور فی‌کتب الشافعیه ان خطاب‌الله تعالی المتعلق بافعال المکلفین تعریف للحکم الشرعي المتعارف بین الاصولیین» (التلویح ص۳٤) و «بعض المتأخرین من متابعي الاشعری قالواالحکم الشرعی خطاب الله»

(التوضیح ضمیمه تلویح ص۳٤).

أَحْکامِ ظاهِرِیّ ـ این‌اصطلاح اصولی و فقهی است واحکام ظاهری مقابل احکام واقعی است در مقام فقد دلیل‌قطعی و امارات علمی ناچار تعبدباحکام ظاهری وعمل بمفاد دلیل ظنی وامارات غیرعلمی است چنانکه عمل باصول عملیه از استصحاب، اصالت‌برائت، احتیاط وتخییر ازاحکام ظاهری‌ظنی‌است (رسائل‌ص۱۹٤) رجوع شود باصول عملیه، استصحاب،

شبهات، ظن، انسداد باب علم.

أَحْكامِ عادِیّ - رجوع باحکام شرعی و (الموافقات ج۳ ص ۱۵۲ شود).

أَحْکامِ عُرْفِیّ - رجوع باحکام شرعی شود

أَحْکامِ عَمَلِیَّة - این‌اصطلاح اصولی وفقهی است ومراد فروع واحکامی است که‌مربوط بعمل است نه‌اعتقاد درمقابل اعتقـادات «فان‌المـراد بالفـروع هـو الاحکام‌المتعلقه بکیفیة العمل بلاواسطة و یسمی‌الاحکام العملیه ومقابلها الاصول و هی‌الاعتقادات التی لاتتعلق بالتکلیف بلا واسطة وان‌کان لهاتعلق بها فی‌الجملة و لامسائل اصول الفقه فانها الباحثة عن عوارض الادلة».

(قوانین‌الاصول ج۲ص۱۳۶).

أَحْکامِ فِقْهِیّ - این‌اصطلاح اصولی وفقهی‌است ومطلق‌موازین‌شرعی راگویند وآنها عبارتند ازعبادات، عقود، ایقاعات واحکام بمعنی اخص زیرا اگر غایت آنها آخرت باشد عباداتند واگر غرض اهم دنیا باشد واحتیاج به‌عبارت ولفظ‌نداشته باشد احکام است مانند حیازت و اگر نیاز بالفاظ وعبارات داشته باشد یا دولفظ یعنی دوطرف نیاز بلفظ دارد در این صورت عقودند ویا یکطرفی است یعنی یکطرف نیاز بلفظ داشته باشد ایقاعات است. (قواعد شهید ص۱).

أَحْکامِ قَضا وَقَدَر - رجوع به‌قضا و قدر شود.

أَحْکامِ واقِعِیّ - این اصطلاح اصولی وفقهی است. احکام واقعی مقابل احکام ظاهری است رجوع باحکام ظـاهری و (کفایه ج۲ ص۵) شود.

أَحْکـامِ وَضْعِیّ - احکام وضعی در مقابل احکام تکلیفی است وآنها اموری هستند که اصولا مجعول بجعل تشریعی نمیباشند نه بالتبع و نه بالاستقلال وممکن است مجعول بجعل تکوینی باشند وبعضی از احکام وضعی مجعول به جعل تشریعی بلاستقلال نمی‌باشند ولکن بتبع مجعول به جعل تشریعی‌اند وبالجمله اموری مانند صحت، بطلان، عزیمت، رخصت، تقدیر، حجیت، سببیت، مانعیت، شرطیت،رافعیت، جزئیت، قاطعیت، علیت، علامت، مالکیت، مملوکیت، و...را ازاحکام‌وضعی‌شمرده‌اند (از کفایه ج۲ ص۳۰۲ - قـواعد شهید ص ۲۵ - عوایدالایام ص ۲۶۷).

أَحْوال - (اصطلاح عرفانی) جمع‌حال است و درلغت بمعنای تحول ازحالتی‌بحالت دیگر آمده است وگویند «حال حولا وحولا» یعنی تحول یافت از حالی بحال دیگری و «حالت الدار» یعنی احوالی برآن آمد و عارض اوشد «حوله تحویلا» یعنی آنرا از مکانی بمکانی دیگر نقل کرد «حوله‌الیه» یعنی برگردانید اورا بسوی آن «احال‌الیه الحول» یعنی برآن سالی گذشت ویـا احوالی عارض شد. حلاج‌گوید «ان‌الانبیاء سلطوا علی‌الاحوال فالاحوال لایصرفونهم وغیرهم‌سُلِّطَتْ‌علیهم‌الاحوال فالاحوال یَصْرِفُهُمْ لاهم یَصْرِفون‌الاحوال» (طبقات ص ۳۱۰).

حال صفت چیزی وچگونگی آنـرا

گویند «حالات دهر» تحولات و صروف او را گویند ودر اصطلاح سالکان حال‌معنائی است‌که وارد برقلب میشود بدون تعمد وقصد و بدون اکتساب واجتلاب وآن‌معنی ازقبیل فرح، حزن، قبض، شوق، انزعاج، هیبت وغیره است، دراصطلاحات صوفیه است که‌احوال کیفیت قبض است که‌از مبدء عالی بردل سالك عارف فرود آید و سریع‌الزوال باشد وقرار نگیرد.

ابوالقاسم قشیری گوید: احوال مواهب‌اند ومقامات مکاسب واحوال حاصل میشوند بدون وجود ومقامات ببذل‌مجهود وصاحب مقام درمقام جایگیرد و صاحب حال ازحال خود بگذرد و ارتقاء یابد.

بعضی ازمشایخ گفته‌اند که‌احوال مانند برق‌اند واثابت نمی‌مانند واگر ثابت مانند حدیث نفسند، نه‌احوال ومانند اسم خودهمانطورکه‌حلول‌میکنند زائل‌میشوند.

بعضی‌گویند احوال ازاموری هستند که باقی میمانند واگر باقی نمانند حال نخواهند بود بلکه لوایح و بواده میباشند (از رسالهٔ قشیریه ص۳۲- شرح تعرف ج۳ ص ۷۱).

صاحب تعرف‌گوید: احوال مواریث اعمالند «ولایرث الاحوال الامن صحح الاعمال» واحوال نیاید مگر درمورد کسی که‌اعمال خودرا درست کرده باشد ومراد از احوال صفت سر است یعنی تا کسی را معاملات ظاهر پاك نباشد احوال باطن درست نباشد و اولین پایه صحت اعمال شناخت علوم آنها است که‌عبارت ازعلم باحکام شرعی از راه اصول فقهی است مانند، روزه و نماز وسایر فرائض تا علوم معاملات از نکاح وطلاق و مبایعات که آنهارا علوم تعلم واکتساب نامند. نخستین چیزی‌که برای‌بنده‌لازم وضروری است کوشش درطلب علم شریعت واحکام آن میباشد تااندازهٔ که‌مقدور وممکن‌باشد از راه کتاب و سنت و اجماع سلف. ابوالحسن دینوری‌گوید «الاحوال کالبروق فاذا ثبت فهو حدیث‌النفس وملائِمَةُالطَّبع». (طبقات ص۳۱۵).

بعد ازعلم توحید اولین چیزی که لازم است علم بآفات نفس است وآنکه بداند که نفس چیست وچگونه میتوان جلو سقوط آنرا گرفت (لمع ص۴۲).

جنید گوید حال عبارت از نازله ایست که‌فرود آید دردلها ودوام نیابد.

صاحب لمع گوید: احوال چیزی هستند که‌حلول کنند دردلها.

بعضی‌گویند: حال عبارت از ذکر خفی است.

بعضی‌گفته‌اند که‌حال‌ازراه‌مجاهدات و عبادات وریاضات ومکاشفات حاصل نمیشود مانند مقامات که‌از راه مجاهدات حاصل میشود.

کاشانی گوید: بنای جمله احوال عالیه برمحبت است همچنانکه بنای‌مقامات شریفه بر توبت میباشد و ازاین جهت است‌که محبت موهبت محض است وجملهٔ احوال‌را که‌مبتنی برآن میباشد مواهب خوانند (مصباح‌الهدایه ص ۴۰۴).

صاحب فتوح‌الغیب گوید: هرمؤمنی دراحوال خود باید سه امر را رعایت‌کند یکی‌آنکه اوامر خدای را بجای آورد و

دوم آنکه از منهیات ومکروهات دوری‌کند وسوم آنکه بقضا وقدر الهی رضا دهد (فتوح الغیب ص ۹).

واحوال اموری هستند که‌از جهان غیب بردلهای پاک ومصفا وارد می‌شود و ثابت نمی‌ماند.

مولوی گوید:

هست احوال توازکان نوی
تو بدین‌احوال کی راضی‌شوی
هین‌حکایت‌کن تو از احوال خوش
خاك بر احوال درس پنج وشش

واموری هستند که‌قابل توصیف و تعبیر بعبارات والفاظ نمی‌باشند.

مولوی گوید:

حال باطن گس نمی‌آید بگفت
حال ظاهر گویمت در طاق وجفت
صد هزار احوال آمد اینچنین
باز سوی غیب رفتند ای امین
حال امروزی بدین مانند نی
همچو جو اندر روش کش بند نی
شادی هر روز از نوع دگر
فکرت هر روز را دیگر اثر

ایدرویش موسی در بدایت احوال سکربود، زود بگفتارآمد «ارنی‌انظرالیك» خواجه، محمد مصطفی علیه الصلواة والسلام در نهایت سکر بود، دم فروبست «لااحصی ثناء علیك» وگفتند «الم تر الی ربك» چشم فروخوابانید که «مازاغ‌البصر و ماطغی» دیده ما را قابلیت آن دیدار نیست مگر هم بدیده او دیدار مشاهده کرد.

عراقی گوید:

روی جانان بچشم جان دیدن
خوش بود خاصه ناگهان دیدن
وصل او هم باو توان دریافت
روی او هم باو توان دیدن
من گرفتم که در صفای رخش
نتوانی همه جهان دیدن
اندر آیینهٔ جهان باری
میتوانی بچشم جان دیدن
گرهمه اواست هرچه هست‌یقین
جان وجانان ودلبر و دل ودین

أَحْوالِ خَمْسَة ـ این‌اصطلاح اصولی وادبی است ومراد احوال لفظ است. هر لفظی‌را پنج‌حالت‌است: ۱ـ تجوزیعنی‌مجاز بودن ۲ـ اشتراك‌مابین‌چندمعنی ۳ـ تخصیص بواسطهٔ مخصص، ٤ـ اضماریعنی‌درتقدیر گرفتن ۵ـ نقل‌ازمعنی اصلی‌بمعنی‌دیگر. که در موقع وجود قرینهٔ صارفه حمل بر هریك که قرینه برآنست میشود و در صورت عدم وجود قرینه حمل بر معنی حقیقی میشود. (از کفایه ج۱ ص ۲۹)

إِحْیاءِ مَوات ـ این اصطلاح فقهی است. احیاء یعنی زنده کردن و مراد از احیاء موات زنده کردن زمینی مرده و غیر معمور است. درفقه اسلامی هرکس زمین مردهٔ را زنده کند بآباد کردن آن بواسطه زراعت یا ساختمان یا احداث باغات مالك آن میشود. وشرائط آن شش است ۱ آنکه ید غیر بر آن مستقر نباشد و درتصرف دیگری نباشد ۲ شخصی دیگر قبلا مالك‌آن نبوده باشد ۳ حریم‌ملك عامر نباشد ٤ محل عبادت نباشد ۵ از اقطاعات

حضرت رسول نباشد زیرا شخصی که باو اقطاع شده استاولی است ٦ محجوریعنی سنگ‌چین (تحجیر) نشده باشد و «موات الموات من‌الارض مالا ینتفع به لُعُطلِتِه اولاستیجامه اولعدم‌الماء عنه اولا ستیلاء الماء علیه» و فرقی نیست بین موات بالاصل و بالعرض و بالجمله مردم یك سرزمین معموره از بین رفته و یا کوچ کرده باشند و اثری از آنها نباشد که اینگونه زمینها را هرکس آباد کند مالك آن میشود در غیبت امام چنانکه فرمودند «من احیی ارضاً میتة فهی‌له» و احیاءزمین عامر روا نیست و همین طور احیاء توابع آن مانند حریم و راه و نهر و قنات آن و اراضی مفتوحة عنوه را کسی نمیتواند مالك شود باحیا زیرا عامر آن در حال فتح آن تمام مسلمین است و موات آن آن امام است و باید باذن او احیا شود وهمین طور هر زمین مردهٔ که ملکیت مسلمی بر آن مستقر نشده بوده است آن امام است و حاصل از اراضی مفتوحة عنوة، در مصالح مسلمین مصرف میشود. (لؤشرح لمعهج۲ ص ۲۱۰ـ۲۱۱) رجوع به‌اراضی موات و انفال شود.

در معتقدالامامیه آمده است:

موات زمین مرده باشد از زمینهای که آنرا خداوندی معین نباشد، و این حق امام است، هیچ کس را روا نباشد که در آن تصرف کند، مگر بدستور امام، لقوله ص: «لیس لاحدکم الاماطابت به نفس امامه».

هرکه زمینی احیا کند بدستوری خداوندش، وی سزاوارتر باشد به‌تصرف کردن درآن ازغیروی، الا وقتی‌که بعمارت قیام نکند، وآنچه‌غیری قبول‌کند وی نکند، لقوله ص: «من احیا ارضاً میتة فهی له، و من احاط حائطاً علی ارض فهی له». یعنی: هرکه زمینی مرده زنده‌کند، آن زمین ویرا است. و هرکه حایطی برزمینی نهد ویرا باشد، یعنی: وی بتصرف درآن اولیتر است، زیرا که رقبهٔ زمین را مالك نشوند.

و روا نباشد حمای رسول را تغییر کردن، زیرا که فعل رسول ص حجت‌است، و آن گیاه‌زاری باشد که رسول آنرا اختیار کرده باشد.

و امام را نیز باشد که گیاهزاری را حمایت کند، از برای خود و از برای اسبان غازیان، وکس ران بروی اعتراضی نباشد، زیرا که فعل وی حجت است، چون فعل رسول‌الله نزد این طایفه.

و روایت کرده‌اند که رسول ص فرمود: «لاحِمَی الاالله ولِـرَسُولِهِ ولِاَئِمَّةِ الْمُسْلِمِیْنَ».

و آب مباح را مالك شوند بآنکه به انایی برگیرند، یا جویی باز کنند، یا کاریزی روان کنند.

وکسی که چاهی کند، آب آن ویرا باشد. و اگر در بادیه باشد، آنچه زاید باشد ازو و از چهارپایان او؛ بکسی‌دهد که با [ا]و درگیاهی که پیرامن و نزدیك چاه بود شریك باشد، تا تواند که چهارپایان خودرا درآن گیاهزار بچراند. و رسول ص فرموده است: «من منع فضل مائه لیمنع منه الکلا منعه‌الله فضل رحمته یوم‌القیامة»، یعنی: هرکه فضله آب خودرا

منع کند تا بسبب آن از گیاهزار منع‌کند، خدای تعالی فضل رحمت خودرا ازو منع کند روز قیامت.

ومیانهٔ چاهی‌که جای فروخوابانیدن اشتر باشد، تا چاهی دیگر که ازین جنس باشد؛ باید که چهل ارش باشد. و میان چاهی که با شتر آپ کشند، تا دیگری شصت ارش. و از چاه چشمه تا دیگری در زمین سخت پانصد ارش، و در زمین نرم هزار ارش بایه.

و اگر کسی در پهلوی چاه وی‌چاهی کند که آن نه در ملك وی باشد، منعش تواند کرد. و اما در ملك وی نتواند، زیرا که تصرف در ملك خود میکند، کس وی را مانع نتواند شد.

و هرکس که برودخانه نزدیکتربود، وی بآب آن اولیتر بود، آب را نگاهدارد از برای درخت خرما، تاکه آب باول ساق رسد، و از برای کشت تا بدوال نعلین، آنگاه رهاکند بکسی‌که بوی‌نزدیکتر باشد. و رسول‌ص باین حکم فرموده است.

(معتقدالامامیه ص ۲۹۴ـ۲۹۶).

درکلیات حقوقی آمده است:

کسیکه زمین مواتی را آبـاد کند زمین ملك او خواهد شد و این قاعده مضمون حدیث نبوی است «**مَنْ اَحْیَی اَرْضاً مَیْتَةً فَهِیَ لَهُ**».

برحسب اطلاق این حدیث اگرکسی زمین بایری را آباد کند مالك آن خواهد شد خواه از اراضی مفتوحةالعنوه باشد یا نه و در احیاء حاجتی بتحصیل اذن امام یا کسی‌که زمام امور را بحق یا باطل در دست گرفته نخواهد بود زیرا حدیث مزبور و امثال آن بمنزله اذن عام ولی امر بوده و در معنی تملیك به محیی است نهایت آنکه مالکیت احیاء کننده دائر مدار بقاء احیاء بوده و هر زمان خراب شود از ملك او خارج خواهد شد.

(کلیات۴۴)

إحْیاء مَوْتَی ـ (اصطلاح عرفانی)

انا نحن نُحْیِ اَلْمَوْتَی. ارباب معرفت در احیاء موتی معنی دیگر کرده‌اند وگفته‌اند: اشارت است بزنده گردانیدن دلهای اهل غفلت بنور قربت و زنده‌کردن جانهای اهل هوا وشهوت به نسیم مشاهدت وروح مواصلت اهل، همه جانهای عالمیان ترا بود و نور قربت ترا، حیات طیبه بدهد، مردهٔ زندانی توئی، اگرهزار سال درخاك بودهٔ چون ریحان توحید رحمان در روضهٔ روح تو بود، مایهٔ همهٔ زندگانی توئی، عزیز باشدکسی‌که ناگاه بسرچشمه حیات رسد، و خضروار درو غسلی بیاورد، تا حی ابد گردد.

پیر طریقت گفت: الهی زندگانی همه با یاد تو و شادی همه با یافت تو و جان آنست که درو شناخت تو، الهـی موجود نفسهای جوانمردانی، حاضردلهای ذاکرانی از نزدیك نشانت میدهند و برتر از آنی و از دورت می‌پندارند و نزدیکتر از جانی، ندانم که در جانی یا خود جانی، یا نهاینی ونه‌آنی، جانرا زندگانی میباید تو آنی، (عده ج ۸ ص ۲۱۸).

إخْبات ـ اخبات در لغت بمعنای‌ذکر خفی وخفا است «اخبت‌الیوم»یعنی«صارفی

الخبت» و جمع آن اخبات و خبوت است، و آن عبارت از سرزمین آرام و وسیع‌است و «اخبت الی‌الله» یعنی آرام گرفت‌بسوی او و اظهار خشوع کرد «خبتة خبتة» (بضم وکسر) بمعنای تواضع و فروتنی «خبیت» یعنی حقیر وکوچك وگفته میشود «خبیت‌النفس» یعنی منکسرالقلب و دل شکسته:

این‌کلمه مأخوذ ازآیهٔ شریفه «وبشر المخبتین» است.

صاحب منازل السائرین‌گوید اخبات از نخستین مراحل طمأنینت است وعبارت از ورود و صعود مسافر است در مقامیکه نفس او مطمئن شده و شك و تردیدی در خود راه ندهد و رجوع آن ممکن نباشد و چنان از خود غفلت ورزد که خود و ماسوا را فراموش کند:

صاحب مصباح‌الانس گوید: ملاك مقامات ابواب سه‌است: اول زهد دوم ورع سوم حزن بر مافات است از کمالات و اسباب آنها که متضمن خوف و حذر و اشفاق و خشوع و اخبات است: در هرحال اخبات هم بمعنی آرامش خاطر وهم‌بمعنای انکسار دل و خشوع و فروتنی است که انکسار دل در مقام تضرع وتخشع‌بحضرت کبریائی است.

(شرح منازل‌السائرین‌ص۲۵)

أَخْبار ــ (اصطلاح ادبی و اصولی است) اخبار بفتح جمع خبر و بکسرهمزه مصدر باب افعال است و اطلاق برکلامیکه اورا در خارج نسبتی باشد که با اوتطابق یا عدم تطابق داشته باشد میشود وبعبارت دیگر درخارج سبت اورا مابازائی وجوداً او عدماً باشد وگاه اطلاق شود برالقاء کلام. بتوضیح دیگر هرگاه کلام رانسبتی خارجی باشد در یکی از زمانهای سه‌گانه حال، گذشته وآینده بآنکه بین طرفین آن در خارج نسبت ثبوتی یا سلبی باشد وآن نسبت مابین دو طرف با خارج مطابقت کند اعم از آنکه نسبت ثبوتی باشد یا سلبی مانند «علی شجاع است و علی جبان است یا شجاع نیست» ودرصورتیکه کلام را در خارج نسبتی نباشد یعنی مفیدوقوع و عدم وقوع نسبتی خارجی نباشد آن کلام را انشاء گویند مانند «اضرب‌زیداً».

تفتازانی گوید : مرکب تام محتمل الصدق والکذب را از لحاظ آنکه مشتمل است برحکم و محتمل است مرصدق وکذب را خبر و از لحاظ افادهٔ حکم اخبارگویند و اخبار بحق را اگر به نفع یکی وضرر دیگری باشد شهادت گویند و اگر برای اثبات حق مخبر باشد دعوی گویند واگر برای اثبات حق دیگر باشد اقرار گویند. (دستور ج۱ ص ۵۸ــ مختصرالمعانی ص ۱٦).

و اخبار نزد محدثان مرادف حدیث است و بعضی گویند مغایر آنست. (از کشاف ج۱ ص ٤٥٤).

أَخْبارِ تَثْلِیث ــ این‌اصطلاح اصولی است و مراد اخباری است که امور در آنها برسه‌شق شده‌اند: مانند «امر بین‌رشده فیتبع وامر بین‌غیه فیجتنب وامرمشکل‌یرد علمه الی‌الله ورسوله» «حلال بین و حرام بین وشبهات بین‌ذلك» (قوانین ص ۲٦۳).

رجوع شود به تثلیث.

أخبارِ مُتَواتِرَة ـــ (اصطلاح حدیث و اصول) در معتقدالامامیه است که بدانکه اخبار متواتره دوگونه است:

یکی آنستکه علم بآن حاصل آید هر عاقلی را که بشنود چنانکه یکی گوید: شهری هست‌که آنرا بغداد گویند.

و دوم آن است که علم به آن بنظر و استدلال حاصل آید، چنانکه خبر [دهد] از معجزات رسول که جز از قرآن است.

و علم بقسم اول ضروری است و بقسم دوم کسبی.

و شرط او آنست که: خبردهندگان باید که بحدی رسد عدد ایشان که اتفاق دروغ ازیشان جائز نباشد دریك خبر.

و دیگر آنکه چیزی نباشد که ایشان را برآن دارد که با یکدیگر درآن خبر اتفاق کنند.

سوم آنکه ایشان را درآن خبر که میدهند، شبهه‌ای نباشد، چنانکه مبطلان از مذهب فاسد خبر میدهند بشبهه‌ای‌که ایشان را هست.

و چون این شرایط حاصل آید،آنچه از آن خبر دهند دروغ نباشد.

و خبر واحد موجب علم نیست، ازو غلبهٔ ظن بیش حاصل نشود.

و در شرع عمل کردن باخبار آحاد وارد نیست، و چون وارد نباشد عمل‌بآن روا نباشد. از برای آنکه عمل تابع علم است، و از خبر واحد علم حاصل نیست، و چون در شرع دلیلی نیست بر وجوب عمل بخبر واحد نفی آن واجب باشد.

و اگر گویند خدای تعالی حرام‌کرده است بازپوشیدن خبر و ناگفتن در آیت: «ان‌الذین یکتمون ما انزلنا من‌البینات»، تا آخر آیت، و حظر کتمان اقتضای اظهار کند، و اظهار واجب نباشد الا برای قبول.

جواب آنست که حظر کتمان در چیزی بود که اظهار آن واجب باشد شما را، از کجا معلوم شد که خبر واحد باین صفت است تا اظهارش واجب باشد.

گفته‌اند که خدای تعالی فرموده است: «فلولا نَفَرَ من‌کل فرقةٍ منهم طائفة لیتفقهوا فی‌الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون»، و این «طائفه» بر سه تن افتد، و خبر سه تن از قبیل آحاد باشد.

جواب آنستکه چنانکه اسم طائفه بر سه تن افتد برآن هم افتد که عدد ایشان بحدی رسیده باشد که خبر ایشان متواتر بود، و چون چنین باشد حکم نتوان کرد بر یکی دون یکی الا بدلیل، بآنکه ظاهر آیت مفید حث است بر نذارت که تخویف است از ترك نظر از ادله، و این بخبر واحد حاصل شود و اگر چه فاسق باشد یا کافر. و اگر مراد آن بودی که ایشان میگویند، چنین گفتی: «لعلهم یعملون»، یعنی: تا باشد که ایشان عمل کنند.

دیگر گویند: پیغمبر ص رسولان بشهرها فرستادی، یك یك و دو دو، تا دعوت کند با شریعت، و بمجرد اقوال ایشان عمل کنند، و این دلیل است بر آنکه اخبار آحاد در شریعت حجت است.

جواب آنستکه : آن رسولان اولین

چیزی که بآن دعوت میکردند، معرفت خدای بود، و تصدیق رسول در نبوت، و آنکه عمل کردن به شریعت وی. معلوم است‌که قول ایشان درین حجت نیست، پس رسول ص چگونه فرماید بدعوت با چیزی که قول ایشان درآن حجت نباشد.

دیگر گویند : اجماع صحابه است بر عمل کردن بر خبر واحد، چنانکه عمر خطاب بخبر عبدالرحمن‌بن عوف درگزیت مجوس، و ابوبکر در میراث جد، و همهٔ صحابه رجوع‌کردند دروجوب غسل بالتقای ختانین بخبر عایشه، چون درین خلاف کردند.

جواب آنستکه آنانکه بخبر واحد عمل کردند کسانی بودند که حشمت و جلالت ایشان دیگران را منع میکرد از مخالفت ایشان، و انکار ناکردن دلیل‌رضا نکند، مگر که هیچ وجهی نباشد بجز از رضا.

دیگر آنکه آنچه میگویند که: صحابه بخبر واحد کارکرده‌اند، و روایت‌میکنند، خبر واحد است، واستدلال بخبر واحد بر وجوب عمل بخبر واحد استدلال باشد به چیزی برنفس آن چیز، واین باطل است. (رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۱۵۸ـ۱۶۱).

أَخْبارِ مُسْتَفِيضَة ـ این اصطلاح‌اهل درایت و اصول است واخباریرا گویند که از حد تواتر کمتر و از واحد متجاوز باشد رجوع شود به خبر مستفیض و (قوانین ج۱ ص ۴۰۲).

أَخْبِيَة ـ (این اصطلاح هیوی و نجومی است) بیست وپنجمین منزل از منازل قمر را گویند و علامت آن چهار ستاره است بر کف دست راست ساکب‌ـ الماء و آنرا تشبیه کرده‌اند بپای بط براین صور:

و مابین را سعد نامند و آن دو که بر دو طرفند خبا یعنی خیمه نامند و مجموع را سعدالاخبیه.

(از بیست باب ملامظفر).

إِخْتِبار ـ (اصطلاح عرفانی‌واخلاقی) بمعنی تجربه و آزمایش و علم بحقیقت شییء و خبرگرفتن و امتحان بواسطهٔ‌ابتلاء بسختیها آمده است.

اختبار در اصطلاح سالکان بمعنای آزمایش وامتحان حق است بندگان صادق خودرا تا بدان سبب منزلت آنانرا منازل مخصوصان قرار داده، و بواسطه آن صدق آنها را ثابت کند و حجتی باشند برای ادب‌گرفتن مریدان (لمع ص ۳۵۳).

إِخْتِراع ـ (اصطلاح فلسفی)اختراع عبارت از ایجاد غیر مسبوق بمدت است و بعبارت دیگر هر موجودی که وجودش با نمونه نباشد و قبل ازآن مانندی نداشته باشد مخترع گویند و معنی آنکه گویند اختراع ایجاد غیر مسبوق بمدت است همین است مانند افلاک که وجود آنها اختراعی است بعضی گویند اختراع‌مرادف با ابداع است و صدرا اختراع و انشاء

را مرادف آورده است و مرادف با ابداع هم آورده است و میگوید: خدای متعال اصول اکوان را آفرید بدون آنکه وجود آنها مسبوق بمادت باشد و ایجاد کرد آنها را بر سنة اختراع وانشاء. ودر هرحال اگر اختراع مرادف با ابداع باشد ایجاد غیر مسبوق بمادت و مدت خواهد بود. رجوع شود بابداع و مبدع.

(اسفار ج٤ ص ١٤٠ـ دستور ج١ ص ٥٠ کشاف ج١ ص ٤٣٨).

إخْتِصار ـ این اصطلاح اهل معانی است و تقلیل لفظ باشد با کثرت معنی و نزد بعضی از علماء عربیت مرادف با ایجاز است و بعضی گویند مخصوص بحذف جمل است برخلاف ایجاز و اختصار نسبت بمقتضی مقام است وایجاز نسبت بمتعارف است و بالجمله بیان مقصود است به کمترین عبارت ممکن بدون حذف واختصار، حذف باقرینه است و اقتصار حذف بدون قرینه است. (ازکشاف ج١ ص٤٥٥ـ دستور ج١ ص٥١). رجوع بایجاز و اطناب شود.

إخْتِصاص ـ این اصطلاح اهل ادب و معانی بیان است و عبارت از حصر است و مانند نداء است لفظاً جز آنکه بدون یا آید مانند «نحن العرب اسخی من بذل» (از کشاف ج١ ص ٤٦٩ـ سیوطی ص ١٧٨) رجوع به حصر شود.

إخْتِلاس ـ در لغت ربودن باشد و «هوالاخذ من الید بسرعة وجهراً» (از کشاف ج١ ص ٤٦٣ـ دستور ج١ ص ٥٨).

إخْتِلاط ـ اختلاط عبارت ازآمیزش عناصر بایکدیگر بوده که مرادف مزاج است «انما الاختلاط الحقیقی ان یستحیل المختلطات بعضها الی بعض حتی یتولد من ذلك المـزاج ... للمختَلَطات صـورة متوسطة.»

(رسائل جابربن حیان ص١٠٤٠)

و میان مزاج و اختلاط عمـوم و خصوص مطلق است زیرا هر اختلاطی مزاج نیست «قدیوصف بالاختلاط مالیس یوصف بالمزاج».

(رسائل جابر ص ١٠٤٠)

إخْتِلاف تَشْكِيكي ـ مطلق تشکیك را اختلاف به تشکیك واختلاف تشکیکی گویند رجوع شود به تشکیك. و (اسفار ج١ ص ١٠٧)

إخْتِيار ـ اختیار بمعنای انتخاب و برگزیدن بهترین چیز و کس است و بمعنای ترجیح یکی از دو امر یا امور است بر دیگری.

(دستور ج١ ص٥٨)

و آن در مقابل اضطرار و اجبار است فاعل مختار در مقابل فاعل موجب و مضطر است. و آن حالتی است در موجود حی که منشأ انجام فعل و ترك و بعبارت دیگر حالتی است قائم بفاعل عالم کـه بواسطهٔ آن صفت و حالت بعضی از آثار

و افعال خودرا بر بعضی دیگر ترجیح میدهد و برحسب دواعی خاصی که حاصل میگردد بعضی از کارها را بر بعضی‌دیگر ترجیح میدهد و همانطور که اشاره شد اختیار تابع علم است.

خواجه طوسی گوید: اختیار مرادف با قدرت است و امری استکه مبدأ فعل و ترك میباشد.

و بالجمله مختار یکسی میگویندکه از روی علم و میل و ارادهٔ جازم فعلی را انجام میدهد و بدیهی است که این حالت و امر مخصوص انسان عالم شاعر است و بنابراین اعمالیکه برحسب عادت از اشخاص سرمیزند اختیاری‌نیست وهمچنین افعال و حرکات غریزی موجودات نیز از روی اختیار نخواهد بود و اعمال وحرکات سفها و دیوانگان نیز اختیاری نیست.

بعضی اختیار و اراده را از جهت هم‌بستگی خاصی که میان آندو هست با یکدیگر اشتباه کرده‌اند درصورتیکه اراده را از مقدمات اختیار باید بحساب آورد نه خود اختیار.

دراینکه افعال واعمال غیرمادی و غیر غریزی انسان عالم شاعر آیا تحت اراده و اختیار اوست یانه وآیا انسان در کلیهٔ اعمال وحرکات خود مجبول و مجبور است یانه بحث جداگانه‌ایست که در زیر عنوان کلمهٔ جبر بدان اشاره خواهد شد. (از دستور ج۱ ص ۵۸ ـ اسفار ج۱ ص ۱۶۵ـ کشف‌المراد ص ۱۳۵)

جامی‌گوید:

ای مکاشف شده بسر قدر
پردهٔ جد و اجتهاد مدر
بگذر ازخویش، درخدای‌گریز
بگسل ازخویش،درخدای‌آویز
گرچه تو زاختیار مأموری
لیك در اختیار مجبوری
بین دراین‌کارگاه وهم‌وخیال
خویش را در مجالی افعال
قالبی زاختیار خود عاری
گشته افعال حق براو جاری.

مولانا جلال‌الدین رومی در مقام بیان اختیار و جبر در موارد مختلفه سخن گفته است و تعبیرات مختلفی کرده است و در ضمن مثالهای مختلف موضوع را روشن کرده است.

اختیار آمد عبادت را نمك
دور میگردد بناخواه این فلك
گردش اورا نه اجر ونی عقاب
کاختیار آمد هنر وقت حساب
جمله عالم خود مسبح آمدند
نیست آن تسبیح جبری سودمند
زانکه‌کرمنا شد آدم زاختیار
نیم زنبور عسل شد نیم مار
مؤمنان کان عسل زنبوروار
کافران خودکان‌زهری همچومار
درجهان این‌مدح‌وشاباش‌وزهی
زاختیارست و حفاظ وآگهی
جمله‌رندان‌چونکه‌درزندان‌روند
متقی وزاهد وحق‌خوان شوند
چونکه قدرت رفت‌کاسدشدعمل
هین‌که تا سرمایه نستاند اجل

گفت‌مؤمن‌بشنوای جبری خطاب
آن خودگفتی تك آوردم جواب
بازی خودکردی‌ای شطرنج‌باز
بازی خصمت ببین پهن ودراز
نامهٔ عذر خودت برخواندی
نامهٔ سنی بخوان چه ماندی
آنچه گفتی جبر یا نه در قضا
سر آن بشنو زمن در ماجرا
اختیاری هست ما را درجهان
حس خود منکر نتانی شد عیان
اختیار خود ببین جبری مشو
ره رها کردی بره آ، کج مرو
سنگ را هرگز نگوید کس بیا
وزکلوخی کس کجا جوید وفا
آدمی را کس کجا گوید بپر
یا بیا ای کور درمن درنگر
گفت یزدان‌ماعلی‌الاعمی حرج
کی نهد برما حرج‌رب‌الفرج
امرونهی‌وخشم‌وتشریف‌وعتیب
نیست جز مختار را پاك جیب
اختیارت هست در ظلم و ستم
من‌ازین‌شیطان‌ونفس‌این‌خواستم

•

اختیاری هست درما ناپدید
چون دومطلب دید آید درمزید
اوستادان کودکانرا میزنند
آن ادب سنگ سیه را کی کنند

إِخْتِیاراتـ (اصطلاح نجومی است) وعبارت از برگزیدن وقتی بود مسعود که مناسب وملایم با غرض و کاری بودکه در صدد انجام آن میباشد ویا بهترین اوقات باشد برای انجام مقصود وشروع به‌کاری وآن‌وقت وساعت طبق‌قواعدنجومی میمون بود مثلا اصحاب نجوم گویند: زراعت منسوب بزحل بود ودعاوی منسوب به مشتری...

(از بیست باب ملامظفر)

إِخْراجِ کَلام بَرْ مُقْتَضایِ ظاهِرـ (این اصطلاح اهل ادب ومعانی است) و کلام گاه برمقتضای ظاهر القا شود و آن القاء خبر باشد بر مخاطب بروفق ظاهر حال‌او وچنانکه‌اگر خالی‌الذهن باشد مجرد از مؤکدات آرند واگر متردد الذهن باشد مؤکداً ایراد شود واخراج کلام برخلاف مقتضای ظاهرآن‌باشد که‌بر وفق مقتضای حال مخاطب نباشد چنانکه برمخاطب خالی‌الذهن وغیر منکر باتاکید القام شود (از دستور ج۱ ص۵۸) رجوع به بلاغت و فصاحت ومقتضای حال شود.

إِخْراجِ مافِی‌الْقُوَّهـ (از اصطلاحات علوم غریبه ونام یکی از رسائل جابربن حیان است در علوم غریبه) وبدین جهت بدین نام نامیده شده است که دراو بحث از تحولات وتبدلات اشیاء بیکدیگر شود و منظور اساسی بیان این استکه در ماده اشیاء عالم ودر هر چیزی، چیزهای دیگر نهفته بود که‌از قوت به‌فعل آید واصولا موضوع کار کیمیا وتبدیل فلزات به‌طلای ناب همین بود که‌از قوت بفعل آرند.

إِخْلاصـ (اصطلاح‌عرفانی) بمعنای

خلوص و تصفیهٔ عمل است ازتمام شوائب مانند ریا و عجب وکبر وآنچه حاجب حقیقت و مایهٔ فساد عمل گردد از حظوظ نفسانی اهم از آنکه مبطل ذات عمل باشد ویا موجب تباهی روح وحقیقت اعمال گردد.

این اصطلاح از آیهٔ شریفهٔ «الاللهِ الدین الخالص» وآیات دیگری که‌مفاد آن دوری کردن از ریا وخلوص‌نیت دراعمال وتصفیهٔ باطن ازعجب و ریا وخودنمائی دراعمال وعبادات است گرفته شده است، وگویند: الاخلاص هوالذی لایقبل عمل عامل‌الابه. (طبقات ص ۳۲۴).

دراسرار التوحید است که اخلاص «سری» است از اسرار حق در دل وجان بنده که‌نظر پاک‌او بدان سر است (اسرار التوحید ص ۳۰۵ــ شرح منازل ص۶٤)

وگفته شده است که‌معنی اخلاص خلوص نیت باشد.

جنید گوید: اخلاص عبارت از این است که‌بنده ازهر عمل وفعلی خدا را خواهد وآنچه یگانه بود وبا چیزی آمیخته نبود آنرا «خالص» گویند ودر لغت عرب «خلوص» بمعنی خروج باشد پس معنی اخلاص انفراد است ومرتبت اخلاص مرتبتی است‌که ازهر عملی خدا خواسته شود.

رویم گوید: اخلاص آنست‌که چون عملی را انجام دهی نبینی و نگوئی که‌من چه کرده‌ام زیرا که هرکه فعل را بیند خودبین بود و «خودبین خدابین نباشد» و بالجمله مخلص کسی است‌که دیدار خودرا ازفعل واز خلق بردارد.

ابوعباس‌بن عطا گوید: عمل خالص آن‌باشد که‌از آفات بیرون آید وسلامت یابد.

یعقوب سوسی گوید: عمل خالص آن باشد که فرشته نداند تا نویسد و شیطان‌نبیند تافسادکند ونفس‌نبیند تاعجب آورد وبخدا پیوندد وخودرا ازغیر خدا ببرد.

قرآن مجید نبی‌مرسل را بصفت اخلاص ستاید و فرماید «انه‌کان‌من‌عبادنا المخلصین» ودراین آیه‌هم «مخلص» بفتح وهم «مخلِص» بکسر قرأت شده است وباز فرماید «واذکر فی‌الکتاب موسی انه‌کان مخلصا وکان رسولا نبیا» (شرح تعرف ج ۳ ص ۱۳۵ــ۱۳۶ــقرآن سورهٔ‌اعراف ۲۸ یوسف ۲۳ نساء ۱٤۵).

درشرح کلمات بابا آمده است که اخلاص عبارت از نسیان ملاحظات است که‌هیچ امری درمقام عبادات حق مورد نظر و لحاظ عبد نباشد (شرح کلمات باباطاهر ۱۷۲).

در کشاف آمده است که «اخلاص» بکسر همزه اخراج خلق است از معاملهٔ باخدا یعنی طاعات خودرا فقط برای خدا انجام دهد وتمام حرکات وسکنات وقیام و قعود وافعال او برای ذات احدیت باشد «ان‌صلواتی ونُسُکی ومَحْیایَ ومَماتِی‌لله ربّ‌العالمین» و قصد و نیت او لله باشد (کشاف ج۱ ص۴۳۱).

سعدی گوید:

عبـادت باخلاص نیت نکـو است
وگـرنه چه‌آیـد زبی‌مغـز پوست

چه زنـار مغ درمیـانت چـه دلق
کـه درپوشی از بهر پنـدار خلق
واخلاص ضد اشتراك است وكمال
اخلاص صدق است.

در شرح قصيدۀ فارضيه استکه:
اخلاص عبارت ازخالص کردن وجه است
بسوی حق ومراد اینستکه وجه اعمال
او بطرف حق باشد ومحضا نظر بسوی
ذات‌احدیت باشد و او باعث براعمال باشد
وآن برچهار قسم است یکی اخلاص در
گفتار دوم اخلاص درافعال سوم اخلاص
درعبادات و چهارم اخلاص در احوال
یعنی وارداتغیبی (کشاف ج۱ ص۴۳۱).

در دستورالعلماء است که اخلاص
ترك ریاء در طاعات است وخالص کردن
قلب است از شائبه شرك مکدر (دستور
ج۱ ص۵۶).

وگفته شده است که اخلاص آنست
کهسالك‌درعمل‌خود شاهدی‌جزخدا نطلبد.

بعضی گفته‌اند تـرك عمل بخاطر
مردم ریاء وانجام آن بخاطر آنهـا شرك
است واخلاص خلـوص یافتن ازاین دو
است، صدق اصل است واخلاص فرع‌آن.

وبعضی گفته‌اند که‌اخلاص عبارت
ازتجرید نیت است ازشوائب (حقـایق
ص ۱۰۶ تاریخ تصوف ۶۳۶).

در رسالۀ قشیریه است که‌اخلاص
این است، که بنده در طاعات خود فقط
خدارا درنظر گیرد واز طاعات خـودآن
خواهد که‌بحق نزدیك شود نه بدیگری و
نه‌جلب مدح ودر نتیجه محبت مخلوق‌خدا.

وگفته شده است که‌اخلاص تصفیۀ
فعل است ازملاحظۀ مخلوق و خودداری از
ملاحظۀ اشخاص.

ذوالنون گوید: اخلاق تکمیل نشود
مگر بصدق درصبـر برآن وصدق تمـام
نگردد مگر باخلاص درآن ومداومت برآن
وسه امر است که علامت اخلاص است،
اول مساوی بودن مدح وذم مردم، دوم
نسیان رؤیت اعمال وسوم نسیان اقتضای
ثواب عمل درآخرت.

ابوعثمان مغربی گویـد: اخلاص
عبـارت ازآنست کـه‌عمل متضمن حظ
نفسانی نباشد واین نوع اخلاص آن‌عوام
است واما اخلاص خواص عبارت ازآنست
که‌جاری شود برآنهـا نه‌بدانهـا، یعنی
طاعات ازآنها صادر شود وآنها خود کنار
باشند واعمال آنها برویت وفکر نباشد و
کارهای عبادی خودرا بحساب نیاورند.

جنید گوید: اخلاص سـری است
میان بنده وخالق وفرشته نداند که‌نویسد
وشیطان نداند که‌فساد کند.

رویم‌گوید. عمل خالص عملی است
که‌فاعل آن درمقابل اجر ومزدی انجام
ندهد نه‌ازدنیا ونه‌از عقبی مزدی نخواهد
(رساله قشیریه ص ۹۵).

مولانا جلال‌الـدین رومی درضمن
داستانی، حقیقت اخلاص را روشن کرده
است وآنرا درجهـان اسلام ودر تاریخ
بشریت در وجود حضرت امیـر خلاصه
کرده است:

ازعلـی آمـوز اخلاص عمل
شیر حق‌را دان منـزه از دغل
درغزا بر پهلـوانی دست یـافت
زود شمشیری بـرآورد و شتـافت
او خدو انـداخت بـر روی علی

افتخار هر نبی و هر ولی
او خدو انداخت بر روئی که ماه
سجده آرد پیش او در سجده‌گاه
در زمان انداخت شمشیر آن علی
کرد او اندر غزایش کاهلی.
گشت حیران آن مبارز زین عمل
از نمودن عفو و رحم بی‌محل.
گفت برمن تیغ تیز افراشتی
ازچه افکندی مرا بگذاشتی.
آن چه‌دیدی بهتر از پیکار من
تا شدی توسست در اشکار من
گفت من تیغ ازپی حق میزنم
بندهٔ حقم نه مامور تنم
شیر حقم نیستم شیر هوا
فعل من بر دین من باشد گوا
من چوتیغم وآن زننده آفتاب
ما رمیت اذ رمیت در حراب
رخت خودرا من زره برداشتم.
غیر حق را من عدم انگاشتم
من چو تیغم پر گهرهای وصال
زنده گردانم نه‌کشته در قتال
سایه‌ام من کدخدایم آفتاب
حاجبم من نیستم او را حجاب

أَخْلاطِ أَرْبَعَه – (اصطلاح فلسفی)
حکما واطبای یونان قدیم مبنای تعادل مزاج انسان را ترکیب متعادل از اخلاط اربعه میدانستند آنها معتقد بودند که دم و صفرا و سودا و بلغم اساس ترکیبات مزاجی بدن است وآنها باید متعادل‌باشند تامزاج سالم باشد وهرگاه یکی ازآنها غالب شد ویا دیگری ضعیف شد تعادل مزاج برهم خواهد خورد و باید سعی شود که مجدداً تعادل آنها بازگشت کند ومیدانیم که‌این اصل سالها تاقرون اخیر برعالم طب حکومت میکرده است.

این اصل نیز بدست فلاسفه از جهات عقلی وفلسفی جنبهٔ خاصی بخود گرفته است و فلسفهٔ خاصی برای آن قائل شده‌اند.

اخوان الصفا گویند بنای جسد انسان مانند بنای شهری است که مرکب از اشیاء مختلفه است وگویند چون خدای متعال اراده فرمود که جسدرا بیافریند ابتداء چهار طبیعت منفرد آفرید و دو بدو میان آنها را الفت داد وترکیب کرد وبعد چهار ارکان مزدوج آفرید چهار طبیعت اول متمادیات القوی وچهارارکان مؤتلفات الطبایع ومتناسب‌القوی میباشند و بعد بنیان جسد را برچهار ارکان قرار داد وبعد ازچهار اخلاط متمادیات طبایع آن‌را بنانهاد «ثم‌جمع هذه‌الاربعة الاخلاط فخلق منها تسعة جواهر مختلفة اشکالها هی‌ملاك بنيانها ثم‌الفها ورکب بعضها فوق بعض عشر طبقات متصلات... و اما تفصيل تلك طبايع‌المفردات‌اربع، الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والارکان الاربعة المزدوجات الطبايع المتناسبات هی‌النار و... والاخلاط اربعة المتمادیات الطبايع‌هی‌الصفراء والدم‌والبلغم‌والسوداء والجواهرالتسعة هی‌العظام والمخ‌والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والظفر والشعر. والطبقات العشرة هی‌الرأس والرقبة والصدر والبطن والجوف والحقو والورکان والفخذان والساقان والقدمان. (اخوان ج۲ ص۲۲۱ـ و ازاسفار ج۲ ص ۱۷۳)

وباید دانست که اخلاط اربعه بمعنای عناصر اربعه‌هم آمده است.
(اسفار ج۲ ص۱۷۲)

اَخْلاق (اصطلاح اخلاقی) اخلاق جمع خلق است وخلق ملکه‌ایست نفس‌را که مقتضی سهولت صدور فعلی از او بی‌احتیاج به تفکر و رؤیتی میباشد.
(اخلاق ناصری ص ۶۰ ـ اخلاق جلالی ص ۳۸ رجوع شود به‌خلق)

علم اخلاق علمی است که‌درآن‌بحث ازتهذیب نفس وچگونگی رابطهٔ افراد خانواده بایکدیگر وبا جامعه و روابط افراد باجوامع است.

حکمت خلقی شامل سه‌قسمت‌میشود تهذیب‌اخلاق، تدبیر‌منزل، سیاست‌مدینه.

معمولا آنچه را بنام اخلاق نامیده‌اند بیشتر همان تهذیب فردی است و دوقسم دیگر حکمت عملی‌را اخلاق نانامیده‌اند یا اخلاق جمعی گویند.

بهرحال یکی‌از بخش‌های حکمت همان حکمت عملی است که بطور عام میتواند اخلاق نامیده شود رجوع شود به تهذیب اخلاق وحکمت عملی.

درنزد عارفان یکی ازابواب ده‌گانه است. ویکی ازصفات اهل سلوك ومعرفت جدا شدن ازاخلاق طبیعت است و دوری از رذائل اخلاقی‌است که‌مربوط به‌طبایع چهارگانه است یعنی رهائی ازقیدتعلقات مادی وخمادالصفات البشریه، یعنی فرو گذاردن صفات بشریت ومجانبت دواعی نفسانیه ومنازلة الصفات الروحانیة. که با روحانیات صحبت دارد و تعلق بعلوم حقیقت یابد (از شرح تعرف ص۷۸).

مولوی گوید:

من ندیدم در جهان جستجو
هیچ اهلیت به از خلق نکو

اِخْلال این اصطلاح اهل ادب و معانی است وآن باشد که لفظ ناقص از افادهٔ اصل مقصود باشد و غیر وافی ببیان آن باشد (ازکشاف ج۱ ص۴۹۳).

اَخْنَسِیَّة (از اصطلاحات کلامی است) یکی ازفرق کلامی است که اصحاب اخنس‌بن قیس‌اند واز فرق ثعالبه‌اند ایشان درمورداهل‌تقیه‌گویند: نه‌مؤمن‌اند و نه‌کافر ویا گویند درمورد اطفال متوقفیم که مؤمن‌اند یاکافر.
(از ملل ونحل ص ۶۰، ۶۱ ـ مختصرالفرق بین‌الفرق ص ۸۶)

اِخْوانُ‌التَّجْرِید (اصطلاح عرفانی) مراد اصحاب تجرید است.

شیخ‌اشراق‌گوید: و اخوان تجرید را مقامی‌است‌خاص که‌در آن‌مقام‌میتوانند هرنوع صورت و موجودیرا که بخواهند ایجاد کنند وآن‌مقام را «مقام کن» گویند که‌فرموده‌اند «عبدی‌اطعنی‌حتی‌اجعلك‌مثلی» (حکمة الاشراق ص ۲۴۲).

مولوی گوید:

کاین دمای شیخ نی‌چون هر دماست
فانی است وگفت اوگفت خداست
چون بگرید، آسمان گریان شود
چون بنالد، چرخ یارب خوان شود

که دراین مقام بنده قیود و علائق

مادی را رها کرده و مجرد محض شده و از فرشیان خارج شده، بعرشیان پیوسته ودست در دامن وصل او زده «مع» و فانی در ذات گردیده، درآن گم گشته.

مرا که‌گم شده‌ام درتو کس کجا یابد
که غرق بحر ترا در کنار کی داند
مراکه نیست‌شدم درتوهست نشناسد
مراکه مست توام هوشیار کی‌داند

اُخْوانُ‌الصَّفا - (اصطلاح مذهبی) طائفهٔ‌که‌خودرا دوستان وبرادران‌نامیدند.

این طائفه ازطوائف مهم مذهبی هستند که‌در قرن چهارم پایه‌گذاری شده اند وشاید هم‌از اوائل قرن سوم اساس و شالودهٔ آنها ریخته شد اساس کار و عقاید آنهارا بهتر است ازمتن رسائل آنها بدست آوریم و ازگفتار خود آنان، البته ابوحیان توحیدی در معرفی آنها و اساس افکار و کار آنها درجلد دوم امتاع والمؤانسه مطالبی دارد لکن از قول خود آنها ما پارهٔ از کار، وافکار آنها را بر می‌شماریم در رساله سوم ازمبحث علوم ناموسی وشرعی درمورد خود گویند ما جماعت اخوان‌الصفا مردمی هستیم از أصفیا و أصْدِقاء که‌در غار وکهف پدر خود حضرت آدم مدتی درخواب بودیم روزگار وحوادث زمان همچنان سپری‌شد تا میعادما برسید وشهر روحانی خودرا مشاهده کردیم. دراینجا مطالب بسیاربرمز بگفته‌اند که‌همهٔ آنها رمزی از مطلبی است. دراینجا مردم‌را به‌پیوستن به‌جمع خود تشویق کرده‌اند وآداب ورسوم خود بدانها گوشزد مینمایند وگویند علوم ما ازچهار منبع گرفته شده است یکی کتب حکماء که مسائل فلسفه و ریاضیات و طبیعیات گرفته شده است دوم از کتب آسمانی مانند تورات و انجیل و فرقان سوم کتب طبیعیه که شامل صور موجودات است از نجوم و هیئت و ترکیبات افلاك و اجسام برزخیه و غیره و حرکات‌کواکب و مقادیر اجرام آنها و فنون کائنات و موالید و استحالت ارکان و بالاخره اصناف مصنوعات بشری و نوع چهارم کتب الهی است که دست ناپاك آنها را نه بساویده که در دست انسانهای برگزیده کرام الناس است که آن کتاب جواهر نفوس و اجناس و انواع آنها است یعنی کتاب تکوین الهی.

در شرایط دوست‌یابی وجلب مرید نیز مطالب ارزندهٔ دارند.

چگونگی دعوت مردم را بخوبی توضیح داده‌اند و طبقات آنها را یعنی طبقات اصدقاء خودرا برشمرده‌اند اینان معتقدند که باید جامعه انسانی ویاجامعهٔ اسلامی که آلوده شده است از آلودگیها پاك و مبرا گردد. واین کار ممکن نیست مگر بواسطهٔ دنبال‌کردن افکار و روش اخوان‌الصفا.

اینان راه و روش خودرا امری‌تازه نمی‌شمارند و بلکه همان راه و روش فلاسفه و حکماء اقدم میدانند اینان‌اتفاق و اتحاد را شرط اصلی توفیق در اصلاح جامعهٔ بشری میدانند گویند در قرآن‌مجید هم اصلاحات را در اتحاد واتفاق مردم ممکن میداند .

اینان گویند باید رئیس و رهبر اصلاح‌طلبان که ظاهراً خود آنها هستند دارای شرایط خاصی باشد و البته رئیس اول بقول آنان عقل آدمی است اینان سخت باسرار خود پای‌بندند و از افشاء رازهای خود شدیداً احتراز دارند.

ریاست را دوگونه میدانند یکی ریاست روحانی و دیگر ریاست جسمانی واضع شریعت را دوازده خصلت لازم است

راجع به پیروان خودکه در بلاد و شهرها پراکنده‌انددستوراتی صادرمیکنند که در رسالهٔ هفتم ضبط شده است .

اینان طبقات پیروان خود را در شهرها به سه دسته‌کرده‌اند یکی خواص که از نعمت عقل کاملا بهره‌مندند دسته دوم اغنیاء و ثروتمندان‌اند واحیاناً مردم پست واشرار وسوم طایفهٔ‌که بینابین‌اند. نکته بسیار جالب این است‌که علامات و رموز خاصی را برمی‌شمارند برای کسانی که بخواهند پیروان آنها را در هر شهری و بلدی بیابند.

این جمع در هرمورد خودرا برتر شمرده بحساب میاورند که هدف آنها اصلاح جوامع بشری است.

آنطورکه خود در رسالهٔ هفتم‌گویند طرفداران آنان اغلب اشراف‌زاده‌ها و فرزندان ملوك ووزراء بوده‌اند، قواعدی دارند که باید مطابق آن قواعد با افراد مختلف رفتارهای مختلف داشت.

درعین حال گویند غرض ما تصرف حکومت زمین نیست ما میخواهیم مالك آخرت باشیم و حاکم بر آسمان و بدنبال روحانیات هستیم نه زندگی مادی.

باید نیروی خودرا جمع‌کرده اتفاق و اتحاد کنیم تا بتوانیم بنای مدینهٔ راکه در صدد آن هستیم بریزیم، مدینهٔ فاضله.

اینجاست که اصحاب مدینهٔ فاضلهٔ خودرا از نظر زیربنا و احتیاجات برچهار دسته کرده‌اند.

۱ـ صاحبان صنایع یا بقول آنها ارباب ارکان اربعه.

۲ـ صاحبان ریاسات.

۳ـ ملوك و ارباب امر ونهی.

٤ـ الهیین و صاحبان اراده وسنت.

وبالاخره ازخصوصیات بارز اخوان که ملزم به‌پیروی از آنها میباشند، چهار خصلت بود، صفاء نفس، مراعات برادران و خواهران در همه حال، سخا و عطا و رحمت و عطوفت رفق ومدارا، تسلیم و قبول و تأیید.

طبقات چهارگانهٔ خود را توجیه کرده‌اند و برای هریك ازاین طبقات سن خاصی را شرط دانسته‌اند.

۱ـ مرتبهٔ ارباب صنایع از ۱۵ سالگی و خصوصیت اخلاقی این طبقه، صفاء نفس، سرعت تصور وجودت قبول است.

۲ـ مرتبهٔ رؤساء و ارباب سیاست که باید صاحبان این مرتبت از صفت مراعات برادران، سخاء نفس، اعطاءفیض، شفقت و رحمت، غمخواری بر اخوان برخوردار باشند و البته این طبقه باید از لحاظ سن در حد ۳۰ سالگی باشند.

۳ـ مرتبت ملوك و ارباب امر و نهی خصوصیات اخلاقی آنها باید نصرت

و قیام بر رفع و دفع خلاف و عناد باشد و این در سن ۴۰ سالگی ممکن بود.

۴ـ مرتبت الهیت و انسانیت که در سن ۵۰ سالگی میسور است.

از مطاوی بیان آنان چنان مستفاد میشود که پارهٔ ازکسان دیگر بوده‌اندکه بدانهاگروبده‌بوده‌اند وآنهارا برادرخطاب میکردند ولکن ظاهراً آنها را رسماً بخود راه نداده بودند.

و باز از بیانات آنها معلوم میشود که افرادی که می‌پذیرفته‌اند یا باید از اولاد ملوك و وزراء باشند که از آنها کاری درجهت پیشرفت مقاصد آنهاساخته باشد، در جهت سیاست و یاباید ازاشراف و دهاقین و تجار باشند که از پول ومتاع آنها بهره‌مند شوند در جهت اهداف خود.

و یا از اولاد ادباء و فقها وعلماء باشند که از لحاظ خانوادگی و هم از لحاظ رسوخ و نفوذ در مردم مؤثر باشند.

و یا باید از صنعتگران و امناء مردم و غیره باشند، و بهرحال افراد غیر مؤثر دربین آنها راه نداشته‌اند.

اینان در یکی از رسائل خودتصریح کرده‌اند که برای هر دستهٔ از دسته‌جات خود در هر محلی که بوده‌اند یك نفر گماشته میشد بعنوان رهبر یا رئیس دسته که البته باو عنوان نایب میدادند.

البته برای پیداکردن رهبر ودستور دهندهٔ خود که قهراً مخفی بسوده است علامات و مشخصاتی ذکر میکرده‌اند که افراد از روی آن علامات بوجود آنها پی می‌بردند.

افرادی راکه از مرکز کار خود میفرستادند تا دستور سازمان مرکزی را بدانها ابلاغ کنند با رموز وعلامات خاص میفرستادند و توصیه‌ها میکردند که‌نحوهٔ برخورد وملاقات چگونه باشد این معنی را در رساله هفتم ص ۲۳۶،۲۳۵ شرح داده‌اند. خلاصه‌آنکه درباب روابط اخوان و خط مشی آنها و دستورات لازم بدوستان عنوان مطلب چنین نمایند.

که در روزگاران گذشته مردی بود از حکماء که از علم پزشگی اطلاعی داشت وی وارد در شهری شد، عموم مردم آنرا مبتلا بیك مرض نامعلومی یافت که خود هم از مرض خود آگاه نبودند این حکیم اندیشهٔکرد درحال این مردم که چگونه مردمی‌که خود از درد خود آگاه نمی‌باشند چگونه معالجه کند که خوب شوند ومعالجه گردند از طرفی چنین اندیشه کرد که اگر خود از مرض خود آگاه بشوند و بدانها گوشزد کنند، گوش بحرف وی نخواهند داد و چه بسا با وی بدشمنی برخیزند پس حیلهٔ کرد بدین صورت که مردمی از دانایان آن شهر را بخواست که خود مبتلا بدان مرض بودند و بدانها شربتی داد این مردم پس از ساعتی در خود احساس خوشی و سبکی کردند درنتیجه از وی تشکرکرده بدو گفتند آیا حاجتی داری‌که ما انجام دهیم و بتو در آن کمك کنیم. طبیب پاسخ داد بلی و گفت حاجتم این است که هریك بمن در مداوای یکی از برادران کمك نمائید گفتند فرمان بریم در اینجا رفیقانی یافت‌که همراه و همراز

و معاون وی شدند با یکدیگر بر گروه سومی که مریض بودند وارد شدند البته مردمی که آثار پذیرش درآنها دیده میشد آنها را نیز معالجت کردند تا مرض آنها هم مرتفع گردید هنگامیکه شفا یافتند از آنها تشکر کردند و بدانها گفتند آیا حاجتی دارید که در ازاء این محبت شما انجام دهیم گفتند آری حاجت ما این است که بما در مداوای برادری از برادرانتان کمك کنید گفتند فرمان بریم هر سه دسته توافق کردندهریك برمعالجت شخص‌دیگر و بدین ترتیب به جمع آنها افزوده‌گردید تا همه مردم را معالجه کردند و همواره بعدد آنها فزوده میشد.

بطوریکه ملاحظه میشود این راهی است برای افزودن بدوستان و دستور العملی برای اصدقا و دوستان خودکه چگونه باید بافراد خود بیفزایند تا مردم نادان و جاهل را از جهل و نادانی نجات بخشند.

(رساله سوم ناموسیات ص ۸۳،۸۲

سپس‌گویند: مثل پیامبران درمعالجه امراض بشری بدین سان باشد و بدین سان بوده است و گویند حضرت رسول اکرم هم در نخستین گامهای خود از زن خود و سپس از حضرت علي پسر عم خود و سپس از ابوبکر دوست خود و سپس از مالك و ابی‌ذر و سهیب وبلال و سلمان و جبیر وبشار شروع کرد وهنگامیکه عدد آنها به ۳۹ مرد رسید آنگاه شروع به جنگ‌کردند.

حضرت موسی (ع) نیز ابتدا از برادر خود هارون شروع کرد و سپس از علماء و اسباط دیگر.

و حضرت مسیح نیز ابتدا از فامیل خود شروع کرد (رساله سوم از ناموسیات ص ۸٤).

دربارهٔ خود و نحوهٔ تبلیغ خود نخست خود را معرفی کرده و راه خودرا می‌نمایند و گویند ما میخواهیم مردم را از گرداب ضلالت و جهالت نجات دهیم و امراض روحي و نفسانی آنها را معالجت کنیم آیا دراین راه کسی با ما همراهی میکند کسانی که بخواهند ازاین طوفان وگرفتاریهای مادی زندگی و فرورفته‌گی در دنیا نجات یابند باید همراه ما در کشتی نوح نشینند و برای روشن شدن کارشان و راه و روش زندگی آدمیان متوسل به امثله و داستانهائی شده‌اند از جمله این مثال است که آورده‌اند که دسته از دریانوردان وارد در جزیرهٔ شدند که مروارید از دریا استخراج کنند دراین هنگام مردی حیله‌گر با آنها همراه شد تا آنها را بفریبد و مرواریدهای آنها را برباید و مالك شود چون این گروه بدان جزیره رفته و کار خود را انجام دادند و بازگشتند آن مرد حیله‌گر به آنچه می‌خواست دست نیافت. تنها چند دانه مروارید کوچك بدو هدیه کردند و در جریان کار دچار راهزنان شدند و گرفتار آمدند و سرانجام پارهٔ از آنها خود را فدای دیگران‌کردند وبالاخره ازاین نتیجه گرفته‌اند که در حفظ مصلحت دین و عامهٔ مردم باید فداکاری کرد و از خودگذشتگی و لزوم جهاد در راه رسیدن به هدفهای مقدس را توصیه میکنند و از لحاظ

تاریخی دراین مورد روش حضرت رسول را تذکر میدهند. و بالاخره اینان حتی‌الامکان راه رسیدن به‌هدف خودرا مسالمت میدانند لکن سرانجام کار اگر لازم شد باید جهاد کرد (رساله سوم از رسائل ناموسیات ص ۸۸، ۹۳).

طرفداران خودرا بتوبه وبازگشت از گناهان و کوتاهی در اصلاحات‌اجتماعی تشویق مینمایند همچنانکه حضرت موسی قوم بنی‌اسرائیل را امر بتوبه کرد.

و امر کردکه اجساد خودرا بمیرانند ویکشند وهوای نفسانی خودرا طردکنند و عجب است کـه اینان توجه زیـادی بداستانهای اسرائیلی وقوم موسی‌داشته‌اند و از داستانهای آنان برای رفقا و اخوان خود زیاد نقل‌کرده و نتیجه‌گیری‌نموده‌اند.

و سپس از آثار عیسی و حواریون استشهاد کرده‌اند اخلاق نرم مسیح را توصیه کرده‌اند و بیاران خود یادآوری کرده‌اندکه حضرت مسیح همه‌روزه جهت تبلیغ رسالت خود در دهات میگشت ومردم را براه حق دعوت میکرد. داستان بدار آویخته شدن او را بیاد میاورند.

داستان ابراهیم خلیل را تذکـر میدهند وسرانجام داستان یوسف(ع) را. داستان سقراط حکیم را که در راه حق و فلسفه خود فدا شد و سایر حکما و فلاسفهٔ که دراین راه فداکاری کردند.

از مجموع این بیانات و بیاناتی دیگرمانند ذکر داستان مدینهٔ که بر رأس کوهی بنا شده بود و در جزیرهٔ از جزائر پرنعمت قرار داشت و مردم آن همه برادر و قوم وخویش بودند وبین آنها مودت و دوستی برقرار بود عدهٔ از آنها به جزیرهٔ دیگری راه یافتند که مسکن میمونها بود و در بین آنها سکونت گزیدند وآن‌قدر بماندند که جزیره وخود ونعمت‌های آنرا فراموش کردند و فراموش کردند که برای چه آمده‌اند....

و بدین طریق معلوم ومسجل میشود که این دسته یعنی گـروه اخوان‌الصفا صرفاً یك دسته سیاسی بوده‌اند که ظاهراً علیه خلافت بغداد و نابسامانیهای مرکز خلافت اسلامی قیام کرده بودند و فرقه و یا نحلهٔ فلسفی محض نبوده‌اند.

(رجوع شود به رساله سوم وچهارم و هفتم ص ۲۳۵_۲۴۲).

اُخُوَّت ــ (اصطلاح اخلاقی وعرفانی) از خصوصیات اهل‌الله وسلاك طریق، اخوت و صداقت است و مساوات و مواسات، همانطور که از ویژگیهای اخلاق اسلامی این امر است.

در قرآن مجید و اخبار اسلامی نیز بدین امر تأکید شده است. در قرآن‌آمده است:

انما‌المؤمنون اخوة فاصلحـوا بین اخویکم.

در کلمات قصار آمده است:

اخوك من صدقك لامن صدقك ویا خیرالاشیاء جدیدها وخیرالاخوان قدیمها.

أَخْیار ــ (اصطلاح عرفانی) جمع خیر است و در اصطلاح سالکان اخیار هفت تن را گویند که از جملهٔ سیصد و پنجاه وشش مردان غیب‌اند و آنها را ابرار نیز خوانند.

جامی گوید: اهل حل و عقد ازعرفا و متصوفه اولیاءالله را اخیارگویند(کشاف ج۱ ص ۴۲۱ـ نفحات ص ۲۰)

ابوبکر طاهرالابهری گوید «احتیاج الاشرار الیالاخیار صلاحالطائفتین و احتیاجالاخیار الی الاشرار فتنةالطائفتین (طبقات ص ۳۹۳).

أداء ـ این اصطلاح اصولی و فقهی است و اداء و قضاء در لغت آوردنعبادات موقته باشد مانند اداء نماز واجب وزکوة و امانت و قضاء حقوق وحج و.. وبالجمله «اداء» انجام عبادات باشد در وقت خودکه برای آن مقدر شده است و قضاء انجام عبادات باشد در خارج وقت و بعد ازآن و یا فساد و بطلان اول و بنابراین ادا و قضا در اصطلاح فقها مخصوص بهعبادات موقتهاند و اداء تصور نشود مگر در آنچه قضا در او تصور شود. پس قضا استدراك ماسبق باشد و ادا انجام دروقت خود باشد و اعاده انجام عبادت باشد در وقت خود پس از انجام آن فاسداً باطلا یعنی چون خللی درعبادت پیدا شود مجدداً باید انجام شود. (از التلویح ص ۳۵ـ دستور ج۱ ص ۶۰ـکشاف ج۱ ص ۱۱۱).

أداء شَهادَت ـ این اصطلاح فقهی است و اداء شهادت مقابل تحمل شهادت است. (از شرح لمعه ج۱ ص ۲۱۸) رجوع به شهادت شود.

أداة ـ از لحاظ دستوری در زبان عرب معمولا اداة بحروف گویند که آلت ربط کلماتاند. در نزد اهل نظر روابط در قضایا و موضوعات و محمولات را اداتگویند و ادات حرکت آلات حرکت را گویند در مباحثالمشرقیه است که محرك بالذات هرگاه خود متحرك نباشد ومتصل بمحرك باشد مانند دست انسان ادات حرکت گویند و اگر متصل نباشد آلت حرکت گویند.

أداةِ إِسْتِفْهام ـ (اصطلاح ادبی) کلماتیکه وضعاً برای استفهاماند «ا» همزه و «هل» میباشند و بعضی از کلمات گاه برای استفهامند و گاه برای معانی دیگر مانند من، ما، متی، کیف، این،کیفما انی...

أداة حَصْر ـ (اصطلاح ادبی) اداة حصر حروفی هستند که برای حصر و قصر بکار برده میشوند وانها «انماوالا» اند مانند «انما یعمرمساجدالله من آمن بالله ـ ابیالله انیجریالامور الاباسبابها» رجوع به حصر وقصر و (سیوطی ص۸۵) شود و نیز رجوع به حروف حصر شود.

أَدَب ـ (اصطلاح اخلاقی وعرفانی) ادب دانش و فرهنگ وپاس و شگفت و طریقة که پسندیده باشد و نگاهداشت حد هر چیزی است: و «حسنالاحوال فی القیام والقعود و حسنالاخلاق واجتماع الخصالالحمیدة» و بالجمله نام ریاضات ممدوحه است که انسانرا به فضائلاخلاقی و ملکات حمیده برسانند و ملکهٔایستکه انسان را از کارهای زشت باز دارد. و گفتهاندکه ادب خصال حمیده است وبرخی گویند: شناختن انواع خطاها و احتراز

از آنها است. (از کشاف ج۱ ص ۶۰).

و گفته شده است‌که ادب ملکه‌ایست در شخص که اورا از کارهای زشت باز دارد «ادبه» یعنی مهذب و پاک‌گردانید اورا و اخلاق اورا مرضی گردانید و بمعنای آموختن علم ادب آمده و بمعنای عقوبت کردن شخص را بر بدی که کرده است و جمع آن آدابست و آداب اطلاق بر علوم و معارف بطور کلی میشود و بر علوم مستظرفه نیز بطور خاص اطلاق میگردد و بر آنچه شایسته و لایق بچیز و کس است نیز اطلاق میشود و گفته‌میشود آداب درس و آداب قاضی و غیره و ادیب کامل آن بودکه ظاهر وباطن آن بمحاسن اخلاق واقوال و نیات آراسته بود اخلاقش مطابق اقوال باشد و نیاتش موافق اعمال چنانکه نماید باشد و چنانکه باشد نماید.

شیخ‌الاسلام‌گوید: ادب تهذیب ظاهر و باطن است.

این کلمه در اصطلاح عارفان مأخوذ ازآیهٔ شریفهٔ «والحافظون لحدودالله» است که حدود عبارت از اوامر و نواهی الهی است‌که یا واجب است و یا مستحب و یا محظور و یا مکروه و ادب همواره ملازم با مندوبات است و بعد از مکروهات است و رعایت کردن حدود هرکسی عبارت از ادب است نسبت بدان کس و مأخوذ از روایت نبوی است که فرمودند «ادبنی ربی فاحسن تادیبی»که حدود حق‌واشخاص را بدو نیکو آموخت و حسن ادب صفت احباب است. مظفر گوید «من تادب بآداب الشرع تأدب به متبعوه و من تهاون‌بالاداب هلك واهلك و من لم یاخذالادب عن حکیم لایتأدب به مرید» (طبقات ص ۳۹۸).

ادب دانستن‌چیزهائی است‌که بوسیله آن از انواع خطاها احتراز بعمل میآید.

و گاه مراد از ادب ادب شریعت‌است چنانکه در سخنان اهل شرع این معنی مراد است.

مقصود از ادب شریعت، اقامت برسوم شرع است.

رازی گوید: «بالادب تفهم‌العلم و بالعلم یصح‌العمل و بالعمل تُنال الحکمة و بالحکمة تُفْهَمُ‌الزهد و تُوَفَّقُ له وبالزهد تُرِك‌الدنیا و بترك‌الدنیا تُرْغَبُ‌فی‌الاخرة و بالرغبة فی‌الاخرة تُنال رِضَی‌الله» (طبقات ص ۱۸۹).

و گاه ادب خدمت است و آن عدم استشعار بخدمت با مبالغهٔ در خدمت است (شرح منازل‌السائرین ص ۱۱۲ تاریخ تصوف ص ۶۳۶).

و گاه ادب حق است و آن آنست که بدانی که چه چیز از تو است و چه از اوست و بحق خود و او آگاه باشی ووقوف کامل داشته باشی «والادب ترجمان‌العقل» (طبقات ص ۵۲).

و در کشف‌المحجوب است که آداب بر سه گونه‌اند یکی اندر توحید با حق عز وجل و آن چنان بود که اندر خلا وملا خود را از بی‌حرمتی نگاهداری و درخلا معاملت چنان کنی‌که اندر مشاهده نمائی.

محمد ترمذی گوید: «اَلْاَدَبُ لِلْعارِفِ کَالتَّوْبَةِ لِلْمُسْتَأْنِفِ» (طبقات ص ۲۲۵).

دوم ادب در معاملات و آن چنان‌باشد که اندر همهٔ احوال مروت را مراعات‌کنی با نفس خود تا آنچه اندر صحبت خلق و

بحق بی‌ادبی باشد اندر صحبت با خود استعمال نکنی ابوعثمان گوید: «الادب سندالفقراء وزین‌الاغنیاء» (طبقات ص ۱۷۳).

سوم ادب در صحبت با خلق اندر سفر و حضر بحسن معاملت و حفظ سنت و این هر سه نوع را از یکدیگر جدا نتوان کرد.

ابونصر سراج گوید: مردم درحفظ آداب سه طبقه‌اند یکی اهل دنیا که ادب آنها در فصاحت و بلاغت و حفظ علوم و حکایات ملوك و اشعار عرب باشد.

دوم اهل دین که ادب آنها درریاضت نفس و تأدیب جوارح و حفظ حدود و ترك شهوات است.

سوم اهل خصوصیت‌که ادب آنها در طهارت قلوب و مراعات اسرار و وفاء بعهد و حفظ اوقات وقلت التفات بخواطر و استواء سرو علانیت، و حسن ادب در مواقع طلب واوقات حضور ومقامات است و این مرتبت کاملانست. بعضی گویند «ادب‌المرید فی‌اربعة اشیاء، التزام‌حرمات المشایخ و خدمة‌الاخوان والخروج عن‌الاسباب و حفظ آداب‌الشرع علی نفسه» (طبقات ص ۳۱۸).

بعضی گویند حضرت موسی درمقام سخن با حق چون درحال سکر و وجدبودند حدود ادب را آنطور که مقتضای مخاطبت با حق بود رعایت نکرده، سر رشته تمیز را از دست داد و از حدود عبودیت تجاوز نمود و گفت «ارنی انظرالیك» خطاب‌عزت دست رد بر روی طلب وی زد و فرمود «لن‌ترانی یا موسی» و چنین تقاضائی از عبد در مقام عبودیت شایسته نمی‌بود (کشف‌المحجوب ص ۴۳۲ـ مصباح‌الهدایه ص ۲۱۰).

کاشانی گوید: ادب را اقسامی‌است ازاین قرار:

۱ـ ادب اصغای سمع با کلام الهی و حسن اوامر و نواهی او است چنانکه در قرآن مجید است «واذا قُرِءَالقرآن فاستمعوا..»

۲ـ ادب سؤال و آن تحسین خطاب است چنانکه حضرت ابراهیم در محضر الهی‌گفتند «ومن‌عصانی‌فانك‌غفورالرحیم» و نگفت «فاغفر» و حضرت عیسی گفت «ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك‌أَنْتَ‌الْعَزِیزالحکیم» و نگفت «لاتعذبهم»، و حضرت ایوب گفت «انی مسنی‌الضر وانت خیرالراحمین» و نگفت «ارحمنی» و اقسام دیگری‌که برای وقوف کامل‌بدانها رجوع شود بمتون عرفانی و (مصباح الهدایة ص ۲۳۳، ۳۱۵) ادب از لحاظ موضوع نیز دارای اقسامی است مانند آداب نبوت و آداب مرید با شیخ و آداب شیخ با مرید که بطور تفصیل در محل خود بیان شده است.

در رساله قشیریه است که: حقیقت ادب اجتماع صفات خیر است پس ادیب کسی است که جمع باشد درو خصال و صفات محموده.

ابوحفص گوید: حسن ادب در ظاهر ملاك حسن ادب در باطن است.

عبداله مبارك گوید : ادب برای عارف مانند توبت است برای مستأنف.

و گفته شده است که ادب محصول

صفای دل و حضور قلب است.

و بعضی گویند ادب آنست که هر چیزی را در محل و موضع خود بگذارند و مقتضیات احوال را بدانند (رساله قشیریه ص ۱۲۸).

ادب پایهٔ تمام محاسن اخلاقی وسبب نیل به سعادت ابدی است.

جامی گوید:

ادبوا النفس ایها الاصحاب
طرق العشق کلها آداب
مایه دولت ابد ادب است
پایهٔ رفعت خرد ادب است
جز ادب نیست در دل ابدال
جز ادب نیست دأب اهل‌کمال

*

چیست آداب بندگی کردن
بر حدود خدای ایستادن
قول و فعل وشنیدن ودیدن
بموازین شرعْ سنجیدن

باز درکلمات بزرگان آمده است:

اَلْاَدَبُ صُورَةُالعَقْل.
وَمَنْ لَمْ یُؤَدِّبْهُ والداه.
اَدَّبَهُاللَّیْل وَالنَّهار.
وَمَنْ لَمْیُؤَدِّبْهُالاَبَوان یُؤَدِّبْهُالْملوان.

(قابوسنامه ص ۹۷).

اِدْراک (اصطلاح فلسفی) ادراک مصدر باب افعال وبمعنی دریافتن است و درمباحث‌المشرقیه است که ادراک در لغت بمعنی لقاء و وصول است و مناسب بامعنی‌منظور درحکمت‌است زیرادرادراک مدرک بماهیت مدرک میرسد بواسطهٔ انطباع صورت مدرک در مدرک.

(ازمَباحِثِ اَلْمَشْرِقیَّة ص۳۶۷)

توضیح آنکه انسان دارای قوی و حواسی است که‌بوسیلهٔ آنها از موجودات واشیاء محیط بخود آگاه میشود.

آنچه را انسان بوسیله حواس ظاهره خود درمی‌یابد مشاهده وآنچه‌را بواسطهٔ حواس باطنی درمی‌یابد وجدان مینامند.

صدرالدین شیرازی همان تعریف مباحث‌را پذیرفته وگوید: ادراک عبارت از لقاء و وصول است وقوت عاقله هرگاه واصل‌شود بماهیت‌معقول ومعقولات برای او حاصل شوند این امر ادراک قوت‌عاقله خواهد بود.

«الادراک هواللقاء وَالْوُصُوْل فالقوة العاقلة اذا وصلت الی ماهیة المعقول و حصلتها کان ذلك ادراکا لها من‌هذه‌الجهة فالمعنی المقصود منه فی‌الحکمة مطابق للمعنی اللغوی».

(اسفار ج۱ ص۳۲۲ـ مطابق باعبارت مباحث مشرقیه است).

اوگوید ادراک وعلم یکی است و اطلاق براقسام ادراکات مانند تعقل و تخیل واحساس میشود.

(اسفار ج۱ ص۲۷۳).

ابن‌رشد گوید انواع ادراک چهار است احساس، تخیل، توهم وتعقل. قسم اول عبارت از ادراک بیکی از حواس پنجگانه است صدرا همین چهار نوع را ذکر کرده و گوید: احساس ادراک شیئی موجود در مادهٔ حاضر نزد مدرک است بر هیأت مخصوصه بدان ومحسوس با آن از عوارض ولواحق ولوازم دیگر ازقبیل این متی‌کیف و کم و غیره.

و تخیل ادراک همان چیز است با

هیآت مخصوصة مذکور دراحساس زیرا آنچه احساس شود خیال دریابد باهمان حالات وهیآت مخصوص لکن تخیل‌هم با حضور ماده وهم باحالت عدم حضور آن محقق میشود.

توهم ادراک معنی محسوس معقول است بنحو اضافه به جزئیات نه‌کلیات و تعقل ادراک معانی ومفاهیم وماهیات کلی است.

و بالجمله حصول احساس را سه شرط است یکی حضور ماده نزد آلت ادراک ودیگی اکتناف هیآت مخصوصه و جزئی بودن مدرک ولکن درتخیل وجود شرط اول لزومی ندارد ودر توهم شرط اول و دوم نیست.

(اسفار ج۱ ص۲۹۰ـ رسائل صدرا ص ۱۳۵)

در تهافت‌التهافت است‌که «الادراک هوشیئی یوجد بین فاعل ومنفعل وهو المدرک والمدرک».

(تهافت‌التهافت ص ۴۶۳)

«اَلعِلَّة فی‌الادراک هُوَالْمُدرِکُ نَفْسُهُ».

(تهافت‌التهافت ص ۴۶۰)

«علة‌الادراک هوالتبری‌من‌الهیولی».

(تهافت‌التهافت ص ۴۳۴)

ادراک باصطلاح صوفیان بر دو وجه است یکی ادراک بسیط که ادراک وجود حق است باذهول از این ادراک و از آنکه ادراک وجود حق است ودیگرادراک مرکب وآن عبارت از ادراک وجود حق است باشعور بآن ادراک و بآنکه مدرک حق تعالی است و این ادراک محل فکر و خطا وصواب است وحکم ایمان و کفر راجع بدان میباشد وفضیلت اهل معرفت بآن است (کشاف ص ۴۸۴).

و بالجمله ادراک مرکب، هوعبارة عن‌ادراک وجودالحق مع‌الشعور بهذاالادراک و بان‌المدرک هوالوجود الحق، و ادراک بسیط، هوعبارة عن‌الوجود الحق سبحانه مع‌الذهول عن‌هذاالادراک وعن‌ان‌المدرک هوالوجود الحق سبحانه.

(أشعة‌اللمعات ص ۱۷).

در مصباح‌الانس است که مراتب ادراکات یا کلی‌اند که‌اصل در واجب و مبادی عالیه‌اند و درانسان مستنبط از جزئیات است. ویا جزوی بوده وبواسطهٔ آلات بدنیه‌اند دراین صورت یا بواسطهٔ حواس ظاهری میباشند ویابواسطهٔ حواس باطنی. (مصباح‌الانس ص۴۵)

شیخ اشراق گوید: ادراک هرچیزی نسبت به‌نفس خود عبارت‌از ظهور اوست برای ذات وخود ادراک مجردات خودرا بظهور خود برای خود است و ادراک آنها غیر را بتمثیل صور ومثال آنها است.

(ش ص ۲۹۱، ۲۹۷)

إدْراکِ بَسِیطـ (اصطلاح فلسفی)

ادراک بردو قسم است یکی ادراک بسیط و دیگری ادراک مرکب. ادراک مرکب عبارت از ادراک باعلم بآن ادراک است چنانکه جهل مرکب عبارت از جهل باعدم توجه وعلم بآن جهل است که درحقیقت مرکب از دوجهل یکی جهل ودیگری جهل به‌جهل میباشد وادراک بسیط علم باشیاء باعدم توجه وعلم بدان علم است.

صدرا گوید: تمام موجودات عالم

بذات آفریننده خود عالمند بعضی، بعلم بسیط یعنی غافل ازعلم و ادراک خود میباشند بعضی بعلم مرکب.
(اسفار ج۱ ص۲۶)

این اصطلاح یعنی علم بسیط و مرکب دراصل اصطلاح عرفانی است و معنی‌آن نزد عرفا ادراک وجود حق است باذهول ازاین ادراک وازآنکه مدرک وجود حق است ادراک مرکب عبارت از ادراک وجود حق است باشعور بآن ادراک وآنکه مدرک حق تعالی است واین ادراک محل فکر وخطا وصواب‌است وحکم‌ایمان وکفر راجع بآن میباشد.
(کشاف ج۱ ص ٤٨٤)

اِدْراکِ مُرَکَّب رجوع شود بادراک بسیط.

اِدْراکِ مَسْتُور مراد ادراک نفسی است.

اِدْراکِ مَشْهُود مراد همان ادراک حسی است.
(واردات قلبیه ازرسائل صدرا ص٢٥٤)

اِدْراکِ عَقْلِیّ مقابل ادراکات حسی

اَدْعِیَهٔ مُسْتَحَبَّه - (اصطلاح فقهی) رجوع به مستحبات نماز شود.

اِدْغام این اصطلاح ادبی است و درلغت ادخال چیزی است درچیزی دیگر و دراصطلاح ادراج وادخال حرف اول است در دوم که‌حرف‌اول‌را مدغم و دوم‌رامدغم فیه نامند وبالجمله دوحرف که ازیک جنس باشند و اول‌آنهاساکن ودوم متحرک داخل وادغام شود.

چنانکه «مد ومدد» (از دستور ج۱ ص ٦٢- کشاف ج۱ ص٥٥١).

اَدِلَّه جمع دلیل یعنی راهنما باشد ودراصطلاح اهل‌معقول (رجوع به‌فرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده درزیر عنوان دلیل شود) ودر اصطلاح اصول مستندات ومأخذ احکام شرعی وفرعی‌راگوید «الادلة عبارة عن‌الخطابات المفصلة» (قوانین الاصول ج۱ ص٥). درالیات مسائل‌فقهی گویند ادله مقدمند براصول زیرا اصول موقعی مستنداند که‌دلیلی نباشد و بدین جهت است که‌گویند ادله رافع اصولند.
(از رسائل ص١٩٥).
(و رجوع‌شود به الموافقات ج٣ ص٢٧).

اَدِلَّهٔ اَرْبَعَه - این اصطلاح اصولی است ومراد کتاب یعنی قرآن، اخبار، اجماع وعقل است که مأخذ احکام اسلامی است رجوع شود بهریک ازین کلمات.

اَدِلَّهٔ شَرْعِیَّه - این اصطلاح اصولی است. ادلهٔ شرعیه دربرابر ادله عقلیه و ادله لفظیه است «الادلة الشرعیة لاتنا فی قضایاالعقول» که‌احکام‌عقول سلیمه‌راجحه منافی بامقتضای ادلهٔ شرعیه نمیباشند.
(الموافقات ج٣ ص١٢)

«الادلة الشرعیة ضربان احدهماان یکون علی طریقةالبرهان العقلی فیستدل به‌علی مطلوب الذی جعل دلیلا علیه وکان تعلیما للأمّة کیف یستدلون علی المخالفین... کقوله. «لوکان فیهما الهة الاالله لفسدتا» والثانی مبنی علی‌الموافقه

فی‌الجملة وذلك الادلة الدالة علی‌الاحکام التکلیفیة کدلالة الاوامر والنواهی علی الطلب...» (الموافقات ج۳ ص ۲۹). «الادلة الشرعیة ضربان احدهما مایرجع الی‌اصول‌الادلة...» (الموافقات‌ج۳ص۲۱).

اَدِلَّهٔ ظَنِّیَّةـ (این اصطلاح اصولی است) رجوع به‌ظن واصول عملیه شود. (ونیز رجوع‌به التلویح ص۶۱۱ شود)

اَدِلَّهٔ عَقْلِیَّه ـ این اصطلاح اصولی است مراد بدلیل عقلی حکمی عقلی است که بوسیله آن بحکمی شرعی میرسیم «والمراد بالدلیل العقلی هوحکم عقلی یتوصل به‌الی‌الحکم‌الشرعی وینتقل‌من‌العلم بالحکم‌العقلی الی‌العلم بالحکم‌الشرعی». (قوانین‌الاصول ج۲ ص۲).

ادلهٔ عقلیه برچند قسم‌اند ۱ـ آنکه عقل بدون واسطهٔ خطاب شرع بدان حکم کند مانند قبح ظلم و تعدی و حسن نیکوـکاری وتعاون ۲ـ آنکه عقل باواسطه‌خطاب شرع بدان حکم کند مانند مفاهیم و استلزامات... (ازالموافقات ج۱ ص۳۵) درکتاب اصول‌الرشاد آمده است.

۱ـ معانی منطوقی کلمات شارع‌را هرمستمعی که‌واقف باصطلاح وعارف بمعانی لغوی وعرفی الفاظ باشد بی‌درنگ درك میکند ولی‌درك معانی‌مفهومی واستلزامی آنها محتاج به‌تعقل وامعان نظر است.

مثلا از متن آیهٔ **وأقیمواالصلوة** هر مخاطبی که‌آشنا بمعانی وضعی الفاظ باشد معنی وجوب صلوة‌را بلاتأمل درك مینماید ـ لکن دانستن اینکه ایجاب صلوة که‌معنی تحت‌اللفظی آیهٔ مزبوره است آیا مستلزم ایجاب مقدمهٔ صلوة نیز میباشد یاخیر؟ محتاج به‌تعقل واستدلال منطقی است.

وهمچنین موضوع‌اینکه ایجاب‌زکوة در غنم غیر سائمه هست یانه؟ مسئله‌ایست که‌فقط عقل‌آن‌را درك‌مینماید ـ یعنی‌عقل درمتون‌الفاظ این‌خطابات که‌اولی‌منحصراً راجع بوجوب نفس صلوة است و دومی منحصراً راجع بوجوب زکوة درغنم سائمه است تأمل وامعان نظر نموده واز مفاهیم ومعانی استلزامی‌آنها وجوب مقدمهٔ‌صلوة ویا عدم وجوب زکوة درغنم غیر سائمه‌را (که برما مجهول هستند) کشف مینماید.

۲ـ عقل علاوه براینکه احکامی را بشرح فوق ازبطون‌خطابات شارع ولوازم کلمات وی استخراج میکند ـ گاهی خود مستقلا وبنفسه، بعضی از امور مبتلی بها را من‌حیث‌هی وباقطع نظر ازخطاب شارع تحت مطالعه قرار داده وبوسیلهٔ تشخیص حسن وقبح‌ذاتی آنها بحکم‌شرعی آنها پی‌میبرد.

پس حاکمیت عقل گاهی بمناسبت خطاباتی است که از ناحیهٔ شارع صادر گردیده وگاهی برسبیل استقلال و باقطع نظر از خطاب شارع.

احکام عقلیهٔ که بمناسبت خطابات شارع بدست می‌آیند **اِسْتِلْزاماتِ عَقْلِیَّة** و احکامی که‌عقل آنها را مستقلا ومن‌عنده بدست می‌آورد **مُسْتَقِلاتِ عَقْلِیَّة** نامیده میشوند.

راجع باستلزامات عقلیه چون در ضمن‌مباحث گذشته، ازقبیل‌مبحث مربوط **بمقدمهٔ واجب ـ حجیت مفاهیم ـ دلالت امربر نهی‌از اضداد** و غیره‌بحدکافی‌بحث شده لذا دراین‌فصل فقط‌دربارهٔ مستقلات عقلیه گفتگو خواهد شد.

۳ـ بعضی از امور مانند احسان و امانت و راستگوئی ذاتاً نیکو وپسندیده هستند و بعضی دیگر مانند ظلم و خیانت و دروغ‌گوئی ذاتاً وباقطع نظر از خطاب شارع قبیح ومستهجن میباشندـ وعقل سلیم‌این‌حسن وقبح‌را بالضروره تشخیص داده وامور اولیه‌را من‌حیث الذات تحسین وامور اخیره‌را من‌حیث‌الذات تقبیح مینماید.

٤ـ عقل پس از اینکه حسن و قبح اشیاءرا برحسب فطرت تشخیص وآنهارا ازیکدیگر تمیز داد طبعاً و بالملازمه بحکم شرعی آنها نیز پی‌میبردـ زیرا بالبداهه مسلم‌است که‌احکام شرعیه تماماً موافق‌حکمت ومیزان عقل‌میباشند وشارع حکیم هیچگاه دستوری برخلاف عقل صادر نمیفرماید وفی‌المثل هرگز احسان‌را تحریم ویا ظلم‌را تجویز نمیکند ـپس هر امریکه ذاتاً مستحسن باشد آن‌امر مطلوب شارع وهر امریکه عقلا مستهجن باشد مبغوض وی خواهد بود ـوبعبارهٔ دیگر هرآنچه راکه‌عقل نیکو ویا نیکوتربشمارد شرع‌نیزان‌را مستحب ویاواجب میشمردـ و هرآنچه راکه عقل ناپسند ویا قبیح بشمارد شرع نیز آن‌را مکروه ویا حرام میشمرد.

پس یک‌رابطهٔ معنوی بین عقل و شرع برقرار میباشد که بهرآنچه که‌عقل فتوی دهد شرع نیز برآن فتوی خواهد داد و بهمین جهت از حکم عقل میتوان بحکم شرع پی‌برد ـودر واقع عقل سالم و عاری‌از شوائب اوهام بادرك حسن و قبح اشیاء، استلزاماً بروجوب و یاحرمت ویا سایر احکام شرعیه آنها واقف شده و آن‌احکام‌را درمواقع ضرورت یعنی در هنگام سکوت رسول ظاهری ونبودن نص وخطاب صریح، برای‌ما بیان مینماید.

خلاصهٔ کلام آنکه باری‌تعالی احکام و دستورهای خودرا گاهی بوسیلهٔ نبی ظاهری و زمانی بلسان عقل که‌نبی‌باطنی میباشد بمکلفین ابلاغ میفرمایدـ و همانطوریکه اقوال وافعال وتقریرات نبی ظاهری حجت ولازم العمل است همینطور تشخیصات عقل نیز حجت ولازم العمل میباشدـ

٥ـ توسل به‌عقل واستناد بادله عقلیه و اصول و قواعدیکه در این باب تأسیس، گشته ودر فصول آینده این کتاب بیان خواهند شد درصورتی جائز است که‌مکلف نسبت بچگونگی حکمی که اجمالا ازطرف‌شارع بر وی‌متوجه شده‌است شاك ومردد باشد ـوالا اگر نسبت بچگونگی آن قاطع ویا ظان باشد مسلم است که برحسب اقتضای مورد، بقطع ویا بظن‌خود عمل خواهد کرد.

(اصول رشاد ۲۲۹ـ۲۲٦)

اَدِلَّهٔ‌فِقْهـ (اصطلاح‌اصولی)مراد ادلهٔ اربعه است باضافهٔ اصول عملیه درمقام فقد دلیل (ازخزائن ص ۷۳ـ قوانین ج۲ ص ۲۱۹).

اَدِلّهٔ لَفْظِیَّةـ این اصطلاح اصولی است ادلهٔ لفظیه مقابل ادلهٔ عقلیه است و مبحث ادلهٔ لفظیه یا مبحث الفاظ یکی از دومبحث اصول است که بحث در دلالت الفاظ از ترادف اشتراك، مجاز، نقل، اضمار وجزآن کند (از الموافقات ج۱ ص۴۱ـ قوانین ص ۲۱۸).

اَدِلّهٔ نَقْلِیَّة ـ این اصطلاح اصولی است. ادلهٔ نقلیه مقابل ادلهٔ عقلیه است وآن دلالت خطاب شرع و امارات و قرائن شرعی است. (از الموافقات ج۲ ص ۴۹ التلویح ص ۵۸۴).

اِدْماجـ بکسر دال پیچیدن و به تشدید دال دخول درچیزی واستتار در آنست و در اصطلاح اهل بدیع یکی از محسنات معنویه است وآن باشد که‌متکلم درطی ادای مقصود خود از مدح یا ذم یا سایر اغراض مطلبی دیگر درج نماید چنانکه دراین بیت رشیدالدین وطواط گوید:

میرفت وگلاب ازسمنش میبارید
مشگ ازخط عنبرشکنش میبارید
از گفتهٔمن دوبیتی درحق خویش
میخواند وشکر ازدهنش میبارید

اُقَلِّبُ فِیْهِ اَجفانِی کَاَنّی اَعُدُّبِهاعَلَی الدَّهْرِ الذُّنُوبا که متنبی دراین بیت شب و رنجهائی که‌درآن دیده است توصیف کند وگوید بسیار چشمهای خودرا باز و بسته کردم یعنی بیتوته کردم شب‌را در حال که‌بیدار بودم وچشمان خودرا باز و بسته می‌کردم که گویا بدان‌وسیله گناهان و جنایات روزگار راکه بمن روا داشته بود برمیشمردم که‌دراین بیت ادماج شده است (از کشاف ج۱ ص ۵۰۹ـ مطول ص ۳۷۱ـ ابدع‌البدایع ص ۲۴).

اَدْنَی الْبَسائِطـ مراد هیولای اولی است.

اَدْوار وَاَکْوار
اَدْوار وُجُود
اَدْوارِ کَوْن
این‌اصطلاحات‌تقریباً همه بیك معنی بکار برده شده‌اند ولکن درطول تاریخ اطلاقات خاصی پیدا کرده‌اند ومقصود اولیه از ادوار واکوار دوران وحرکات مستدیره افلاك بوده است.

اخوان الصفا گویند: افلاك‌را در حول واطراف ارکان اربعه ادوار زیادی است‌که بحساب‌نیاید وادوارآنهارا کوری است وهریك از کواکب‌را در ادوار و اکوار خود قراناتی است‌که در هر کور و دوری درعالم کون وفساد حوادثی پدید آید که بحساب نیاید و ادوار پنج است. ادوار کواکب سیاره، ادوار مراکز افلاك تداویر درافلاك حامله، ادوار افلاك‌حامله درفلك بروج، ادوار کواکب ثابته درفلك بروج وادوار فلك‌محیط دراطراف ارکان اربعه. (اخوان ج۳ ص۲۴۳ـ۲۴۴)

شیخ‌الرئیس گوید هر موجودی در جریان وجودی خود مدتی در حال نشو و مدتی درتوقف و مدتی درحال اضمحلال است تا منتهی شود باجل معلوم. (شفا ج۱ ص ۲۲۳)

ازنظر عرفا مراد از ادوار وجود گردش وجود است درمراحل کمالات ممکن خود وعودت آن بسوی مبدأ المبادی.

لاهیجی گوید از اول مراتب

موجودات که‌خلق اول است تاآخر تنزلات که‌مرتبت انسانی است وازمرتبت‌انسانی تامرتبت‌الهیت‌که نقطهٔ آخرین دائره باول متصل میشود یک‌خط مستدیر موهومست که‌از تجدد تعینات نقطهٔ وحدت نموده میشود وبراو خلق جهان گشته مسافر و براین خط مذکور خلق عالم مسافرندکه ازبطون بظهورمی‌آیند وازظهور به‌بطون میروند. (شرح گلشن ص ۲۰)

سوی هستی ازعدم درهر زمان
هست دائم کاروان در کاروان
باز ازهستی روان سوی عدم
میروند این کاروانها دمبدم
جزوها را رویها سوی کل‌است
بلبلان را عشق‌بازی با گل است
آنچه از دریا بدریا میرود
از همانجا کامد آنجا میرود

صدرا گوید سیر موجودات را در مراحل وجودی خود از مبدأ وجود تافناء محض ادوار کون وادوار وجود و ادوار واکوار مینامند.

وگاه این اصطلاح‌را بااینمعنی گرفته‌اند که موجودات عالم بعداز طی مدارج کمال وسیر وجودی خود فانی شده و مجدداً دور دیگریرا آغاز میکنند.

بعضی از تناسخیه مانند بوذاسف این امر را در تمام موجودات عالم جریان داده وگویند بعداز گذشت قرون متمادی و سنوات زیاد (هزار وسیصد وشصت هزار سال) موجودات عالم طبیعت وجهان هستی مراحل ومدارج کمال خودرا طی و آنچه مقدر شده است درلوح‌قدر کائن‌شود • بگذرد وفانی گردد و بنابراین جهان محو ونابود گردد ومجدداً دور دیگریرا شروع میکند.

آنها قیامت وپایان دنیارا همین میدانند وگویند: صورموجودهٔ درلوح‌قدر ومحو واثبات پایان یابد ومجدداً آنچه‌باید درجهان وجود ازحوادث و وقایع تحقق یابد درلوح قدر ومحو واثبات منقوش و دنیا دور دیگریرا شروع میکند.
(رسائل ملاصدرا ص ۲۳۷)

اَدْهَمِیَّة ـ (اصطلاح‌عرفانی) ازفرق متصوفه است:

منسوب بابراهیم ادهم، پارهٔ ازاهل نظر اساس این‌فرقه رابامام زین‌العابدین رسانند بعضی به‌امام صادق وگویند از آن‌حضرت اجازه ارشاد دریافته‌اند.

ابراهیم ادهم بقول زمخشری از مردم خراسان بود از فرزندان ملوك بود در ناز ونعمت بسر میبرد، روزی سر از قصر بیرون آورد چشمش بدرویشی افتاد و حرکات اورا بدید دراندیشه فرو رفت ناگهان تحولی سخت درو پدید آمد، پس طریق سیاحت پیش گرفت. و ازهمهٔ مقامات و مناصب موروث خود صرف‌نظر کرد، پارهٔ گویند بادرویشی برخورد کرد از انفاس‌قدسی اودگرگون‌گردید و بهرحال داستان ابراهیم ادهم از هرجهت شبیه به داستان بودا است.
(ازطرائق جزء دوم ص ۵۱)

اِذْ ـ کلمهٔ اذ ازلحاظ دستور عربیت برچهار وجه است ۱ـ آنکه اسم برای‌زمان ماضی باشد ودر اینصورت درچهار مورد استعمال میشود. الف ـ آنکه ظرف باشد

و آن غالب است مانند «فقد نصره‌الله اذ اخرجه‌الذین کفروا».

ب ـ آنکه مفعول‌به باشد مانند «و اُذکروا اِذکنتم قلیلا فکثرکم» که اغلب اذهای مذکور در اوائل قصص قرآن مفعول به‌است بتقدیر «اذکر» مانند «**اِذقال ربك للملائکة اسجدوا**» و مانند «**اِذفرقنا بکم البحر**»

ج ـ آنکه بدل باشد از مفعول مانند «واذکر فی‌الکتاب مَرْیَمَ اِذانْتَبَذَتْ مِنْ اَهْلِها» که کلمهٔ اذبدل است بدل اشتمال ازمریم

د ـ آنکه مضاف‌الیه اسم‌زمانی باشد مانند «یومئذ. حینئذ» و مانند «بعد اذهدیتنا»

۲ ـ آنکه اسم برای زمان مستقبل باشد مانند «یومئذ تحدث اخبارها» ۳ ـ آنکه مفید تعلیل باشد مثل «**ولن ینفعکم الیوم اِذظلمتم انکم فی‌العذاب مشترکون**»

یعنی سود نرساند شمارا اشتراك شما درعذاب زیراشما باآنها درستمکاری مشترك بوده‌اید ٤ ـ آنکه برای مفاجاة باشد مانند اذا و آن در صورتی است که واقع شود بعد از بینما یا بینا مانند «استقدرالله خیراً وارضین به‌فبینماالعسر اذدارت میاسره»...

ومعانی دیگر نیز برای «اذ» آمده است وباید دانست که «اذ» از کلماتی است که همواره اضافه به جمله شود اعم ازجمله اسمیه‌مانند «وَاذْکُرُوااِذ انتم‌قلیل» یا فعلیه مانند «واِذقال ربك للملائکة ـ واِذابتلی ابراهیمُ رَبُّهُ بکلمات ـ واذیرفع ابراهیمُ‌الْقَواعِدَ ـ واِذیمکربك الذین کفروا» و آیات بسیاری دیگر. (از مغنی اللبیب باب اول ص ٤٢ـ٤٥).

اِذا ـ (اصطلاح ادبی) این کلمه در زبان عرب ازلحاظ دستوری بر دو وجه استعمال میشود. ۱ ـ آنکه برای مفاجاة است ودراین صورت مختص به‌جملهٔ اسمیه است ونیازی به‌جواب ندارد و در ابتداء هم واقع نمیشود مانند «خرجت فاذا اَلْاَسَدُ بِالْباب» وبدین معنی است «فاذا هِیَ‌حَیَّةٌ تَسْعَی» و «اِذا لهم مَکْرٌ»

۲ ـ اذا غیرمفاجاتی که‌اغلب ظرف برای مستقبل است و متضمن معنی شرط است و بر جملهٔ فعلیه نیز داخل شود برعکس اذا مفاجاتیه مانند «ثم اِذا دَعاکم دعوةً مِنَ‌الْاَرْضِ اِذا اَنْتُم تَخْرُجون» که اِذا دوم مفاجات و اول غیر مفاجات است و مانند «فاذااصاب به‌من یشاء من عباده اذاهم یَسْتَبْشِرُون» و موارد استعمال و معانی دیگری نیز دارد (از مغنی باب اول ص ۵۷).

تفتازانی گوید: اذا برای تعلیق امری است که آن حصول مضمون جزا است بغیر آن‌واصل این است که شرط و جزاء «اذا» مضارع باشد وگاه لفظاً این قاعده تخلف می‌پذیرد و این تخلف لفظی برای افادهٔ معنی خاص باشد از جمله ابراز غیر حاصل درصورت حاصل ازجهت قوت اسباب آن که‌گویا حاصل است چنانکه درمقام فراهم شدن وتهیه تمام مقدمات معامله خریدار گوید «اذا اشتریت کان کذا» ویا برای تنزیل آنچه واقع شونده است درمقام واقع یابرای اظهار رغبت در وقوع آن و جز آن‌چنانکه در ان شرطیه. (رجوع شود به مطول ص ۱۳۶ـ۱۳۸).

آذانـ این اصطلاح فقهی است و اسم است از تأذین یعنی اعلام و شرعا اعلام بوقت صلواة باشد بکلمات معلومهٔ مأثوره وآن پانزده کلمه و ۱۸فصل است باین ترتیب چهارتکبیرة وچهار شهادتین (دوشهادت برواحدنیت خدا و دوشهادت بررسالت حضرت‌محمد) دوحی‌علی‌الصلوة و دوحی‌علی‌الفلاح ودوحی علی‌خیرالعمل و دوتکبیر دوم.

و إقامت درتمام فصول دوبدو است باضافه دو مرتبت قدقامت الصلواة بعد از حی‌علی‌خیرالعمل ویك تحلیل درآخر و بنا براین فصول آن ۱۷ است. (ازعروة ص ۲۳۰، شرح لمعه ج۱ ص ۵۹، دستور ج۱ ص٦٤، کشاف ج۱ ص ۱۰٤).

معتقدالامامیه دراین‌باب گوید:

بانگ نماز و اقامت هردو سنت است، و درنماز جماعت برمردمان واجب است بروایتی، درنمازهایی که قرائت بلند خوانند تاکید بیشتر است، وتاکید استحباب درقامت بیشتر است از بانگ نماز.

و زنانرا روا بود که‌بانگ نماز و قامت گویند، اما نچنان که آواز ایشان مردان شنوند.

بانگ نماز هجده فصل است: در اولش «اللّه‌اکبر» چهار بار، آنگه «اشهد ان‌لااله‌الااللّه» دوبار، «اشهدان محمدا رسول‌اللّه» دوبار، «حی‌علی‌الصلوة» دوبار، «حی‌علی‌الفلاح»، دوبار، «حی‌علی خیرـ العمل» دوبار، «اللّه‌اکبر» دوبار، «لااله الااللّه» دوبار.

و قامت هفده فصل است: دو تکبیر ازاول بیفتد، وبعداز «حی‌علی‌خیرالعمل» دوبار «قدقامت‌الصلوة» گوید، و درآخر یکبار «لااله‌الااللّه» بیفتد.

وترتیب درهر دو واجب است. و بانگ نماز به ترتیل باید گفت، وقامت بشتاب. وبر آخر وقف باید کرد، چنانکه: «اللّه‌اکبر».

وسنت است‌که باطهارت باشد، و برپای ؛ روی بقبله آورده باشد، ودر میانه سخن نگوید.

و درمیان بانگ نماز «الصلوة خیرمن‌النوم»، گفتن مکروه‌است. وترتیب دربانگ نماز اینست. و بنزد شافعی در بانگ نماز بامداد سنت است، ودر دیگر نمازها مکروه، وقولی دیگر شافعی را آنست که‌در همهٔ نمازها مکروهست، و این درکتاب خویش که آنرا «ام» نام نهاده است آورده است. وگفته که ابو مخدوره که مؤذن پیغمبر ص بود ذکر این نکرد، و اگر سنت بودی ذکر آن کردی، چنانکه فصول دیگر را ذکر کرده است.

و ترجیع مکروه است و آن آنست که شهادتین ر دوبار آهسته گویند، و آنگه باز گردند، ودوبار دیگر بآواز بلند گویند.

(رجوع شود به‌معتقدالامامیه ص ۲۱۷، ۲۱۸)

إِذْعانـ (اصطلاح منطقی وفلسفی) اذعان بمعنی اعتقاد وعزم قلب وجزم اراده را گویند که بعد از تردد و تحیر و دودلی حاصل میشود وآنرا مراتبی است

که ادنی مراتب آن ظن واعلای آن یقین است. (کشاف ج۱ ص ۵۱۶)

«والعلم انکان اذعانا للنسبة تصدیق والافتصور».

(متن تهذیب المنطق تفتازانی)

آرائِكِ تَوْحِيد ـ ارائك توحید عبارت از اسماء ذاتی است از آن جهت که مظهر ذاتند اولا در حضرت واحدیت.

ظاهراً این اصطلاح مأخوذ ازقرآن مجید باشدکه فرماید:

متکئین فیها علی‌الارائك لایرون فیها شمساً ولا زمهریراً.

إذْما ـ (اصطلاح ادبی) این کلمه از اداة شرط استکه دوفعل را جزم میدهد و آن نزد سیبویه حرف است بمنزلهٔ ان شرطیه و نزد مبرد ظرف است.

(از مغنی ص ٤٦)

إذْن ـ بکسر همزه و سکون ذال (اصطلاح اصولی و فقهی) است و در لغت اعلام باشد و اعلام باجازهٔ در تصرفات است و اطلاق و رهائی است و اذن مملوك باشد در تجارت و اسقاط حجر باشد ازو «هو فك‌الحجر واسقاط الحق» (دستور ج۲ ص ٦٤).

و بالجمله اذن در هر موردی‌اطلاق خاص دارد وآن بر دو قسم است صریح و غیر صریح‌که اذن فحوی گویند و اذن شاهد حال هم گویند قسم اول که مدلول لفظ است بدلالت مطابقی مانند آنکه بگوید درخانه من نماز بخوان و از آب منزل بیاشام... و قسم دوم مفاد مدلول التزامی است از باب مفهوم موافقت چنانکه کسی بگوید امروز مهمان من میباشی که اذن ضمنی است برای انجام کلیه فرائض در منزل او و اذن شاهد حال مثل آنکه میان دو نفر دوستی کاملی باشد بطوریکه شاهد حال حکم کند که هریك می‌توانند ازمنزل و غذا...دیگری‌استفاده نمایند (عوائدالایام ص ۱۵،۱۲).

إذْنِ شاهِدِ حال رجوع باذن شود

إذْنِ صَرِيح رجوع باذن شود

إذْنِ فَحْوَى رجوع باذن شود

إذَنْ ـ کلمهٔ اذن بکسر همزه و فتح ذال از نواصب فعل مضارع است جمهور نحویان گویند این کلمه اسم است وگویند اصل در «إذَنْ اکرمك، اذا جئتنی اکرمك» بوده است. جملهٔ «جئتنی» حذف شده‌است و عوض آن تنوین آمده‌است و بجای‌تنوین نون نویسند و بنابراین مرکب از اذوان است وبنابر حرفیت بسیط است وبرفرض حرف بودن از حروف ناصبه است ومعنای آن جواب و جزا است و گاه فقط برای جواب است مانند «احبك إذَنْ اَظُنُّكَ‌صادقا». که دراین‌مثال مجازاتی‌نیست در رسم‌الخط آن بعضی گویند با الف «اذا» نوشته شود و برخی دیگر گویند با نون «اذن» نوشته میشود. (از مغنی ص ۸ر۹)

آذکار صَلوٰة ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به مستحبات نماز شود.

آذکارِ مُسْتَحَبَّهٔ نماز ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به مستحبات نماز شود.

اِرادَة ـ (اصطلاح فلسفی‌وعرفانی) اراده ازنظر لغوی بمعنای خواستن وقصد

کردن و توجه کردن آمده است و حکماء عزم راسخ را که بعد از مقدمات فعل‌که تصور و میل و عشق و شوق باشد حاصل میشود اراده گویندکه مقدمه قریب فعل است.

مُرِیْد ازنظر اشتقاقی کسی است‌که اورا اراده باشد چنانکه عالم کسی‌است که اورا علم باشد.

و از نظر اصطلاحی عبارت ازصفتی است‌که مخصوص به بعضی از موجودات زنده و مخصص وقوع بعضی اضداد دون دیگر و در وقتی دون وقتی دیگر است با یکسان بودن توانائی او برتمام اضداد و اطراف و اوقات.

صدرا گوید اراده و کراهت در ما و در حیوانات ازآن جهت که حیوان‌هستیم کیفیت نفسانی است مانند سایر کیفیات نفسانیه و از امور وجدانی است مانند سایر وجدانیات ولکن علم بکنه‌اند و بس دشوار است. «الارادة والکراهة‌فی‌الحیوان و فینا بما نحن حیوان کیفیة نفسانیة کسائرالکیفیات النفسانیة وهی من‌الامور الْوُجْدانیة کسائر الوجدانیات مثل‌اللَّذَّت والالم‌بحیث یسهل معرفة جزئیاتها لکون العلم بها نفس حقیقتها الظاهرة عند کل مرید و مکره ولکن یعسرالعلم بماهیتها وذلک کالعلم فان‌العلم بِاِنِیَّتِهِ‌العلم حاصل لکل ذی‌نفس لحضوره بِهُوِیَّتِهِ‌الْوُحْدانیة عندالنفس ویعسرالعلم بماهیته الکلیة لانه‌کالوجود لاماهیة له بل هو عین‌الوجود هویة».

ولذا وقع‌الخلاف بین‌المتکلمین فی معنی الارادة والکراهة فالاشاعرة فسروا الارادة بانهاصفة مخصصة لاحدالمقدورین وهی مغایرة للعلم والقدرة لان خاصیة القدرة صحةالایجاد واللاایجادوذلک‌بالنسبة الی جمیع‌الاوقات والی طرفی‌الفعل والترک علی‌السواء والمعتزلة‌فسروا الارادة‌باعتقاد النفع والکراهة باعتقادالضرر... وذهب بعض آخر منهم الی انها میل یتبع اعتقاد النفع وهوالشوق المُفَسَّرُ بتوقان‌النفس الی تحصیل شیء».

(اسفار ج۳ ص ۷۸)

وبعد در مقام بیان مراتب آن و اینکه افعال ما چگونه و بعد از چندمقدمه صادر میشود گوید «انا نتصور وصدقنا بفائدته العاید الینا تصدیقاً ظنیاًاوجهلیاً او علمیاً با نفیه منفعة ما او خیراً ما من‌الخیرات الحقیقیة او الظنیة عائداً الی جوهر ذاتنا و الی قوة من قوانا فینبعث من‌ذلک‌العلم‌التصوری وذلک‌الحکم‌التصدیقی شوق الیه فاذا قوی‌الشوق النفسانی‌واشتدت واهتزت‌القوة الارادیة‌حصلت‌الارادة‌المسماة بالاجماع وهذه الارادة فی‌الانسان من قوة هی فوق‌القوةالشوقیةالحیوانیة».

(اسفار ج۳ ص ۷٤)

اراده درتمام موجودات ذی‌اراده بیک معنی نیست و بلکه تابع وجود آنها است و همانطور که حقیقت وجود مختلف است اراده و کراهت ساری در موجودات نیز مختلف است.

(اسفار ج۳ ص۷۳)

و اراده در ما که انسان هستیم شوق متاکد است‌که بدنبال داعی‌که‌تصور شیء ملایم است حاصل میگردد «الارادة فینا شوق متاکد یحصل عقیب داع هو تصور

الشیء الملائم تصوراً علمیاً وظنیاً اوتخیلیا موجب لتحریك الاعضاء الالیة لاجل تحصیل ذلك الشیء وفی الواجب تعالی لبرائته عن الکثرة والنقص ولکونه تاماً و فوق التمام یکون عین الداعی وهو نفس علمه الذی هو عین ذاته بنظام الخیر فی نفس الامر المقتضی له». (مبدأ ومعاد صدرا ص۹۹)

قطب الدین گوید: «اراده عبارت است از آنکه فاعل عالم باشد بفعل خود چون آن علم سبب صدور آن باشد از او یا آنکه مغلوب و مکره نباشد».

(درةالتاج جزء سوم از بخش اول ص ۹۱ از اسفار ج۲ ص ۳۶ـ۳۷ و ج۳ ص ۶۹ و ج۱ ص ۲۱۳).

ابن رشد گوید: «الارادة هی شوق الفاعل الی فعل اذافعله کف الشوق وحصل المراد وهذه الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلین علی السواء».

(تهافت التهافت ص ۹۰)

«ومعنی الارادة فی الحیوان هی الشهوة الباعثة علی الحرکة وهی فی الحیوان و الانسان عارضة لتمام ماینتقصهما فی ذاتیهما».

(تهافت التهافت ص ۴۲۶)

«الارادة التی هذا شأنها هی الشوق الی التمام عند وجود النقصان فی ذات المریده».

(تهافت التهافت ص۳۹ وازص۳۸ و۴۹۹)

درنزد عارفان اراده عبارت ازصفت قدیم است که زائد بر ذات است وقائم بدان است وشأن آن تخصیص ممکنات است به بعضی ازآنچه جائز است وقوع آن (حاشیه برشرح قشیری ص ۲۴).

ماحصل آنکه اراده ازنظر لغوی بمعنای خواستن وقصدکردن وتوجه کردن آمده است وحکماء عزم راسخ راکه بعد از مقدمات فعل که تصور، میل، عشق وشوق باشد حاصل میشود اراده میگویند که مقدمهٔ قریب فعل است.

مرید ازنظر اشتقاقی کسی است که اورا اراده باشد چنانکه عالم کسی است که اورا علم باشد.

این اصطلاح درسخنان عارفان و سالکان مأخوذ از روایات وآیاتی چند است که از جمله آیه ایست که بعضی بدان استناد جسته‌اند که فرماید «ولاتطرد الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی یریدون وجهه» و روایتی است که حضرت رسول فرمودند «اذا اراده الله بعبد خیراً استعمله» ازحضرت سئوال شد که معنی استعمال حق چیست؟ فرمودند این است که خدای متعال بندهٔ خودرا قبل از مرگ توفیق عمل صالح دهد.

و بالجمله مرید دراصطلاح سالکان کسی است که او را اراده نباشد وتا کسی از ارادهٔ خود عاری نشود مرید نباشد.

وبدین طریق معنائی که عارفان از مرید خواهند مقابل معنای لغوی آنست.

اراده ابتداء طریق سالکان راه طریقت است ازآن جهت که اراده مقدمهٔ هرکاری است ومادام که بنده چیزی را اراده نکرده است انجام نمی‌دهد وبدین ترتیب نخستین پایهٔ سلوك طریقت اراده است.

ابومحمد مرتعش گوید «الارادة حبس النفس عن مراداتها والاقبال علی

اوامرالله والرضا بمواردالقضاء علیه».
(طبقات صوفیه ص ۴۷۵)

اکثر مشایخ گویند: اراده ترک چیزی است که‌عادت برآن قرارگرفته‌باشد وعادت مردم اغلب غواصی درشهوات و غفلت ازحق وتوجه بامور دنیوی است.

وگفته شده است مرید کسی است که منسلخ ازتمام علایق دنیوی و مهالك شهوانی باشد که‌علامت اراده او همین است وبنابراین خروج‌ازعادات اراده‌باشد وترک عادت دلیل اراده است وگفته شده است که‌حقیقت اراده حرکت دل‌است در طلب حق.

وبعضی گفته‌اند که‌از صفات مرید تحبب بسوی مراد است بواسطه انجام نوافل وخلوص دراعمال وانس بخلوت و صبر برسختیها وایثار وبذل مجهود در راه محبوب وتوسل به‌هر سببی که اورا بمحبوب خود نزدیك گرداند.

واسطی گوید: اولین مقام مرید اراده حق است باسقاط ارادهٔ مرید.

یحیی‌بن معاذ گوید: مرید مبتدی است و مراد منتهی.
(رساله قشیری ص ۹۲ـ۹۳)

انصاری گوید: اراده عبارت از اجابت دواعی حقیقت است از روی میل ورغبت. (شرح‌منازل ص ۱۵۹)

درشرح کلمات باباطاهر است که آنها که اهل اراده‌اند زندگی‌آنها درطلب مراداست‌وکسی‌که بخواهدخود را بمراد برساند درحال هستی بموت اختیاری می‌میرد وخودرا هلاك می‌کند تابمراد برسد.

اوگوید: اگر خدا مرا بمراد خود واگذارد وای برمن که بمراد نفس رفتار کنم و بخذلان ابدی گرفتار شوم وکسی که‌بخواهد بمراد خود رسد باید باصول و عقاید دینی تعلق خاطر داشته باشد.

وگوید: آنکه اراده‌کند ازخلق‌ببرد.

و گوید: مرید مطلوب باراده است ومراد مطلوب بحقیقت است.

وگوید: توسل بعلم درمقام اراده علامت ناتوانی مرید است وتوسل‌بمعرفت علامت قوت عارف است یعنی سکون و آرامش مرید بواسطهٔ علم خود دلیل عجز اوست ازشهود حق تعالی و وصول بمراد (شرح کلمات‌بابا ص ۱۵۵ـ۱۷۵، ۱۵۸).

اراده اخگری ازآتش محبت است درقلب سالك که‌اورا مستعد دواعی حق وحقیقت میسازد (کشف المحجوب ص ۳۸۸ـ شرح گلشن راز ص ۵۶۹).

اراده عبارت ازتجرد است در مقام سلوك بسوی‌کمال توحید وکسی‌که‌کوشش کند در راه نیل بمقصود حقیقی که‌توحید باشد عادات خودرا واگذارد، و ازاین جهت است که گفته‌اند ترك عادت علامت اراده است.

خواجه عبدالله گوید: الهی دانی بچه‌شادم؟ بآنکه‌نه‌بخویشتن‌بتوافتادم. الهی تو خواستی نه‌من خواستم، دوست بربالین دیدم چواز خواب برخاستم.
(عده ج۵ ص ۴۷۵).

ایدرویش اصل ارادت او است ارادت بنده موافق ارادت حقتعالی افتاد، آنچه مقصود بود بتحصیل پیوست «والا الرضاء بالقضاء» آدم صفی‌را ارادت آن

بود که در جنت جاودانی باشد و ما را ارادات چنان که وی درزمین برمسند خلافت مستند باشد چنان شد که میخواستیم، ابلیس علیه اللعنة میخواست که مقتدای سفره و بره باشد و ما میخواستیم که او پیشوای کفره وفجره باشد اراده ما غالب آمد و حکم ما نافذ گشت.

آدم خواست تا هابیل اشرف اولاد اوباشد واراده ماتعلق برتفضیل وی بر باقی اولاد گرفته بود وآخرالامر فرمان ما راجح آمد، نوح را مراد آن بود که کنعان اعز اولاد وی باشد ومارا نظر عنایت متوجه احوال سام بود همچنان شد که ارادهٔ ما بود، ابراهیم.. میخواست و ارادهٔ ما تعلق بآن نپذیرفت هرچند جد واهتمام نمود سعی وی مشکور نیفتاد موسی درطلب دیدارما هرچند جدو اهتمام نمود چون موافق بر اراده مانبود مقرون به اجابت نگشت، فرعون بی عون هلاك موسی میخواست، سیصدهزار کودك بنی اسرائیل را الاماشاالله درین آرزو بقتل رسانید اما چون ارادهٔ ماحیات موسی وهلاك فرعون بود لاجرم آنچه مخالف مراد او بود برطبق ارادهٔ ما تحقق پذیرفت. داود را اراده چنان بود که پسر بزرگتر وی میشا خلیفه وقائم مقام وی باشد ومارا خواست آن بود که فرزند خوردترین وی سلیمان برمسند خلافتش بنشیند، ارادهٔ اومغلوب افتاد وخواست ما غالب آمد، حضرت مصطفی (ص) خواست که ابوطالب را بخلعت ایمان وزینت عرفان محلی ومزین گرداند و وحشی را بزخم تیغ بی دریغ بقعر جهنم رساند چون خواست آنحضرت با ارادهٔ ما موافق نیفتاد لاجرم بتوقیع «انك لاتهدی من احببت» او را از تصرف درممالك ربوبیت معذور داشتیم و رقم معذرت «لیس لك من الامر شیئی» برعنوان منشور معاملتش بنگاشتیم ارادات ایشان در برابر ارادهٔ ما بخیر بر نمی آید، عاقل آنست که در جنب ارادهٔ الهی خواست خود درباقی کند ودرمقام رضا بقضای خداوندی جل وعلاثبات واستقامت ورزد تاهمه کارها بمراد وی شود و بسعادت دارین مشرف گردد.

درخبر است که درهر صباح که صبح مستطیر ازدریچه فلك اثیر چهرهٔ منیر بسکان قطان این خاکدان دنیا بنماید وبمقدار نور وضیاء مهره های کواکب سیم سیمارا ازروی این نطع فلك لاجوردی مسلك در رباید، ملکی ازطارم فلك بسمع هریك ازمعتکفان زوایای این بسیط غبرا این ندا دردهد.

و ازجناب قدس خداوندی جل ذکره چنین خطاب گرداند که «عبدی ترید وانا ارید ولایکون الاماارید» بنده من تو میخواهی ومن میخواهم ونباشد مگرآنچه من میخواهم اگر راضی نشوی بآنچه من میخواهم ترا در رنج افکنم بدانچه تو میخواهی و بحصول نپیوندد مگر آنچه من میخواهم.

معین الدین هروی گوید:

بیا ساقی ومستانرا بمیخانه صلا در ده
من دردی کش دیرینه را جام صفا در ده
نمیخواهم می باقی که در آخر خمار آرد
اگر می میدهی، باری ازآن جام بقا در ده
چه ساقی درخورهرکس می اندرجام می ریزد

اگردرداست اگرصافی بدان قسمت رضادرده
گل شادی همی خواهی زخارغم مکش دامن
قدم کـر طالب گنجی بکام اژدهـا در ده

اِرادهٔ تَشْرِیعِیَّهـ (این اصطلاح اصـولی است) وارادهٔ تشـریعی مقابل ارادهٔ تکوینی است وآن علم بمصلحت در فعل مکلف است و اراده تکـوینی علـم بنظام است بر نحو اتم واکمل. «فهو ان استحـالة التخلف انماتكـون فى الارادة التكوينيـة وهوالعلم بالنظام على النحـو الكامل التام دون التشريعيـه و هوالعلم بالمصلحة فى فعل المكلف ومالامحيص عنه فى التكليف انماهو هذا الارادة التشريعية لا التكوينية» (كفاية الاصول ج ۱ ص ۹۹).

«اذا كانت الارادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل» (كفايه ج ۱ ص ۱۰۱).

اَراضیـ (اصطلاح فقهی) مسئله تملک اراضی ازنظر اسلام مسئله خاصی است که از صدر اسلام مورد توجه قانون گذاران و متشرعین آن قرار گرفته است و درطی قرون واعصار مختلف حالات و صوری بخود گرفته است بطور کلی نظـر شارع اسلام از تملک ارضی آبـادی و عمران و بهره‌برداری ازآن بوده است و بدین جهت است که مسئله احیاء اراضی موات وعدم امکان تملک مباحات عمومی واراضی که‌خـود معموره است ماننـد مراتع وجنگلها پیش آمده است.

در هرحال اراضی بر دوقسم‌اند یکی اراضی بلاد اسلامی وآنهم بردوقسم است اراضی معموره و اراضی مغموره و موات، اراضی معموره ملک صاحبان ید و متصرفین آن میباشد وتصرف غیر درآنها روا نباشد مگر باجازه مالک آن واراضی مواترا هرکس آباد کند مالک آن میشود و آباد کردن اراضی موات بزرع یاغرس درخت یاایجاد بنا است وبمحض تحجیر وسنگ‌چینی یا خط‌کشی و جدولبنـدی کسی مالک نمیشود وبلکه بـرای مدتی اولویت و اولویت در تصرف پیدا میکند و اراضی بلاد کفر برسه قسم است ۱ـ آنچه بواسطهٔ غنیمت و به‌قهر وغلبه در دست مسلمین افتاده باشد که اراضی مفتوحة عنـوه است واین‌گونه اراضی عـامراً و غامراً مال تمام مسلمین بوده وکسی‌را نرسد که‌مالک آن‌شود وامام‌میتواند اجاره دهد ودر موات آن‌قول تحقیق آنست که مانند سایر موات است که احیاکنندهٔ آن مالک میشـود. ۲ـ اراضی که‌مال کفـار بوده و مردمش از روی رغبت و بـدون توسل بجنگ ومغلوب شدن درآن تسلیم شده‌اند این‌گونه اراضی دردست آنهـا باقی مانده و از آنان عشریه... بعنوان زکوة گرفته میشده است ودرصورتیکه در عمران‌آن کوتاهی‌کنند باز جزء بیت‌المال مسلمین درمیآید. و امام‌را رسد که‌جهت ادامه عمران آن بدیگری واگذار کند ۳ـ اراضی صلح وآن زمینهائی است که‌مردم آن پس‌از قتال حاضر بصلح شده باشنـد وآنهارا اراضی جـزیه گویند که امـام مسلمین برطبق مصالح با آنها رفتـار میکند وثلث یانصف یاجز آن از آنهـا میگیرد (ازقاطعة اللجاج فی‌حل‌الخراج ص ۱۷۱ و ازادوار فقه). رجوع بانفال‌شود.

آراضِي أنْفال ـ رجوع بانفال و (قاطعة‌اللجاج ص ٢٤) شود.

آراضِي عامِر ـ (اصطلاح فقهی) مراد اراضی معموره‌است درمقابل اراضی غامر رجوع به‌موات و انفال‌شود. و رجوع به (سراج‌الوهاج ص ١٠٤) شود.

آرْباب ـ (اصطلاح عرفانی) ارباب جمع رب بمعنی صاحب و پروردگاراست. رجوع بارباب اصنام شود.

آرْبابِ آذْواق ـ (اصطلاح عرفانی) پیروان حکمت ذوقیه و کسانیکه برای رسیدن به‌حقایق طریق شهود و اشراق در پیش‌گیرند ارباب اذواق گویند. (مبدأ ومعاد صدرا ص١١١)

آرْبابِ آصْنام ـ (اصطلاح فلسفهٔ ذوقی) کلمهٔ ارباب را اخوان الصفا بر قوای آلیه حیوان نیز اطلاق کرده وگویند «واما القوی التی هی‌کالارباب فهی‌القوة الشهوانية‌والقوة‌الغضبية والقوة‌الناطقة». (رسائل اخوان ج۲ ص۳۲۸)

لکن این اصطلاح اشراقی است و برارباب انواع افلاطون که‌مثل نوعیه باشد اطلاق شده است درترتیب ونظام وجود درفلسفهٔ اشراق ابتدا انوار قاهرهٔ طولیه وبعد عرضیه است و ارباب اصنام آخرین مرتبت طبقهٔ انوار و مجرداتندکه افلاطون آنهارا انواع طبیعیه ومثل نوعیه گفته‌است و بالاخره درفلسفهٔ اشراق مبدأ اول نورالانوار وبعد قواهر اعلون‌اند که عقول طولیه‌اند ودیگر عقول عرضیه که گاه ازآنها تعبیر بارباب اصنام شده‌است وآنهاآخرین مرتبت‌طبقات انوارمجرده‌اند که افلاطون انواع طبیعیه ومثل نوریه نامیده است وآخرین عقل ازعقول زواهر طلسم ارض است وبعد ازختام سلسله عقول درمراحل نزول نفوس شروع‌میشود ازنفس فلك أقصى وبعد نفوس شريفهٔ كواكب وبعد نفس كل كوكب كوكب و فلك‌فلك تا نفس ادون افلاك.

طبقهٔ سوم طبقهٔ صور فلکیه و نجومیه است بترتیب الافضل فالافضل و الاهم فالاهم.

تحقیق درمسئله ارباب انواع از نظر تاریخی ازعهدهٔ این رساله خارج است همین اندازه اشاره میشود از زمان سقراط این مسئله از نظر فلسفی مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و رنگ فلسفی بدان داده‌اند.

ابن‌سینا میگوید: فلاسفه نخستین که از محسوسات بمعقولات توجه کردند اذهان آنان مشوش گردید و چنان پنداشتند که‌تقسیم امور به‌محسوسات و معقولات ایجاب میکند که هرچیزی مرکب ازدو چیزباشد مثلاانسان دو وجود داشته باشد یکی انسان فاسد متحول و متغیر که درمعرض فنا ونیستی و زوال میباشد و درعالم حس است ودیگر انسان معقول مفارق ثابت ابدی وبالجمله برای‌هرشیئی دو وجود قائل شدند یکی وجودعینی حسی ودیگری وجود مفارق مثالی که‌در معرض فنا و زوال نمیباشد.

افلاطون و استاد او سقراط در این رأی راه مبالغه را پیموده و گویند برای انسان معنای واحدی است که همهٔ

اشخاص انسانی درآن معنی مشترک‌اند وآن امر واحد همواره باقی وابدی است و امری است معقول و مفارق از ماده.

بعد درمقام بیان عقیدهٔ افلاطون گوید: افلاطون چنین میپنداشت که‌چون موجودات وحوادث جزئی خارجی همواره درمعرض خَلْع ولُبْس وکَوْن وفسادَنْد و از طرفی افراد متحدهٔ نوعی ویاجنسی را امری ثابت باید که حافظ نوع خود بوده وبداتها فیض دهد و روی‌این اصل محسوسات ازنظر افلاطون مولود مُثُل مفارقه‌انداومثل‌را بسیط‌میداندواشخاص وافراد محسوسه‌را مرکب.

موجودات مادی‌ازنظر اوآثارمُثُل‌اند و ازاین جهت میگوید: که‌چون اثر باید مشابه بامؤثر خود باشد افراد محسوس هرنوعی بافرد عقلانی خود مشابه و همانند میباشند.

او قائل بدو عالم است یکی عالم عقل که مقر مُثُل و روحانیات بوده و دیگری عالم حس که‌محل اشخاص حسیه و صُوَر جسمانیه است او میگوید عنصر جهان حس بمانند آئینه است که‌درآن جمیع اشیاء وصور حسیه وخیالیه منطبع شده است.

این‌صور همواره درحرکت و ایجاد واعدام‌اند وچنین تصور میشودکه این‌صور موجودات حقیقی میباشند درصورتیکه حقایق موجودات همان مثل میباشند که ثابت ودائم وبرقراراند وهمانطور که صور منطبعهٔ درآینه حقیقتی ندارند موجودات حسیه هم صوری هستند از موجودات مفارقه وحقیقتی ندارند و پرتوی هستند از ارباب خود.

او برای عدهٔ از مثل نیز مثل دیگر قائل است بدین ترتیب که‌برای مثل بطریق تصاعدی مراتبی قائل شده است که بعضی فوق بعضی دیگر قرار دارند تا برسد بمثل الامثال ومثل اعلی وعالیترین مثل‌را ذات خدا میداند.

بدین بیان معلوم میشود که مسألهٔ ارباب انواع‌را که‌از معتقدات یونانیان بوده است وبطور سطحی درعقاید و آراء رائج عوام جلوه‌گری میکرده است صورت فلسفی خاصی بآنها داده است واطلاق ارباب اصنام‌هم که‌درفلسفهٔ‌اشراق‌بر آنها شده است بظن قوی مأخوذ ازهمان عقاید عامیانه میباشد یعنی صنم که‌نام بت بوده است وآنرا ازجهت‌مظهریت امری‌روحانی و ربانی ستایش میکرده‌اند بعداً فلاسفهٔ یونان بآن جنبه علمی وفلسفی داده و گفته‌اند که موجودات مادی همه اصنام و نمونه‌هائی از موجودات‌روحانی‌ومجردات هستندوبعبارت‌دیگر مربوب‌روحانیات‌اند.

ما حصل کلام آنکه فلاسفه هریك بااختلاف خاصی که‌در تعبیرات‌خود دارند گفته‌اندکه‌برای هرنوعی‌ازانواع‌موجودات مادیهٔ کونیه فردی است عقلانی و نورانی و روحانی که‌حافظ نوع خود بوده و در معرض تحولات وتغییرات وکون و فساد نیست وافراد مادی تابع ومقهور وپرتوی ازآنها میباشند وآنهارا بنام‌ارباب انواع و.. نامیده‌اند.

شیخ اشراق آنچه‌را افلاطون مثل نامیده است ودیگران ارباب انواع ارباب اصنام و اصحاب طلسمات وانواع قائم

نوری نامیده است «والمناسبات العجیبة بین‌الاشعة الشدیدة الکاملة والبواقی یحصل الاصنام النوعیة الفلکیة وطِلِشمات البسائط والمرکبات العنصریة فمبدأکل من‌هذه الطلسمات هو نور قاهرهو صاحب الطلسم والنوع القائم النوری وهذا هو المسمی بالمثل الافلاطونیة».
(ش ص ۳۴۸)

و بهرحال چون سخنان فلاسفه در مورد مثل نوریهٔ افلاطون و صور مجردهٔ ارسطو و مُثُلِ مُعَلَّقه وعالم مثال مشوش است ودر اکثر موارد مخلوط شده است وبیان امتیاز هریك ازاین آراء وعقاید و نظریات بدرستی نشده است نمیتوان بطور قطع گفت که‌مراد شیخ اشراق و دیگران از تعبیرات خاص خود همان مثل افلاطونیه باشد وبهرحال از اصطلاح ارباب اصنام یا ربات الاصنام عقول مجردهٔ عرضیه را اراده کرده است.

آخوند از جملهٔ‌ارباب‌الصورالنوعیه که‌در بعضی موارد بکار برده است اسماء الله را اراده کرده است که مرتبت ظهور عالم الهی‌اند چنانکه میگوید آنچه دریکی ازعوالم یافت شود درعالم اعلای الهی مثل وحقیقت آن بروجه اعلی وابسط و اقدس‌موجوداست وباین‌بیان مثل‌افلاطونی را عبارت ازمثل نوریه موجود درعلم حق تعالی میداند.
(اسفار ج ص۱۲۳ـ ج۳ ص۱۲۵)

اَرْبابِ اَصْنامِ نَوْعِیَّه رجوع به‌ارباب شود.

اَرْبابُ‌الْبَخْشِد رجوع شود به‌حکمت ذَوْقِیَّه.

اَرْباب اَحوال ـ (اصطلاح عرفانی)
ارباب احوال و حال‌گاه درمقابل ارباب مقال بکار برده شده است وگاه درمقابل ارباب علم بکار برده‌اند وطریق اول کشف ومشاهده است وطریق‌دوم استدلال وبرهان است.

اَرْبابِ اِخْتِصاص ـ خواص اهل‌الله و اولیاءالله راگویند.

اَرْبابِ اَیّام ـ (این اصطلاح نجومی و گاه‌شماری است) روزهای هفته‌را قدما با کواکب هفتگانه انطباق‌داده‌اند وبرای هر روزی ربی قرار داده‌اند ازاین قرار:

رب روز یکشنبه = آفتاب
رب روز دوشنبه = ماهتاب.
رب روز سه‌شنبه = مریخ.
رب روز چهارشنبه = عطارد.
رب روز پنج‌شنبه = مشتری.
رب روز جمعه = زهره.
رب روز شنبه = زحل.

(از رساله یازدهم ناموسیات اخوان‌الصفا ص ۳۷۵)

وهر کوکبی‌را با عضوی از اعضای حیوان انطباق داده‌اند بدین قرار:

گوش راست زحل.
گوش چپ مشتری.
منخر راست مریخ.
چشم راست آفتاب.
چشم چپ قمر.
روی (وجه) زهره.
سینه وقلب عطارد.

ارباب تَصَوُّف ـ (اصطلاح عرفانی)
صوفیه و اهل حال را گویند.

اَرْبابِ تَقْوَیـ (اصطلاح عرفانی) رجوع به‌تقوی شود.

اَرْبابِ حالاتـ درمقابل مقال وعلم و رسوم است.

اَرْبابِ حُدُودـ (این‌اصطلاح نجومی است.) وبدین ترتیب معین کنند که‌هر یك‌از بروج ۱۲گانه را به‌پنج قسمت نمایند که‌البته مختلف الدرجه بود این پاره‌ها که‌کوچکترین جزء دو درجه است وبزرگترین ۱۲درجه، هریك از آنها را «حد» نامند که از آن باخلاق مولود پی برند. البته ماه وآفتاب‌را درآن نصیبی نبود وبالاخره از روی جدول خاص نام صاحب‌آن‌جزء را بیابند وسپس حکم‌کنند. (از رسالهٔ سوم رسائل اخوان درنجوم ص ۸۱)

ترکیبات دیگر درمعانی عرفانی:

اَرْبابِ رازـ صاحبان سر و اسرار الهی‌اند.

اَرْبابِ رایاتـ صاحبان‌پرچم‌ولایات و اولیاءالله‌اند.

اَرْبابِ رُخْصَتـ عوام مؤمنان‌را گویند (مصباح‌الهدایه ص ۴۹).

اَرْبابِ رِوایاتـ درمقابل ارباب درایات است که ارباب حدیث‌اند و پای بند باحکام شریعت‌اند ودر مقابل ارباب طریقت و حال‌اند.

اَرْبابِ رُسُومـ صاحبان و پیروان شریعت‌اند «وارباب‌الرسوم والعلوم‌فعلیهم واجب التزام الادب» (طبقات ص ۴۹۱).

اَرْبابِ رِیاضَتـ کسانی را گویند که ترك شهوات کرده وکم‌خورند ونوشند و مجاهدت بانفس کنند وداثماً ذکر کنند و خودرا ازقیود مادی وحجب ظلمانی دنیوی مستخلص‌گردانند ودرنتیجه برآنها انوار روحانی ظاهر گردد وامور غریبهٔ غیبی برای آنان آشکار گردد و بواسطهٔ مشاهدهٔ اشباح روحانی انواع حوادث و معلومات را دریابند وآنچه‌را بخواهند بدانند (از رساله در اعتقادات حکما ص ۲۷۱).

اَرْبابِ ساعاتـ (این‌اصطلاح‌نجومی است) وبدین حساب این اصطلاح‌را وضع کرده‌اند که‌گویند عددتمامی ساعات هفته ۱۶۸ ساعت است وهرساعتی‌را به کوکبی اختصاص داده‌اند از کواکب هفتگانه ساعت اول‌را منسوب به‌شمس کنند که سبب وجود روز وشب است وساعت دوم را ازآن روز منسوب به‌زهره کنند وسوم به‌عطارد وبه‌همین ترتیب بافلاك تابرسد به‌قمر وچون نوبت به‌قمر رسید از زحل گیرند تا بآفتاب بترتیب و همین‌طور از بالا به‌پائین و ازپائین ببالا برشمرند و ساعاتی را به‌کواکب نسبت دهند تا آخر ساعت که‌ساعت دوازدهم شب یکشنبه‌بود ازهفتهٔ دیگر که منسوب بمریخ شود و مجدداً دوراز سر گرفته میشود بنابراین:

رب ساعت اول یکشنبه آفتاب‌است و رب ساعت اول دوشنبه که‌ساعت ۲۵ است قمر است.

رب ساعت اول روز سه‌شنبه مریخ است.

رب ساعت اول چهارشنبه عطارد است.
رب ساعت‌اول ۵شنبه مشتری‌است.
رب ساعت اول جمعه زهره‌است.
رب ساعت اول شنبه زحل است.
پس رب ساعت اول شب یکشنبه که ساعت ۱۵۷ بود عطارد است.
رب ساعت‌اول شب‌دوشنبه که‌ساعت ۱۳ است مشتری است.
و رب ساعت اول ازشب سه‌شنبه‌که ساعت ۳۷ است زهره است.
و رب ساعت اول ازشب چهارشنبه که‌ساعت ٦۱ است زحل است.
و رب ساعت اول ازشب ۵شنبه که ساعت ۸۵ است شمس است.
و رب ساعت اول ازشب جمعه که ساعت ۱۰۹ است قمر است.
و رب‌ساعت اول ازشب شنبه که ساعت ۱۳۳ بود مریخ است.
و رب ساعت دوم هر روز و شبی کوکبی باشد که‌فلك‌آن تحت فلك کوکبی است که‌رب ساعت مقدم باشد وهمین‌طور رب ساعت سوم کوکبی باشد که‌فلك آن تحت فلك کوکب رب ساعت دوم بود و همین‌طور پس چون نوبت بقمر میرسد باز از زحل گیرند .
و رب هر روز همان رب ساعت‌اول همان‌روزباشد وبنابراین رب روزیکشنبه شمس بود و دوشنبه قمر وسه‌شنبه مریخ وچهارشنبه عطارد و۵شنبه‌مشتری وجمعه زهره وشنبه زحل وهمین‌طور رب هرشبی رب ساعت اول همان شب بود و بنابراین رب شب یکشنبه عطارد است.

(از بیست باب ملامظفر)
ترکیبات دیگر در معانی عرفانی:
اَرْبابِ طَرِیقَتـ سالکان راه‌حقیقت را گویند و گفته‌اند که طریقت ابتدای سیراست وحقیقت پایان آنست (شرح گلشن راز ۲٦۲ـ۲۹۹).

اَرْبابِ طَلَبـ رجوع به‌طلب شود.

اَرْبابِ عِبارَتـ درمقابل ارباب اشارت و راز است.

اَربابِ عَزائِمـ خواص مؤمنان و صوفیانند چنانکه ارباب رخص عوام مؤمنانند (از مصباح‌الهدایه ص۴۸، ۷۱، ۳٦۱).

اَربابِ عِشْقـ رجوع به‌عشق شود.
اَربابِ عِصْیانـ متجریان درشریعت و طریقت.

اَربابِ غَرامَتـ عاصیان و تباه روزگارانند و آنانکه سعادت طریقت را درنیافته‌اند و قدم در راه نگذارده‌اند.
اَربابِ فَراسَتـ رجوع‌شودبفراست.

اَربابِ قُلُوبـ صاحبان حال نه‌مقال و زنده دلان راه حقیقت که‌گهی در قبض باشند، گهی دربسط، گهی درهیبت، گهی در انس،ساعتی‌غیبت برایشان غالب ساعتی حضور، ساعتی سکر، ساعتی صحو، ساعتی‌بقا، ساعتی فنا.
پیر طریقت گفت: الهی برهزاران عقبه بگذرانیدی و یکی ماند، دل‌من خجل ماند از بسکه ترا خواند، الهی برهزاران آب بشستی ناآشنا کردی.

(از عده ج ۷ ص ۲۹۷).

اَرْبابِ کَرَم ـ رجوع به کرم وکرامت شود.

اَرْبابِ کَشْف و شُهود ـ کسانی میباشند که حق را مشاهده می‌کنند در هرنفسی که متجلی بتجلی دیگر شود و تجلی‌اورا تکرار نیست، بواسطهٔ مجاهدات و ریاضات و تزکیه نفس و تهذیب باطن، از ظاهر بباطن رفته و حق را در تمام مجالی موجودات مشاهده کند (از لوایح جامی ص ۱۱۷).

اَرْبابِ مُجاهَدات ـ کسانی هستند که در طریق مجاهدات و ریاضات و تزکیهٔ نفوس، مدارج کمال را طی کرده و در سیر الی‌الله مراحلی پیموده باشند.

اَرْبابِ مَحَبَّت ـ رجوع به محبت شود.

اَرْبابِ مُعامَلات ـ کسانی هستند که خودرا برای عبادات مهیا کرده و همواره صائم‌النهار و قائم‌اللیل باشند ولکن قصد آنها از عبادات ثواب اخروی باشد که اینان معامله‌گرانند (شرح‌منازل‌السائرین).

اَرْبابِ مَعْرِفَت ـ رجوع به معرفت شود.

اَربابِ مَواجِید ـ کسانی هستند که برسبیل حال بحالات و مقامات رسیده‌اند نه برسبیل تقلید عبارات و مقال (شرح گلشن‌راز ص ۵۶۳).

اَرْبابِ وَجْد ـ کسانی هستند که بر سبیل حال بحالات و مقامات رسیده‌اند نه بر سبیل عبارات و مقال.

اَرْبابِ هِمَّت و مُرُوَّت ـ کسانی را که همت آنها همواره حق تعالی باشد و توجهی به ماسوی‌الله نداشته باشند ارباب همت نامند.

اَرْبابِ مُثَلَّثات ـ (این اصطلاح نجومی است). اخوان‌الصفاگویند: پارهٔ از کوکب سیاره را درخانه‌های پارهٔ از بروج شرکتی است که ربوبیةالمثلثات نامند واقسامی دارد که وجوه نامند و در آنها خطوطی بودکه حدود نامند بدین طریق که هرسه برجی از بروج ۱۲ گانه بر طبیعتی‌است که مثلثات نامند هرسه برج بهسه برج تقسیم میشود و در هر سه، سه کوکب دور میزند که ارباب مثلثات نامند ازاین سه بر عمر مولود پی برند.

بنابراین ارباب مثلثات ناریه روز، شمس و مشتری، و شب مشتری و شمس بود، و شریك آنها در شب و روز زحل بود و ارباب مثلثات خاکی در روز نخست زهره است سپس ماه و در شب نخست ماه است سپس زهـره و شریك هر دو در شب و روز مریخ است و ارباب مثلثات هوائی در روز زحل و سپس عطارد است و در شب عطارد سپس زحل است وشریك آن دو در شب و روز مشتری است وارباب مثلثات آبی در روز نخست زهره و بعد مریخ است و در شب، نخست مریخ وبعد زهره است و شریك آن دو در شب و روز ماه است.

(ازرسائل اخوان رساله سوم درنجوم ص ۸۰، ۸۱)

اَرْبابِ وُجُوه ـ (این اصطلاح نجومی

است.) اصحاب نجوم هریك از بروج را به سه قسمت کرده‌اند که هر ثلثی را ده درجه بود آن ده درجه را وجه نامیده‌اند و آن ده درجه نسبت بهمان ستاره داده میشود و مثلا گفته میشود که فلان ستاره رب‌الوجه است و از آن باموری مانند مولود و چگونگی آن پی میبرند از باب مثال ده درجهٔ اول از برج حمل را وجه مریخ نامند و ده درجهٔ دوم را وجه‌آفتاب و ده درجه سوم راوجه زهره نامند وهمین طور ده درجهٔ اول برج ثور را وجه عطارد و ده درجهٔ دوم آنرا وجه ماه و ده درجهٔ سوم را وجه زحل نامند. وهمین طور تا دوازده برج که هر ده درجهٔ وجهی بود برای ستارهٔ.

آرْبابُ الْهِمَمِ الْعالِيَة ـ (این‌اصطلاح عرفانی است) وکسانی را گویند که همت آنها همواره حق‌تعالی باشد و توجهی بماسوی‌الله نداشته باشند.
(اصطلاحات شاه نعمت‌الله خطی)

آرْبابِ مُعامَلات ـ (این اصطلاح عرفانی است) وکسانی را گویند که خودرا برای عبادات مهیاکرده باشند بامید ثواب.
(شرح منازل خطی ث ۸۵٤)

آرْبابِ مَواجید ـ (این‌اصطلاح‌عرفانی است) وکسانی راگویند که بر سبیل حال بحالات و مقامات رسیده‌اند.
(شرح گلشن ص ٥٦۳)

آرْباعُ السَّنَة ـ (این اصطلاح هیوی است.) منظور از ارباع سنه، فصول چهارگانه است. گویند فلك محیط دائم‌ـ

الدوران است مانند دولاب که از مشرق به مغرب دور میزند در فوق ارض و از مغرب به مشرق در تحت ارض پس دائماً نصف فلك بر جهت فوق است که شش برج میشود. یعنی ۱۸۰ درجه و نصف دیگر که تحت‌الارض است آنهم ۱۸۰ درجه است. قسمت فوق‌الارض را یمنه گویند و تحت‌الارض را یسرهٔ گویند. در همان درجهٔ از مشرق که طلوع میکند در نظیر آن در طرف مغرب غروب میکند پس دائماً میتوان چهار نقطهٔ برای آن فرض کرد: نقطهٔ مشرق، نقطهٔ مغرب و نقطهٔ در کبد آسمان و نقطهٔ نظیر آن در تحت‌الارض. نقطهٔ‌کبدالسماء را وتدماش نامند و نقطهٔ نظیر آن را وتدالرابع‌نامند. بنابراین با این چهار نقطه دائماً فلك منقسم به چهار قسم شده که هر ربع آنرا ۹۰ درجه بود از افق مشرق تا وتدالسماء ۹۰ درجه که آنرا ربع شرقی صاعد نامند و از وتدالسماء تا وتد مغرب ۹۰ درجه بود که ربع جنوبی هابط گویند و از وتد مغرب تا وتد ارض ۹۰ درجه است که ربع غربی هابط گویند و از وتد ارض تا وتد مشرق ۹۰ درجه است که ربع شمالی صاعد نامند.

آفتاب این بروج ۱۲ گانه را درهر دوری ۳٦٥¼ روز طی میکند که تقریباً در هر برجی سی روز و اندی از روز توقف دارد و در هر درجه یك روز و یك شب و کسری.

قهراً در روز، فوق زمین است و در شب زیر.

و باز قهراً در فصل تابستان در

بروج شمالی صاعد است و بسمت بالای ما همواره نزدیك میشود و در فصل زمستان در بروج جنوبی است و هابط است و از سمت رؤس ما همواره دور میشود.

و باز باید گفت‌که در اوج خود از زمین دور میشود و درحضیض‌خود نزدیك بنابراین:

هرگاه آفتاب در نخستین دقیقهٔ برج اول (فروردین) قرارگیرد شبانه روز یکی میشود و زمان معتدل شود و زمستان میگذرد یا گذشته است و بهار شروع میشود.

هرگاه آفتاب بآخر جوزا برسد و وارد نخستین دقائق سرطان شود دراز شدن روزها پایان پذیرد و روزها شروع‌کند به نقصان و بالاخره تابستان شروع میشود.

هرگاه آفتاب به‌آخر برج سنبله رسد و اول میزان مجدداً شبانه روز مساوی میشود و پائیز شروع میشود.

و هرگاه آفتاب به آخر برج قوس رسد و اول جدی شب روبفزایش گذارد و روز نقصان گیرد. و زمستان شروع شود.

در دوران سیارات در بروج و مسیر آنها و حالات آنها با آفتاب محاسباتی شده است که بدین شرح در هیئت و نجوم قدیم آمده‌است:

حرکت دورانی زحل در بروج دوازده‌گانه در هر سی سال تقریباً یکدور که تقریباً در هر برجی۲½ توقف دارد و در هر یك درجه یك ماه و در هر دقیقه ۱۲ ساعت.

در هر سال آفتاب یك مرتبه با آن روبرو و (مقابله) میشود و در هر سال یکمرتبه مقارنه.

حرکت مشتری در بروج تقریباً دوازده سال است که در هر برجی تقریباً یك سال توقف دارد.

در هر سال یك دفعه آفتاب با او مقابل و یکدفعه مقارن میشود.

حرکت مریخ در بروج دوازده‌گانه تقریباً ۲۳ ماه است که دراین مدت با آفتاب یکبار مقابل شده و یکبار مقارن.

حرکت زهره در بروج ۱۲ گانه عیناً بمانند خورشید بود لکن حرکت او نامنظم است گاهی سریع‌تر از آفتاب است گاهی بطیی‌تر، لکن درجمع یك دور برابرند.

حرکت عطارد مانند حالات زهره است. حرکت ماه در هرسال عربی ۱۲ دور است در هر ماهی یکدور است در هر ماهی مقابله و مقارنهٔ دارد با آفتاب.

(از رسائل اخوان رساله سوم در نجوم ص ۸۵، ۹۰).

اِرْتِباطِ حادِثْ بِقَدِیم - (اصطلاح فلسفی) یکی از مسائل مهم فلسفی که مورد توجه فلاسفه بوده است کیفیت ربط حادث بقدیم است.

این اشکال بدین طریق است که با توجه باینکه میان علت و معلول سنخیت لازم است چگونه ممکن است حوادث‌که در معرض فنا و زوال و تغییر و تبدل و تحولند مستند بذات قدیم ازلی باشند و معلول ذات لایتغیر باشند.

میدانیم که افلاطون فرضیهٔ مثل را

به ترتیب خاص خود چنان گسترش دادکه این مسئله خودبخود حل واشکالات مرتفع گردید زیرا وی اصولا عالم جسمانی را ظل و شبح عالم مثل میداند و آنها را نیز ذوطبقات و مراتب میدانست که هرطبقهٔ فوق طبقهٔ دیگر و رب طبقهٔ زیرین است و بدین ترتیب برای عالم ماده حقیقتی نیست که اشکالاتی پیش آید.

و فلاسفهٔ دیگری مانند طالس و انکسیمندر و ذیمقراطیس بطورکلی منکر وجود عالم لاهوت و مجردات بودند و بنابراین طرح این مسئله بر مبنای فلاسفه‌ایست که قائل بعالم ماوراء بوده و خواسته میان جهان طبیعت و ماوراء رابطهٔ برقرار کنند وفرضیه عالم عقول و نفوس برهمین مبنا بوجود آمده است.

در هر حال اصل دیگری که این اشکال را دشوارتر کرده است توحیدمیان علت و معلول‌است. باین‌معنی‌که ازواحد من جمیع‌الجهات نتواند جز معلول واحد صادر شود.

برمبنای اصل اول اشکال ربط حادث بقدیم پیش آمده و برمبنای اصل دوم اشکال صدور کثیر و موجودات‌متعدد از واحد من‌جمیع‌الجهات پیش آمده است.

برای حل اشکال اول و فرار از آن فلاسفه هریک‌راهی‌را پیش‌گرفته و مسئله را بنحوی خاص مورد توجه قرار داده ودر حل آن کوشیده‌اند.

بعضی واسطه و رابط را حرکت دوریه فلکیه دانسته و گویند تمام حرکات و متحرکات منتهی میشوند به حرکت دوریه فلکیه و معلول و مستندبدان میباشند وحرکت دوریه فلکیه بالذات ثابت است و بحسب اتصال و ثباتش در متن دهر مستند بثابت است و برحسب وجود سریانی و غیر قادربودنش منتسب‌بحوادث زمانی است و بالجمله حرکت دوریه‌فلکیه ذاتی است و آنرا دو نسبت هست یکی نسبت بذات یعنی ذات حرکت که ثابت و مستمر است و حرکت بمعنای توسط استکه راسم امر ممتدی استکه حرکت بمعنای قطع باشد.

حرکت بمعنای توسط امری است ثابت و دائم باعتبار ذاتش و تجدد و سیلان او به نسبت و اعتبارش بحدود مفروضه است در مافیه‌الحرکت.

حرکت دوریه فلکی دائمی است و ابتدائی ندارد وهمان جنبهٔ دوام وثباتش موجب رابط بودنش شده است.

بعضی دیگر نفس حرکت را رابط و واسطه میدانند و گویند تمام متحرکات بواسطهٔ حرکت متحرك‌اند وحرکت خود متجدد بالذات است.

بعضی دیگر واسطه و رابط زمان را میدانند. صدرا رابط‌حرکت درطبیعت و حرکت جوهریه را میداند رجوع شود بحرکت جوهریه.

(رسائل ملاصدرا ص ۵۲)

اِرْتِجالـ رجوع بـه مرتجل دعلم مرتجل شود.

اِرْتِدادـ (اصطلاح فقهی) مرتـد شدن و روگردانیدن ازمذهب اسلام بعد از اسلام است «هوالکفر بعدالاسلام» و یکی از اسباب فسخ وبرهم خوردن نکاح

ارتداد است و آن بردو قسم است یکی ارتداد ازفطرت ودیگر ارتداد ملی. رجوع بمرتد و (شرح لمعه ج۲ ص ۳۲۲ـ الفقه علی مذاهب‌الاربعه ج٤ ص ۲۲۳) شود.

اِرتفاع ـ (این اصطلاح هیوی‌است) دایره ارتفاع یکی از دوائر بزرگ است که‌آنرا دایرهٔ سمتیه‌هم گویند، البته‌دایرهٔ موهومی که بدوسمت رأس وقدم عبور کند بطرف خطی که‌از مرکز عالم به‌سطح فلك اعلی خارج میشود عبور کند ودایرهٔ افق رابر زوایای قائمه قطع نماید در دو نقطهٔ غیرثابت وهریك‌ازآن‌دو نقطه راسمت نامند وهریك ازقوسهای واقع بین هریك ازآن دونقطه را کـه‌یکی مشرق ودیگـر مغرب بود قوس سمت نامند، بین هریك‌از آن‌دو نقطه یکی شمال ویکی جنوب بود.

این دایره در دو موضع با دایرهٔ نصف النهار انطباق یابد یکی در تقاطع اسفل دیگر در تقاطع اعلی.

(از التفهیم ص ۱۸۱)

ابوریحان‌بیرونی درباب ارتفاع‌گوید:

آفتاب یا ستاره یا هرکـدام نقطهٔ مفروض که نهی و بروی وبرقطب افق دایرهٔ بزرگ بوهم بگذاری، ارتفاع آن چیز قوسی بود که از این دایره میان او ومیان افق افتد. وهمیشه عمودی بود بر افق ایستاده. و تمام این ارتفاع، آن‌قوس بود که ازسمت‌الرأس که یکی قطب است ازآن افق، تا بدان‌چیز [افتد]. واگر او زیرافق‌باشد وهمان دایره بروی‌اندیشی، آنقوس که میان او ومیان افق اوفتد ازین بیره، انحطاطش خوانند. وآنچ میان او ومیان سمت‌الرجل [بود] که‌دیگـر قطب افق است تمام اِنحِطاط خوانند و ارتفاع اوسط آن قوس بودکه ازدایرهٔ ارتفاع‌که گفتیم میان تقاطع او با معدل‌النهار بود تا بافق.

(رجوع شود به‌التفهیم ص ۱۸۱ و ۱۸۲)

اِرْتِفاعِ سَمْتِ قِبْلَة ـ (ازاصطلاحات هیوی است) وعبارت ازرسیدن آفتاب‌بود بارتفاعی که در آن ارتفاع ظل، مقیاس مسامت مکهٔ معظمه باشد.

(از بیست باب ملامظفر)

اِرْتِفاعِ کَوْکَب ـ (این‌اصطلاح‌هیوی ونجومی است) وارتفاع کوکب عبارت‌از بعد آن کوکب بـود از افق یعنی قوسی است‌که ازدایرهٔ ارتفاع میان خط تقویم کوکب (نقطهٔ کـه کوکب واقع است) و افق درفوق زمین (اصولا دوائر ارتفاع درفوق وقسمت مرئی است) والبته همین فاصله و بعد را درطرف تحت‌الارض و قسمت نامـرئی، مقـابل ارتفـاع یعنی انحطاط درصـورتی گویند کـه‌آن قوس مابین زیاده از ¼ نباشد وآن نقطهٔ کـه کوکب درآن واقع است که‌درجات ارتفاع بدان مقیاس شود اگر درحد نهائی‌باشد غایت ارتفاع گویند یعنی ¼ تمام باشد.

(رجوع به‌دوائر ارتفاع شود)

اِرْتِفاع نِصْفُ‌النَّهار ـ (این‌اصطلاح هیوی است) رجوع بارتفـاع و دوائـر ارتفاع شود.

اِرْتِفاع نَقِیْضَیْن ـ (اصطلاح‌منطقی) اهل معقـول گویند اجتماع وارتفـاع

نقیضین محال است یعنی ممکن نیست که امری‌هم موجود باشد وهم معدوم ازجهت واحد ویانه‌موجود باشد ونه‌معدوم رجوع شود به تناقض وتقابل.

اِرْتِماسـ (اصطلاح فقهی) رجوع به‌غسل ارتماسی شود و نیز رجوع به (شرح لمعه ج۱ ص ۲٤) شود.

اِرْثـ (این‌اصطلاح فقهی است) و عبارت ازچیزی ومالی است که‌از شخصی پس‌از مرگ باقی مانده «مایخلفه المیت لورثته» دراصطلاح عبارت از استحقاق انسانی است مالی‌را بمرگ دیگری بواسطهٔ نسب یا سبب وآن یا بفرض است یابرد، ارث‌بفرض که‌فرائض گویند ارثی است‌که مطابق آیات قرآنی برای اقربا معین شده است وهریك را سهمی معین است و برد درصورتی است که پس ازمرگ شخصی از صاحبان فروض وجود نداشته باشند یاآنکه باشند ولکن علاوه‌بر فروض معین سهمی دیگر باقی بماند که بحکم آیه «اولی‌الارحام بعضهم اولی ببعض» بآنها میرسد. رجوع شود به‌ذوی الفروض و سهام ارث و طبقات ارث و موانع ارث وموجبات ارث و (شرح لمعة ج۲ ص ۲٤۵).

درکلیات حقوقی آمده است:

ـ دربعض مواضع عنوان این مبحث ارث است وبعض ازفقهاء ازآن به مواریث و بعضی بفرائض و بعضی بهردو تعبیر کرده‌اند. ارث در اصطلاح حقی است‌که از مردهٔ حقیقی یا حکمی بالاصاله بزندهٔ حقیقی یاحکمی انتقال یابد مثل غائب مفقودالاثر یاجماعتی‌که باهم غرق‌شوند. (کلیات حقوق ص۳۵۵)

اِرْث اَعمام واَجْدادـ رجوع به فرائض شود.

اِرْث حَمْلـ (ازاصطلاحات فقهی است)

هرگاه در حین موت مورث حملی باشد که‌اگر قابل وراثت متولد شود مانع از ارث تمام یابعض از وراث دیگر میگردد، تقسیم ارث بعمل نمی‌آید تا حال حمل معلوم شود واگر حمل مانع از ارث هیچیك ازسایر وراث نباشد و آنها بخواهند ترکه‌را تقسیم کنند برای حمل حصهٔ که‌مساوی حصهٔ دوپسر ازهمان طبقه باشد کنار می‌گذارند وحصه هریك ازورثه‌مراعی است تاحال‌حمل معلوم‌شود.

بمقتضای اخبار مستفیضه که قاعدهٔ مذکور ازآنها اتخاذ شده است حمل در صورتیکه زنده منفصل شده باشد ارث میبرد. و ازآن جمله دوخبر صحیح که‌در یکی ازآنها حکم‌بن عتبه ازامام محمدباقر علیه‌السلام پرسیده از بچه‌ئی که سقط شده است ازمادرش درحالتیکه غیرمستهل بوده یعنی داد وفریادی نداشته است آیا ارث میبرد؟ حضرت باو جوابی نداده تا دوباره سئوال خودرا تکرار کرده حضرت درجواب فرموده همینکه بچه حرکت‌بینی ازاو پدیدار گردد ارث میبرد. وخبردیگر می‌فرماید: هرگاه حرکت احیاء ازاو سر زند ارث خواهد برد.

(کلیات حقوقی ص ۳۸۱)

اِرْثِ خُنْثَیـ از اصطلاحات فقهی است.

درکلیات حقوقی آمده است:

نسبت بخنثای مشکل قول شیخ در خلاف این است که باید بقرعه عمل نمود و دلیلش اجماع است وسنت. ودر نهایه وایجاز ومبسوط قائل شده است باینکه باید باو نصف میراث مرد ونصف میراث زن داده شود. این قول مشهور و درغنیه دعوی اجماع برآن شده است و روایت هشام‌بن سالم درقضاء علی علیه‌السلام نیز برآن دلالت‌دارد. بعلاوه مقتضای‌قاعده درمال مشتبه تنصیف است.

قول مفید دراعلام وسید مرتضی‌در انتصار وحلی درسرائر برآین استکه اضلاع یعنی دنده‌های خنثی شمرده شود اگر اضلاع راست وچپ اوباهم مساوی باشند معلوم میشود زن است واگر اختلاف داشته باشند معلوم میشود مرد است.

و روایت شریح قاضی نقلا از علی علیه‌السلام برآن دلالت دارد. ولکن این روایت ضعیف است.

(کلیات حقوقی ص ۴۳۹)

اِرْثِ زَنْـ (ازاصطلاحات فقهی است.)

درکلیات حقوقی آمده است:

شوهر ازهمه متروکات زنش از زمین وبناء وغیر اینها ارث میبرد و در این‌مسئله اختلافی بین مسلمین‌نیست.

اما زن فی‌الجمله ازبعض متروکات شوهر ارث نمیبرد. ودراین مسئله نقل خلاف از اسکافی و ابن جنید شده‌که قائل شده‌اند باینکه زن ازهمه متروکات‌شوهر ارث میبرد. ونظر آنها بعمومات ادله ارث وخصوص خبری است که روات آن ابن‌ابی‌یعفور وفضل‌بن عبدالملك است. امام درجواب سئوالی که‌از او شده‌فرموده است: یرثها و ترثه من‌کل شیئی (زن و مردازهمه‌متروکات هم‌دیگر ارث‌میبرند).

عمومات ارث بموجب روایاتی که فوق حد تواتر است و مستفاد ازآنها محرومیت زن است از ارث نسبت ببعض متروکات تخصصین یافته. ونظر بهمین روایات خبر مزبوررا باید حمل برتقیه نمود.

بالجمله طریقهٔ علماء امامیه بر حرمان زن است ازبعض متروکات. وعدم تعرض باین مسئله در بعض کتب ممکن است من‌باب وضوح وظهور حکم بوده.

آیاحرمان ازمیراث‌شوهر اختصاص بصورتی دارد که‌زن ازآن مرد فرزند نداشته باشد یا مطلقاً محروم است؟

ودیگر آنکه ازعین و قیمت هردو محروم است ویا محرومیتش اختصاص بعین دارد؟

مختار محقق درشرایع این است: هرگاه زن از شوهرش فرزندی داشته باشد ازجمیع ماترك اوارث میبرد واگر فرزندی ازاو نداشته‌باشد از زمین چیزی نمیبرد و ازقیمت آلات و ابنیه حصهٔ او داده میشود.

وبعضی قائل شده‌اند باینکه زن فقط‌ازخانه ومسکن شوهرخود ارث‌میبرد.

وسید مرتضی طریقهٔ دیگری اتخاذ نموده وآن حرمان زن است ازعین زمین

نه‌از قیمت آن.

برای هیچیك ازاین اقوال دلیلی‌که قابل اعتناء باشد وبتوان بموجب آن بین ذات ولد وغیر ذات ولد وبین خانه و مسکن وغیرآنها فرقی‌گذارد وجود ندارد. بلکه بمقتضای ظواهر روایات مستفیضه ومعاقد اجماعات زن از زمین عیناً و قیمة ازارث محروم است ومستفاد ازاخبار محرومیت مطلق اوست از زمین اعم از عین وقیمت.

(کلیات حقوق ۴۲۸،۴۲۹)

اِرْثِ زَوج وَ زَوْجه (ازاصطلاحات فقهی است.)

درکلیات حقوقی آمده است:

زوجه مادامیکه درحبالهٔ زوج بوده وخالی ازموانع ارث باشد، ارث میبرد اگرچه زن غیر مدخول بها باشد زیرااسم زوجه براو صادق ومشمول ادله ایست‌که استحقاق زوجه مستفاد ازآن ادله است.

وهمچنین زوج از زوجه ارث میبرد اگرچه زن مدخول بها باشد.

هرگاه شخص درحال مرض زنی‌را بحبالهٔ خود درآورده وقبل از دخول و بهبودی از مرض فوت شود دراینصورت از زن ارث نمیبرد. اما درغیر اینصورت اشکالی در توارث بین مرد وزن غیر مدخول بها نیست.

اگر زن مطلقه بطلاق رجعی باشد ویکی از مرد و زن درعده طلاق فوت‌شود دیگری ازاو ارث خواهد برد زیرا مطلقه رجعی درحکم زوجه است.

مطلقه بطلاق‌بائن مثل مطلقهٔ‌بطلاق سوم ومثل زن غیرمدخول بها ومثل زن یائسه یعنی زنیکه رسیده باشد بسنی که درآن سن حائض نمیشود، ازشوهری که داشته است ارث نمیبرد.

وهمچنین است زنیکه مطلقه بطلاق، خلع یا مباراة شده باشد زیرا با وقوع یك‌چنین طلاقی‌دیگر برآنمرد و زن، زوج وزوجه صادق نیست.

اگر مردی زنش‌را درحال مرض طلاق داده باشد ولو بطلاق بائن، زن از آن مرد تا یکسال ارث خواهد برد بشرط اینکه شوهر نکرده باشد.

اگر درمورد طلاق خلع یا مباراة زن رجوع به بذل کرده وبرای مرد رجوع ممکن باشد باینکه خواهر آن‌زن‌را نگرفته و مانع دیگری‌هم برای رجوع نداشته‌باشد آیا حکم توارث جاری است یانه؟ مسئله خالی ازاشکال نیست. ومنشأ اشکال این است‌که از یکطرف بینونتی که قبلا حاصل شده مادامی که‌خلاف آن محقق نگردیده مستصحب است. واز طرف دیگر بواسطهٔ رجوع زن ببذل طلاق بائن منقلب برجعی شده، پس احکام رجعی که ازآنجمله توارث است برآن مترتب میشود. وهمین اشکال درمورد طلاق رجعی که بالعرض ازجهت اسقاط حق رجوع یا ازجهت دیگری بائن شده باشد نیز جاری است.

سهم زوجه درصورتیکه فرزندی برای متوفی ازاین زن ویا ازغیر اونباشد ربع است. واگر زوجه زیادتر ازیکی باشد همه آنها نظر باصل تساوی‌بالسویه شریك درارث خواهند بود.

هرگاه برای متوفی فرزندی ازاین زن ویا ازغیر اوباشد مستحق ثمن خواهد

بود. واگر زوجه ازیکی زیادتر باشد ثمن مساویاً مشترک بین همه آنها خواهدبود.

بهرحال زوجه مستحق‌زائد بر ربع یا ثمن نبوده ودر اینحکم فرقی نیست بین اینکه یکی باشد یا زیادتر. حتی اگر هشت‌نفر یا زیادتر باشند مثل‌اینکه مردی چهار زن داشته وآنهارا درحال مرض طلاق داده وپس‌از گذشتن عدهٔ آنها چهار زن دیگر گرفته وبعد ازدخول طلاقشان داده وپس‌از آنکه ازعده خارج شده‌اند با چهار زن‌دیگر ازدواج کرده وهمان‌معاملهٔ که‌با زنهای اول نموده بوده بااینهاهم بعمل آورده است وقبل ازگذشتن یکسال درحالتی که‌مرضش باقی بوده فوت شده است دراین صورت همهٔ زنها در ربع یا ثمن سهیم بوده وآنرا بطور تساوی بین خود تقسیم خواهند نمود.

(کلیات حقوق ص ۴۲۵،۴۲۶)

آرِثْماطِیْقِی ـ (اصطلاح‌منطقی) لفظ یونانی است وبمعنی مبحث معرفت‌است.

«فالریاضیات اربعة انواع اولها الارثماطیقی وهو معرفة العدد وکمیة اجناسه وخواصه وانواعه وخواص تلك الانواع».

(اخوان ج۱ ص ۴۹)

اَرْحامِ اُمَّهات ـ مراد عناصر اربعه است (از تفسیر حدائق ص ۶۳۹).

اِرْداف ـ (این‌اصطلاح اهل بیان است) وآن باشد که گوینده معنای خاصی را خواهد ولکن آنرا بالفظی که برای‌آن وضع شده‌است بیان نکند وبعبارت دیگر ازلفظی در ادای مقصود عدول نماید بلفظ دیگری که‌درحاصل مطلب مرادف او باشد مانند «ومالنت بمسمع من‌فی القبور» که‌بجای اموات «من‌فی‌القبور» آمده است. و مانند «و هلك من قضی‌الله هلاکه ونجی‌من‌قضی‌الله‌نجاته» که‌تنبیه‌است که‌هلاك هالك ونجاة ناجی بامر آمرمطاع است واز لفظ موضوع خود عدول کرده ومرادف آنرا آورده‌است وعلاوه برارداف صنعت ایجاز درمثال اخیر نمایان است.

(از ابدع‌البدایع ص ۲۶ـ کشاف ج ۱ـ ۶۴۶)

اُرْدیِ‌بِهِشْت ـ (اصطلاح فلسفی) اردی‌بهشت در پارسی کنونی نام ماه دوم سال شمسی است ودر قدیم نیز نام برجی ازبرجهای پارسی بوده است.

شیخ اشراق گوید: اسامی ارباب انواع‌را حکماء فرس ازاسامی برجها گرفته‌اند ونام هربرجی‌را برای رب‌النوع خاص انتخاب کرده‌اند وکلمهٔ اردی‌بهشت که‌نام یکی‌از بروج است‌برای رب‌النوع آتش برگزیده‌اند «وحکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا ای‌علی ان‌لکل نوع من الافلاك والکواکب والبسائط العنصریة و مرکباتها رباً فی‌عالم النور وهو عقل‌مجرد مدبرلذلك‌النوع.. حتی‌ان‌الماء کان‌عندهم له صاحب صنم من‌الملکوت وسموه خرداد و ما للاشجار سموه اردیبهشت و هوالعقل المدبر لنوع النار والحافظ لهاوالمنور ایاها». (ش ص ۳۷۲ـ۳۷۳)

اُرْدیِ‌بِهِشْتگان ـ (از اصطلاحات گاه‌شماری است) و روز سوم اردی‌بهشت بود که‌با نام ماه موافق افتاده است ویکی

از اعیاد فارسیان است وگویند معنی این کلمه صدق وخیر بود ونیز اردی‌بهشت ملك موکل‌نارو نور بود.
(از آثار الباقیه ص ۲۱۹)

اِرْسال ـ (اصطلاح حدیث) عدم اسنادرا گویند مثل‌آنکه راوی گوید قال رسول‌الله (دستور ج۱ ص۷۵). رجوع به مرسل شود.

اِرسالُ‌الْمَثَلـ این اصطلاح اهل‌بیان است وآن باشد که گوینده درسخن خود مثل مشهوری درج کند ویا عبارتی از حکمت وجزآن آورد که‌تمثیل باو نماید مثال آن درفارسی وعربی بسیار است.

اَرْشـ این‌اصطلاح فقهی است ودر لغت دیه‌ورشوه باشد وجمع آن اروش است ودراصطلاح فقها، بدل مادون‌نفس «قتل‌نفس» است یعنی بدل جرح ونقص وجزآن وگاه بربدل نفس یعنی دیه قتل اطلاق‌میشود ودیه جراحات‌باشد وبالجمله مالی است که‌بدل باشد ازنقص مضمون درمال یا بدن وبرای آن اندازهٔ معین‌نشده است ودر هرحال. اطلاقات آن‌یکی قیمت جنایت انسان است بر برده دیگری ودیگر ثمن متاع تلف‌شده است که‌بدست غیر مالك تلف شود مانند آنکه شخصی مال کسی‌را غصب کرده باشد و دردست غاصب تلف شود وسه دیگر تفاوت صحیح و معیوب است مثلا کسی مالی معیوب را بفروشد ویا قبل‌ازتسلیم به‌مشتری‌معیوب شود که‌باید تفاوت آنرا مابین صحیح و فاسد بدهد وآن ارش است.
(ازشرح لمعه ج۱ ص۲۸۹ ـدستور ج۱ ص۷۵ـ کشاف ج۱ ص۸۷)

اِرْصادـ این اصطلاح اهل‌بیان‌است واز محسنات معنویه است وآن درلغت «نصب‌الرقیب فی‌الطریق» باشد وتسهیم نیز خوانند وآن باشد که قبل از کلمهٔ‌آخر از نظم یا نثری چیزی آرند که دلالت‌بر آن‌کند ویا قبل از عجز فقره وعبارتی روی‌را تکرار کنند مانند «وما کان‌الله لیظلمهم ولکن کانوا انفسهم‌یظلمون» که شخصی که بداند روی در فقرات گذشته نون است میداندکه بعداز لیظلمهم باید یظلمون باشد ودراین بیت عمربن معدی کرب «اذالم‌تستطع امرافدعه. وجاوزه‌الی ماتستطیع» است که‌هرکه روی این‌بیت رابداند بمحض آنکه وجاوزه خوانده‌شد میداند که‌آخر آن تستطیع است امثله آن درفارسی وعربی بسیار است.
(از مطول۳۵۳ـ دستورج۱ ص۶۵ـکشاف ج۱ ص ۸ـ۶)

اَرْضـ ارض یعنی زمین ومراد از ارض عنصر خاك است وآن جسمی‌ایست بسیط که‌طبیعت آن بارد وخشك است ومتحرك بطرف مکان ذاتی خود است که زیر کرهٔ آب باشد.
(دستور ج۱ ص ۷۵)

مرکز زمین مرکز عالم است که بین مشرق ومغرب وشمال وجنوب و فوق وتحت است.

هیویان قدیم بعضی زمین‌را متحرك بحرکت دورانی میدانستند وبعضی دیگر آنرا ثابت میپنداشتند.
(دستور ج۱ ص ۷۶)

حکما برای زمین سه‌طبقه قائل بودند از این‌قرار:

۱ـ طبقهٔ ترابیه محضه.

۲ـ طبقهٔ مخلوط باآب.

۳ـ طبقهٔ که‌از زیر آب بیرون‌آمده و بیابانها و دشت و دمن را تشکیل داده است.

«اعلم‌ان‌الارض جسم‌کری بجمیع‌ما علیه‌من‌الجبال والبحار والعمران والخراب و هی واقعة فی مرکزالعالم و لیست مستدیرة».

(اخوان ج۲ ص ۲۱۰)

اَرْضُ‌الْبَدَنـ (اصطلاح عرفانی) کنایت از کالبد انسانی است. (تلویحات ص ۱۰۸).

اَرْکانِ اَرْبَعَهـ (اصطلاح فلسفی) عناصر اربعه را باعتبار آنکه ارکان ترکیبی و وجودی موجودات طبیعیه‌اند ارکان اربعه مینامند.

«اعلم انه‌لماکان تحت فلك‌القمر اربعة ارکان وهی‌امهات التی بها قوام الاشیاء المولودات التی هی‌الحیوان و النبات والمعادن».

(اخوان ج۳ ص۱۲ واز رسائل ملاصدرا ص۲٤۸)

«والارکان‌اربعة المزدوجات‌للطبایع المتناسبات القوی هی‌النار والهواءوالماء والارض» (اخوان ج ۲ ص۳۲۱)

اَرْکانِ اَرْبَعِهٔ تَمَدُّن ـ (اصطلاح اجتماعات وترکیبات مدینهٔ فاضله وبیان

اجتماعات وترکیبات مدینهٔ فاضله وبیان

اقسام مدن گوید هرتمدن درستی‌را چهار رکن بوجود آورد که عبارت از ۱ـ اهل‌علم رفضلاء ۲ـ اهل شمشیر و لشگریان ۳ـ اهل معامله وتجارت ٤ـ اهل زراعت و فلاحت میباشند.

(اخلاق جلالی ص ۲۷۷)

خواجه طوسی گوید: ارکان مدینهٔ فاضله پنج صنف‌اند اول جماعتی باشند که بتدبیر مدنیه موسوم باشند وایشان اهل فضائل وحکمای کامل باشند که‌بقوت تعقل وآراء صائبه درامور از ابناء نوع خود ممتاز باشند و این‌دسته‌را فاضل خوانند.

۲ـ جماعتی باشند که‌عوام وفروتر آنرا بمراتب کمال اضافی میرسانند و عموم اهل مدینه را بآنچه معتقد طایفهٔ اول بود دعوت میکنند تا هرکه مستعد بود بمواعظ ونصائح ایشان ازدرجهٔ خود ترقی میکنند.. وایشانراذوالالسنه‌گویند.

۳ـ جماعتی که‌قوانین عدالت در میان مدینه نگاه میدارند و در اخذ و اعطا تقدیر واجب رعایت میکنند وبر تساوی وتکافی تحریص‌میدهند وایشان‌را مقدران خوانند.

٤ـ جماعتی باشند که بحفظ حریم حمایت بیضهٔ اهل مدینه مرسوم باشند و ارباب مدن غیر فاضله را از ایشان منع میکنند ودر مقاتله ومحافظت شرایط شجاعت وحمیت مرعی میدارند وایشان را مجاهدان خوانند.

۵ـ جماعتی که ارزاق و اقوات این اصناف را ترتیب میسازند جه از وجوه معاملات وصناعات و... وایشان را مالیان

خوانند.
(اخلاق ناصری ص ۲۰۵ وازاخلاق جلالی ص ۲۶۵).

اَرْکانِ اَرْبَعَهٔ فِقْه ـ (این اصطلاح اصولی است) و مراد ادلهٔ اربعه و مأخذ فقه است که کتاب، سنت، اجماع و عقل باشد و در مذهب اهل تسنن و قیاس باشد. (التلویح ص ۴۹).

اَرْکانِ سُلُوکْ ـ (اصطلاح عرفانی) ارکان سلوک عبارتند از هدایت‌کنندگان سالکان طریق و نیز صاحبان ارادت ومحبت که مریدانرا لازم است در مقابل آنان ترک رأی واندیشه ونیز ارکان سلوک، هدایت، ارادت، محبت، اطاعت، انقیاد محض‌است.

و ارواح‌الانبیاء فی حال‌الکشف و المشاهدة و ارواح الصدیقین فی‌القربة والاطلاع (طبقات ص ۳۱۸).

ابوبکر سعدان گوید «خلقت‌الارواح من‌النور واسکنت ظلم‌الهیاکل فاذا قوی‌ـ الروح جانس العقل و تواترت الانوار و ازالت عن‌الهیاکل ظلمتها فصارت الهیاکل روحانیة بانوارالروح والعقل فانقادت و لزمت طریقتها ورجعت‌الارواح الی‌معدنها من‌الغیب تطالع مجاری‌الاقدار فهذه تطالع المجاری من‌الاقدار و هذه ترضی بموارد القضاء والقدر و هذا من‌لطائف‌الاحوال» (طبقات ص ۴۲۲).

شبلی‌گوید «الارواح تلطفت فتعلقت عند لذعات الحقیقة فلم تر غیرالحق‌معبوداً یستحق‌العبادة فایقنت ان‌المحدث لایدرک القدیم بصفات معلولة فاذا صفاه‌الحق اوصله الیه» (طبقات ص ۳۳۹).

اَرْکانِ عُقُود ـ ارکان عقود عبارتند از ایجاب و قبول، عاقد و معقود علیه (بایع و مشتری، ثمن و مثمن) و شرائط عمومی آن رضایت طرفین، اختیار، بلوغ و عقل و جزآن میباشد (از الفقه علی مذاهب‌الاربعه قسم معاملات ص ۱۵۵).

اَرْکانِ نَماز ـ ارکان نماز نیت، قیام متصل برکوع، تکبیرة‌الاحرام، رکوع و دوسجده است. (از شرح لمعه ج۱ص۷۲).

ارنب ـ (این اصطلاح نجومی است) و نام یکی از صور جنوبی کواکب است واقع در تحت رجل جبار که عربان آنرا عرش‌الجوزاء و کرسی‌الجوزاء نامند واز ستارگان آن نیز نیرالارنب بود.

این صورت شامل ۱۲ ستاره است واقع در نیمکرهٔ جنوبی و در اطراف آن کواکبی نبود که خارج صورت بود.
(از صورالکواکب ص ۲۸۱).

اَرْواح بُخارِیّ ـ مراد از ارواح بخاری ارواح حیوانی است که ناشی از قلب صنوبری الشکل است و ساری در تمام اعضاء واجزاء حیوان است رجوع شود بروح بخاری.

(اسفار ج۳ ص۷۴)

اَرْواحِ سِتّه ـ (از اصطلاحات علوم غریبه است) منظور زیبق، زرنیخ، کبریت، نوشادر، کافور و روغن است گویند این اشیاء از آتش فرار نمایند و بر سه دسته‌اند بعضی ممازج وغیرمحترقند و از آتش گریزانند، بعضی نه محترق‌اند ونه‌ممازج و از آتش گریزانند و بعضی

محترق وممازج‌اند وازآتش گریزانند. اول مانند زیبق دوم مانند نوشادر و کافور، سوم کبریت و زرنیخ و دهن. (از رسائل جابر ص ٦١)

اَرْواحِ قُدْسِیّ ـ ارواح مقدس ـ (اصطلاحات فلسفی) مراد از ارواح‌مقدس یا ارواح قدسی ارواح مهذب انسانی‌است و گاه مراد ارواح مجردهٔ ملکوتیه‌اند که ارواح عالیه هم مینامند.

(مصباح‌الانس ص ۲۳۰ اخلاق ناصری ٤۲٥).

اُرُون ـ بضم همزه و راء (از اصطلاحات نجومی است) ونام دیگر ستاره جدی بود. (از رسائل اخوان رساله ۱۱ از ناموسیات ص ۳۳٦).

اِرْهاص ـ (اصطلاح کلامی) ارهاص در لغت دیوار بنیاد نهادن و در اصطلاح عبارت از امر خارق عادت است که از طرف نبی اظهار شود قبل از بعثت و از آن جهت ارهاص نامند که بدان‌تأسیس قاعدهٔ نبوت شود که دلالت کند که درآینده وی مبعوث شود.

و بالاخره ارهاص نوعی از خوارق عادت بود که از انبیاء قبل از بعثت‌آنها صادر شود.

(دستور ج۱ ص٦٥)

ازار ـ از اصطلاحات نجومی است. و ازار یا مراق‌الازار ستارهٔ بود واقع در صورت عوا.

اَزارِقَه ـ از اصطلاحات کلامی‌است پیروان نافع‌بن‌الازرق را گویند که در بصره خروج کرد و در زمان عبدالله بن زبیر مغلوب شد ازارقه بدعتها بوجود آوردند علی(ع) را کافر میدانند، قتل اطفال را مباح میدانند درصورتیکه مخالف با آنان باشند همین طور زنان را، گویند اطفال هم معاقب‌اند واطفال مشرکان مشرک‌اند.

(از ملل ونحل شهرستانی ص ٥٥، ٥٦ و مختصرالفرق بین‌الفرق ص ۷۲).

اِزْدِحام حُقُوق ـ (این اصطلاح فقهی است) و در صورتی ازدحام حقوق گویند که مثلا دو حق‌الناس، یا حق‌الناس با حق‌الله یا حق‌الله با حق‌الله تزاحم کنند و یا تداخل کنند (از قواعد ص ۱۸۲).

اِزْدِواج ـ اصطلاح اهل بدیع است و آن باشد که در وسط نظم یا نثر کلماتی آورند که در روی مطابق باشند و سجع یا قافیه بدون آن تمام باشد مانند «جئتك من سبأ بنبأ یقین» و مانند «بالباعث الوارث‌الاموات قد ضمنت ایاهم‌الارض فی دهرالدها ریر».

اِزْدِواجات ـ (اصطلاح فلسفی) ترکیب خاص عناصر را با یکدیگر که محصل مزاج و سبب تکوین موالید است ازدواجات نامیده‌اند و در زیر عنوان کلمهٔ آباء بیان شد که اجرام علوی را بمنزلهٔ آباء وعناصر را بمنزلهٔ امهات دانسته‌اند ومیگویند از ازدواج آباء علوی با عناصر اربعهٔ سفلی موالید ثلث تکوین یافته است وبنابراین اصطلاح ازدواجات بعضی موارد بمعنی

تاثیر و تاثر و فعل و انفعال اجسام علوی با عناصر اربعه که محصل موالید است آمده است و لکن اطلاق آن اغلب بمعنی همان ترکیبات و امتزاج عناصر است. (شفا ج۱ ص ۲۱۴)

آزَل ـ (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ ازل در لغت یعنی بدون اول ازلی یعنی آنچه اولی ندارد و یا آنچه وجودش دائم و مستمر است در طرف گذشته ودرزمانهای مقدر غیرمتناهی. (دستور ج۱ص۷۹)

میرداماد گوید: وجود ازلی مخصوص اشیائی است که در امتداد زمان مسبوق بزمان و حرکتی نباشد و در مقابل آن ابدیت زمانی است یعنی چیزیکه وجود آن زمانی متأخر نداشته باشد و ازلیت سرمدیه وجود مبدأالمبادی است.

(قبسات ص ۱۱۶)

ناصرخسرو گوید: «و ازل اثبات وحدت خدایست و ازلی آنست که وجود اورا علت نیست بلکه موجود است بی‌علتی و برضد این صفت محدث است و محدث آنست که مرو‌جود اورا علت است».

و باز گوید: «ازل اثبات وحدت خدایست که عقل را همی بدان بازیابد خواندن و ازلیت آن معنی که ازلی را ثبوت از او است و آن ابداعست و آنکه میان ازل و ازلیت و ازلی فرق نداندکردن این معنی را اندرنیابد».

(زادالمسافرین ص ۱۹۵ و از ۱٤٤ و از جامع‌الحکمتین ص ۱۸۸).

باباافضل گوید: و بی‌آغازیش را ازل خوانند.

(مصنفات ج۱ رساله ۳ ص ۸۰ و رجوع شود به تفسیر مابعدالطبیعه ابن‌رشد ص ۲۳۹).

در لمع است که ازل بمعنی قدم است و ازلیت مخصوص خداوند است و ازل نامی از نامهای خداست و ازلیت صفتی از صفات اوست و آنچه را اول نیست ازلی گویند چنانکه ابدی چیزی استکه اورا آخر نباشد.

(لمع ص ٣٦٤)

و دراصطلاحات صوفیه استکه ازل امتداد فیض را گویند از مطلق معنی و ظهور ذات احدیت است در مجالی اسماء بر وجهی که مسبوق بمادت و مدت‌نباشد. (اصطلاحات صوفیه خطی ثبت۳۲٦)

امور ازلی عقول و نفوس راگویند. (تهافت‌التهافت ص ۳٦و ۱۹۸)

و بالاخره ازل بمعنی قدم است و ازلیت مخصوص خداوند است، و ازل‌نامی از نامهای خداست و ازلیت صفتی ازصفات اوست و آنچه را اول نیست ازل گویند چنانکه، ابدی چیزی استکه او را آخر نباشد.

در اصطلاحات صوفیه است که ازل امتداد فیض را گوید از مطلق معنی و ظهور ذات احدیت در مجالی اسماء بر وجهی که مسبوق بر ماده و مدت نباشد. (لمع ص ٣٦٤).

و ازل آزال عبارت از امتداد ظهور معنی است با صور اسماء و صفات ـ اعتبار سقوط اضافات.

اَزْمِنَهٔ اَرْبَعَة ـ (اصطلاح هیوی ر

عرفانی) مراد فصول چهارگانه است و نیز منظور زمانهائی است که نطفه در رحم حالات و صورتهای مختلف بخود گیرد اول زمانی که نطفه وارد رحم شود، دوم زمانی که صورت انسانی یابد سوم‌زمانی که حیات در کالبد آن پدید آید، چهارم زمانی که در وضع و سرنوشت آیندهٔ فرزند اثر خواهد داشت‌که آخر مرحله است.

(از انسان کامل عزیزالدین نسفی ص ۲۹).

و از (اخوان‌الصفا ص ۲۰۵)

إِسارَتٌ ـ (اصطلاح عرفانی) اسارت یعنی گرفتاری و در بند بودن و مراد در اینجا گرفتاری و اسارت و در بند ظواهر است که مانع وصول بحقایق است:

باباطاهر گوید: کسی که اسیر و گرفتار علم خود گردد بر همان دانائی‌خود که فرض کرده است بماند و از آن خلاص نشود و بمرتبت اعلا نرسد و موقعی که از قید اسارت علم بیرون آید و محو موهوم شود و انانیت خودرا رها کند و از قید اسارت علم رها شود بحق برسد.

و گویند گرفتار علم طالب ثواب آخرت است وگرفتار حقیقت از حظوظ نفسانی اعراض کند، و گرفتار حق از تمام حظوظ روگرداند (شرح کلمات بابا ص ۱۵۳ـ۱۵۴ـ۱۵۵).

آساطِینُ الْحِکْمَة ـ (اصطلاح فلسفی است) و اطلاق به بزرگان حکمت در یونان باستان شود و اغلب اطلاق بر هفت حکیم شودکه کراراً از آنان در کتب فلسفیه نام برده شده است، صدرالدین شیرازی و شهاب‌الدین ازاین هفت‌تن بعنوان پیامبران نام برده‌اند و آنان عبارتند از: سولون، بیوس، فاریاندروس، تالس، کیلون، فیطیقوس و قیلیبوس ؟

ابوریحان گوید: اینان از حکماء اقدم‌اند و قبل از ظهور ستارهٔ حکمت در سرزمین یونان ظهور کرده‌اند.

(رجوع شود به تحقیق ماللهند ص ۲۴، ۲۵).

أَسامِیّ ـ (اصطلاح عرفانی) مراد اسماء الهی است، رودباری گوید «اظهر الحق‌الاسامی وابداها للحق لیسکن بها شوق‌المحبین الیه وتأنس‌بها قلوب‌العارفین له» که عبارت از اعیان و حقایق موجودات عالم است چنانکه فرموده «وعلم آدم‌الاسماء کلها» (ملبقات ۳۶۰).

أَسْباب ـ (اصطلاح فلسفی،اصولی، وعرفانی) اسباب جمع سبب است وسبب چیزی است که وجود مسبب بدو و از اوست.

اسباب چهارند مایه، صورت، فاعل و غایت رجوع شود بعلل اربعه.

(مصنفات باباافضل ج۱ رساله ۲ ص ۲۲).

بهرحال در فلسفه مرادف با علت است و در اصول فقه نیز گاه مرادف با علت آید و گاه مرادف با شرط آید و گاه اطلاق شود بر مستندات حکم که خطابات (اوامر ونواهی) و ادلهٔ حکم باشد وگویند اسباب حجر یعنی عللی که موجب منع از تصرف شخص در اموال و امور مربوط به

خود شود و گویند حدث موجب طهارات است یا سبب انست بدیهی است که دراین گونه موارد مراد اسباب فلسفی‌که مرادف با علل باشد نیست وگویند تداخل اسباب شد مثل کفر و قتل نفس که هردو سبب قتل است یا زناء محصنه وقتل نفس همین طور مس میت و جنایت که موجب غسل‌اند و دراین گونه موارد تحقق یك سبب موجب سقوط اسباب دیگر شود (از موافقات ج ۱ ص ۲۳۸ ـ قواعد شهید ص ۲۹۲ و ۱۰) رجوع به سبب شود.

و نزد صوفیان وسائل و وسائط را گویند که رؤیت اسباب و وسائط از نظر اهل‌الله از موانع سلوك است.

ممشاد گوید «الاسباب علائق وفی‌ـ التعریج موانع والاستناد الی‌مسبوق‌القضاء فراغة واحسن‌الناس حالامن اسقط عن‌نفسه رؤیةالخلق ورعی سره فی‌الخلوات واعتمد علی‌الله تعالی فی‌جمیع اموره» (طبقات‌ص ۳۱۸).

و گفته‌اند «رؤیةالاسباب علی‌الدوام قاطعة عن مشاهدةالمسبب والاعراض عن الاسباب جملة یؤدی بصاحبه الی رکوب البواطل» (طبقات ص ۲۹٤).

ابومحمد مرتعش گوید «السکون‌الی الاسباب یقطع‌القلوب عن‌الاعتماد علی المسبب» (طبقات ص ۳۵۳).

أَسْبابِ اِرْث ـ اسباب ارث سه است نسبت، نکاح و ولاء ـ (از قواعد شهید ص ۳۱۳).

أَسْبابِ تَحْرِیم مُؤَبَّد ـ از اصطلاحات فقهی است. درکلیات حقوقی آمده است.

۱ـ زنی را که شوهرش نه‌بارطلاق داده و در خلال طلقات با دو مرد دیگر ازدواج کرده باشد باینطور که هر سه طلاقی متخلل بمحللی شده باشد پس از وقوع طلاق نهم انزن بر شوهرش حرام مؤبد خواهد شد.

۲ـ وقوع ملاعنه بین زوج و زوجه موجب تحریم مؤبد است.

۳ـ مادر ملوط هرچه قدر بالا رود و دخترش هرچه پائین آید و خواهرش بر لاطی بدون فرقی بین بزرگ وکوچك مؤبداً حرام‌است. درصورتیکه عمل‌نامشروع قبلا واقع شده باشد.

اما اگر بعد از وقوع عقد اتفاق افتد لاحق تاثیر درسابق ننموده و موجب تحریم نخواهد شد.

٤ـ افضاء دختر معقوده‌قبل ازرسیدن بسن نه سالگی موجب تحریم ابدی بوده و تا دختر زنده است افضاء کننده باید نفقه اورا بدهد.

۵ـ عقد در عده با مقاربت‌مطلقا بدون فرقی بین علم و جهل وعده رجعی و غیر رجعی موجب حرمت ابدی است.

اما درصورتیکه همان عقد محض بوده و مقاربتی نشده باشد اگر با علم باینکه در عده دیگری است اورا عقدکرده بر او مؤبداً حرام خواهد بود.

و در صورت جهل بر او حرام نیست و میتواند بعد از خروج از عده با او ازدواج کند.

٦ـ عقد زن ذات بعل یعنی زن شوهردار و زنای با او و زنای در عده همهٔ اینها موجب حرمت ابدی است.

۷ــ حرام است بر محرم که درحال احرام زنی را عقد کند خواه آنزن محل باشد یا محرم.

و همچنین حرام است برزن درحال احرام‌که خودرا بعقد محل‌یامحرم‌درآورد.

وقوع عقد درحال احرام موجب حرمت ابدی است درصورتیکه با علم بحرمت عقد واقع شده باشد اما درصورت جهل میشود عقد را بعد از احرام تجدید نمود.

(کلیات حقوق ص ۲۸۶)

اَسْبابِ تَسَلُّطِ بَرمُلْکِ‌غیر ــ (اصطلاح فقهی) اسباب تسلط بر ملك غیر عبارتند از ۱ تسلط قهری مانند شفعه و مقاصه از مماطل و ولایت قهری ۲ تسلط بر تصرف از جهت مصلحت متصرف مانند ــ عاریه ۳ تسلط بر تصرف از جهت مصلحت مالك مانند ودیعهٔ ماذونه که در موقع مصلحت و بیم تلف تصرف میکند برای حفظ آن و وکالت تبرعی ٤ تسلط برای مصلحت طرفین مانند شرکت و قراض و وکالت و غیره ٥ تسلط از باب وضع ید مانند ودیعهٔ غیرماذونه که نوع تسلط در آن مجرد وضع ید است (از قواعد شهید ص ٥). رجوع بوکالت، ودیعه، شفعه، عاریه... شود.

اَسْبابِ حُرْمَتِ نِکاح ــ (از اصطلاحات فقهی است) در کلیات حقوقی آمده است:

مهمترین شروط صحت‌عقد نکاح‌این است که سببی از اسباب حرمت بین زن و مرد وجود نداشته باشد.

و اسباب تحریم‌زیاد است ومهمترین آنها سه‌چیزاست: نسب‌و مصاهره‌ورضاع.

خداوند عزوجل در قرآن مجید میفرماید: وهوالذی خلق من‌الماء بشراً فجعله نسباً و صهراً.

نسب علاقه‌ایست که بین دو نفر بسبب تولد یکی از آنها از دیگری یا تولدشان از شخص ثالثی حادث میشود.

محرمات نسبی عناوین هفتگانه‌ایست که در این آیه‌شریفه مذکور است: حرمت علیکم‌امهاتکم و بناتکم و اخواتکم و عماتکم و خالاتکم و بنات‌الاخ و بنات الاخت.

و جامع این عناوین آن است که گفته شود نزدیکان شخص باستثنای‌دختران عمو و عمه و دختران دائی و خاله بر او حرامند.

در تحقق نسب در باب تحریم‌مجرد ولادت کافی است ولو اینکه از زنا باشد.

پس اگر شخص دختری از زنا داشته باشد مانند دخترش از حلال بر او حرام است. همچنین است سایر عناوین.

و از آثار نسب سوای حرمت نکاح چیزی بر آن مترتب نیست.

(کلیات حقوق ص ۲۸۰)

و بواسطه مصاهرت نیز در بعضی از افراد علقه زناشوئی جایز نیست.

مصاهره علاقه‌ایست که بسبب عقد بین زوجین و جمعی دیگر حادث میشود.

محرمات بمصاهره بطور دائم سه صنفند:

۱ــ زن پدر هرچه‌قدر بالا رودخواه پدری باشد یا مادری بر پسر حرام است.

و هرچه‌قدر پائین آید خواه پسری باشد یا دختری.

۲ـ زن پسر بر پدرش حرام است چنانکه در قرآن‌مجیداست و حلائل‌ابنائکم من اصلابکم. ولی پسر خواندهٔ زنش بر کسی که او را بفرزندی قبول کرده‌حرام نیست. این عادتی‌بودکه اسلام آنراابطال نمود.

۳ـ مادر زن اگرچه بالا رود خواه پدری باشد یا مادری.

کسیکه با زنی عمل نامشروع‌کرده باشد نمیتواندبا مادر یا دختر او ازدواج کند. و پسر و پدرش هم نمیتوانند با آن ازدواج نمایند.

و در حکم تحریم فرقی بین زنا و شبهه نیست. و همچنین فرقی نیست بین اینکه عمل باختیار واقع شده باشد یا از روی اضطرار.

خلاصه آنکه اصل عمل خواه از پس باشد یا پیش موجب تحریم است و حالات مختلفهٔ عامل یا معمول تغییری در حکم نخواهد داد.

مقاربت وقتی موجب تحریم است‌که سابق بر عقد باشد. اما اگر پس ازوقوع عقد اتفاق‌افتاده باشداثری‌نخواهدداشت.

بنابراین اگرشخصی‌با زنی ازدواج کرده باشد سپس پدرش یا پسرش با آن زن نزدیکی نماید یا بین او و مادرزنش یا ربیبه و یا برادرزنش این عمل زشت اتفاق افتد نظر بقاعده الحرام لایحرم‌ـ الحلال زنش بر او حرام نخواهد شد.

(کلیات حقوق ص ۲۸۰، ۲۸۱)

اَسْبابِ خاصَّه ـ از اصطلاحات‌فقهی است. در کلیات حقوقی آمده است.

هرچیز که در وجود، محتاج بسبب مخصوصی است بدون‌وجود آن‌سبب‌حاصل نخواهد شد.

شارع مقدس محض حفظ نظام هیئت اجتماع بشری و اینکه بهمدیگر کمك نمایند روابط حقوقی بین آنها برقرار نموده و آن روابط را تابع وجود اسباب مخصوص و اوضاع معینی قرار داده است.

بنابراین ملکیت و زوجیت و امثال اینها در نظر شرع جز باسبابیکه برای آنها مقرر گردیده تحقق نخواهد یافت. همچنین زوال آنها نیز تابع وجود اسباب معینی خواهد بود مثلا اسباب نقل ملکیت بیع و اجاره و صلح و امثال اینهاست.

پس وقتی این عناوین بموجب اسباب مخصوصی که دارند انعقاد یافتند جز باسباب مخصوصی از قبیل خیار فسخ یا تقایل، عقده آنها حل نخواهد شد.

و همچنین‌شارع‌برای زوجیت‌اسباب محدودی قرار داده که عبارت از عقد ازدواج باشد و برای حل و فك آن‌اسبابی از قبیل فسخ و طلاق و لعان و موت و رده تعیین کرده. پس عقد نکاح بدون وجودیکی از اسباب‌مخصوصه منحل‌نخواهد شد.

بنابراین، اینکه گفته‌اند اعراض موجب زوال ملکیت وصحت‌تملك غیراست با قواعد تطبیق نمیشود. اعراض نه‌مزیل ملکیت است نه مثبت آن و منتهی لازمی که برای آن ممکن است فرض نمود این است که با دلالت قرائن و احوال مفید

اباحهٔ انتفاع غیر باشد اما زوال ملکیّت از آن بطوری که داخل در مباحات شود و هرکس آنرا بدست آورد مالك آن‌گردد، با قواعد وفق نمیدهد.

سلطنت هر شخصی نسبت بدارائی خود دلالت ندارد بر اینکه این سلطنت‌را از خود سلب نماید بلکه معقول نیست چیزی مقتضی عدم خود باشد.

پس مجرد اعراض‌کافی در انتزاع ملکیت از شخص نخواهد بود. و هرچند مقتضای قاعده سلطنت این است که‌شخص بتواند مالی را از ملکیت‌خود منتزع‌نماید ولی چون انتزاع ملکیت نتیجه عقود و معاملات است باید بطریق تبدیل و تحول صورت گیرد.

اما التزامات ضمنی مثل شرط‌نتیجه درضمن عقد و التزامات استقلالی مثل نذر غایب، آیا بآنها اثبات ملکیت یا رفع ملکیت میشود و یا آنکه این التزامات بدون شرط اسباب و نذر مبادی صحیح نیست؟

ظاهراً فقهاء اتفاق داشته باشند بر اینکه شروط و نذور از اسباب مثبت ملکیت و رافع‌میباشند و مستندشان‌ظاهراً عموم ادلهٔ شروط و نذور باشد و مسئله در مورد نذور اگر اجماعی نباشد جای تأمل است.

بهرحال شروط و نذور تأثیری‌در حصول زوجیت یا طلاق یا فسخ نداشته و باین‌طور شرط نتیجه حاصل‌نخواهد شد. بلکه صحت‌تعلق‌نذر یا شرط بایجاداسباب خاصه آنها است.

(کلیات ص ۵۲، ۵۳)

اَسْباب شِرْکَتْ ــ از اصطلاحات‌فقهی است. در کلیات حقوقی آمده است:

تحقق شرکت باین است که دونفر یا بیشتر حقوقشان در شیئی واحدی جمع شود.

شرکت یا قهری است یا اختیاری و شرکت قهری یا بجعل شارع است مثل شرکت در میراث یا باسباب دیگری است مثل مخلوط شدن دو مال بطوریکه از همدیگر امتیازی نداشته باشند.

و از این قبیل است وصیت به ثلث برای جماعتی یا وقف ملکی بر آنها.

شرکت اختیاری نیز دارای اسبابی است:

۱ــ ممزوج کردن دو مال است بهمدیگر بطوریکه بین آنها امتیازی نباشد.

۲ــ عقد ــ مثل این که دو نفرملکی را باتفاق همدیگر خریداری نموده یا اجاره کرده باشند.

(کلیات حقوقی ص ۱۹۹)

اَسْبابِ شَرْعِیّ ــ (اصطلاح اصولی و فقهی) آنچه شرع برای امری قرار داده باشد چنانکه وضوء برای طهارت.

اَسْبابِ عادِیّ ــ (اصطلاح اصولی و فلسفی) آنچه عادتاً سبب‌باشد مانندبریدن اوداج اربعه که سبب‌قتل است (ازقوانین ص ۴۲ ــ خزائن ص ۳۶) و رجوع به مقدمات شرعی، عرفی و عادی شود.

اَسْبابِ عالِیَة ــ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) علل اولیه را از آن جهت که غایت عقلیه و غایت الغایات کائنات‌اند اسباب قصوی و عالیه و قاصیه نامیده‌اند

و از آن‌جهت که مبادی وجود عالم آفرینش‌اند مبادی اولیه نامند. (شفا ج۲ ص ٥١٤).

اَسْبابِ عَقْلِيّ ـ آنچه عقلاسبب‌باشد مانند تعلم که سبب علم است.

اَسْبابِ عِلْم ـ این اصطلاح کلامی است. متکلمان اسباب دانش را سه امر میدانند یکی نقل که اخبار متواتر بود و آیات و دوم حواس سالم و سوم عقل. (رجوع شود به‌عقاید نسفیه ص٢٦)

اَسْبابِ فُرقَتِ نِکاحـ (اصطلاح‌اصول و قواعد فقه) اسباب جدائی زن و شوی و قطع علقهٔ نکاح‌عبارتند از خلع، طلاق، مبارات، فسخ، عیب، کفر، تجدد عتق، رضاع،مصاهره، استرقان‌زوج،تجددداسلام و لعان. (از قواعد شهید ص ۱۸۲).

اَسْبابِ فَسْخِ نِکاحـ (از اصطلاحات فقهی و قواعد فقه است) در کلیات آمده است:

در صورتیکه زوج مرتد گردد و ارتدادش ملی باشد زن باید ازاو جداشده و عده نگاه بدارد. پس‌اگرقبل از انقضاء عده مرد باسلام بازگشت نمود رابطهٔ زوجیت بین آنها برقرار خواهد بود.

در صورتیکه ارتدادش فطری باشد بمجرد ارتداد، افتراق قطعی بین آنها حاصل خواهد شد. و عده زن بر این تقدیر عده وفات است.

در صورتیکه ارتداد از طرف زن باشد حصول افتراق قطعی موقوف‌بانقضاء عده است و عده زن عده طلاق است.

پس اگر زن در اثناء عده توبه کرد و باسلام‌عودت‌نمودزوجیت باقی وبرقرار خواهد بود.

عیوبیکه مشترك است بین مرد و زن یعنی در هرکدام باشد دیگری حق فسخ نکاح را خواهد داشت بدین قرار است: ۱ـ جنون ولو ادواری باشد ۲ـ جذام ۳ـ برص.

۱ـ کوبیدگی انثیین که مقصود از آن خایه است‌بطوریکه بالمره‌از کارافتاده باشد و یکچنین حالتی را بعربی خصاء و وجاء گویند.

۲ـ عنن و آن ضعفی است‌مخصوص آلت رجولیت‌خواه اصلی باشد یا عرضی.

۳ـ جب و آن قطع آلت رجولیت است.

٤ـ افضاء و آن عبارت است از اینکه مسلك‌بول و حیض‌یکی شده‌باشد.

٥ـ قَرَن آن استخوانی است در رحم مانع از وِقاع و زنی را که دارای این عیب باشد قَرْناء گویند.

٦ـ رَتَق و آن التحام رحم است بطوری که مانع از وطی باشد و زنی که این عیب را دارا باشد رَتْقاء گویند.

۷ـ لنگی بطوریکه زمین‌گیر شده باشد.

عیوب مذکوره باستثنای جنون و عنن وقتی موجب حق فسخ خواهند بودکه مجهول بوده و موجود قبل از عقد باشند.

در مورد عنن، زن قبل از ارجاع امر بحاکم شرع حق فسخ ندارد.

و پس از ارجاع امر بحاکم، حاکم یکسال برای اینکه مرد مجال معالجه‌داشته

باشد مهلت میدهد که در تمام فصول چهارگانه باهم باشند و چنانچه پس از گذشتن سال، مرد بهمان حال باقی بود زن حق فسخ خواهد داشت.

اگر فسخ قبل از دخول باشد زن مستحق مهری نخواهد بود مگر در عنن که مستحق نصف‌است و اگربعد از دخول باشد استحقاق‌تمام‌مهر را خواهد داشت.

در عیوب مذکوره هرکدام بموقع خود خیار فسخ فوری است.

عیوب مذکوره که موجبات فسخ را فراهم میسازند اختصاص بعقد دائم نداشته بلکه در عقد منقطع نیز جاری خواهد بود. پس هر عیبی که در عقد دائم موجب فسخ باشد در منقطع نیز موجب فسخ است.

(کلیات حقوقی ص ۲۹۳،۲۹۵)

اَسْباب مُفِیْد مُلْك ـ (اصطلاح فقه و قواعد فقهی) اسباب مفید ملك یااسباب مفیدملك‌عین‌اند به‌عقد معاوضه مانند بیع، صلح، مزارعه، مساقات،مضاربه اسبابیکه مفید ملك عین‌اند به عقد غیر معاوضه مانند هبه، صدقه، وقف، وصیت یمین، اسبابیکه مفید ملك عین‌اند بدون عقد مانند حیازت، ارث، احیاء موات واغتنام. اسبابیکه مفید ملك منفعت است بعقد معاوضه مانند اجاره اسبابیکه مفید ملك منفعت است بعقد غیر معاوضه مانند وصیت به منفعت و عمری، اسبابیکه‌مفید ملك منفعت است بدون عقد مانند ارث منافع. (از قواعد شهید ص ۵)

اَسْبابِ مَنْع صَرْفـ (اصطلاح‌ادبی) اسباب منع صرف عبارتند از خصوصیاتی که موجب شوند اسم معرب غیرمنصرف شود یعنی از جر و تنوین معاف و ممنوع شود و بالجمله هرگاه در اسمی دو سبب از اسباب زیر یا یك سبب که قائم مقام دو سبب است باشد آن اسم غیرمنصرف میشود یعنی مجرورنشود و بجای جر فتحه داده شود و تنوین هم نپذیرد آن اسباب عبارتند از: ۱ـ عدل یعنی عدول کردن لفظی از وضع و صیغهٔ اصلی خود ۲ـ وصف مانند اسود و ارقم که در اصل وصف بوده‌اند و آن با علمیت جمع نشود ۳ـ وزن فعل مانند شمر ٤ـ معرفه یا علمیت ۵ـ الف و نون زائدتان ٦ـ جمع یعنی وزن جمع منتهی‌الجموع ۷ـ ترکیب ۸ـ تأنیث بتا ۹ـ عجمة رجوع به منبع صرف شود ـ و نیز رجوع به (الهدایه‌فی النحو ضمیمه جامع‌المقدمات ص ۱۸٤ ـ سیوطی ۱۸۳) شود.

اَسْبابِ وَلایَت ـ (این‌اصطلاح‌اصولی و فقهی است) و اسباب ولایت ابوت و جدودت است که ولایت آنها اجباری‌است و دیگر ملك یمین و وصایت و ولایت حاکم است.

اَسْبابِ قاصِیَه ـ اَسبابِقُصْوَی ـ علل اولیه را از آنجهت که غایت عقلیه و غایت‌الغایات کائنات‌اند اسباب قصوی و عالیه و قاصیه نامند و از آن جهت که مبادی وجود و آفرینش‌اند مبادی اولیه نامند.

(اسفار ج۲ ص ۱۰۳ ـ شفا ج ۲

ص ٤،٥،١٦٦،١٥٧،٢٨٢)

اِسْتِبْرا ـ (این اصطلاح فقهی است) و طلب برء و پاکی کردن است و آن را اطلاقاتی است ۱ـ در مورد برائت آلت (بول) است پس از ادرار و آن به فشار دادن سر قضیب است پس از ادرار بدین طریق که باید صبر کرد تا ادرار تمام شود و ابتدا از زیر آن از نزدیک مخرج غایط بادست میکشد بطرف قضیب این عمل را سه مرتبه تکرار میکند و بعد انگشت سبابه را از روی ذکر و انگشت ابهام را زیر ذکر گذارده و با قوت فشار میدهد تا سر حشفه و این عمل را نیز سه مرتبه تکرار میکند و بعد سر حشفه را نیز سه مرتبه فشار میدهد (از شرح لمعه ج۱ ص ۲۲ـ عروه ص ۵۹). مورد اطلاق دیگر آن مدتی است که باید کنیز صبر کند و ولی با او همبستری نکند تا بتواند او را شوی دهد یا بفروشد و آن ٤٥ روز است و بالجمله هرگاه صاحب کنیزی بخواهد او را بفروشد یا بدیگری شوی دهد باید مدت چهل و پنج روز با او مقاربت نکند و آنرا استبرا گویند.

و مورد دیگر اطلاق آن مدتی است که حیوان جلال را باید از حیث غذا و علوفه مراقبت کنند یعنی هرگاه حیوانی جلال شود باینکه کثافت و عذره خورد او را نتوانند ذبح کنند مگر پس از مدتی که او را از خوردن عذرات بازدارند و همین طور است طیور مانند مرغهای خانگی و جز آن (از شرح لمعه ج۱ ص ۲۵۸ ـ دستور ج۱ ص ۸٦ـ شرح لمعه ج۲ ص

۲۲۳ـ الفقه علی مذاهب الاربعه قسم طهارات ص ۳۷)

اِسْتِبْهام تارِیْخ ـ (اصطلاح ادبی) استبهام تاریخ یعنی مبهم و نامعلوم بودن تاریخ است و آن در اصطلاح فقها عدم علم بترتیب مرگ وارث یا مورث است و آن یکی از موانع ارث است. (از دستور ج ۱ ص ۹٦).

اِسْتِتار ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از استتار احتجاب نور حقیقت بظهور صفات بشری و تراکم ظلمات آن میباشد «الاستتار آن یکون البشریة حالة بینك و بین شهود الغیب» و از آن جهت است که گویند استغفار حضرت رسول عبارت از ستر بود، تا مستغرق عین شهود نگردد و بواسطه وجود بشریت، مردم از او منقطع نگردند: (مصباح الهدایه ص ۱۲۹ ـ ۱۳۳).

ذات او را صفات اوست حجاب
صفتش را ز صورتست نقاب
صورتش پردهٔ صفات آمد
صفتش سر عین ذات آمد
هستی دوست پیش دیده دوست
پردهٔ بارگاه اوئی او است
هیچ دل را بکنه او ره نیست
عقل و جان از کمالش آگه نیست

اِسْتِتْباع ـ این اصطلاح اهل بدیع است و یکی از محسنات معنویه است که مدح موجه هم نامند و آن مدح بچیزی باشد بر وجهی که بتبع مدح و ستایش بچیزی دیگر نیز باشد یادنباله آن مطلبی دیگر از همان جنس بیان شود. امثلهٔ آن در

عربی و فارسی بسیاراست. (ازمطول ص ۳۷۱ ـ دستور ج۱ ص ۱۰۹).

اِسْتِثْنا ـ (این اصطلاح دستوری و قواعد زبان عرب است) و اخراج چیزی از حکم ماقبل‌خود باشد یا تخصیص برخی باشد از جملهٔ که داخل آن باشد. مانند «فسجدالملائکةکلهم الاابْلِیْسَ» درسیوطی است که استثناء عبارت از اخراج‌بواسطهٔ الا یا امری است‌که بمعنی الا است (اخوات الا که غیر، سَواء، سِواء، عدا، حاشا و خلا است) و بطور خلاصه مستثنی بر دو قسم است ۱ـ مستثنی به الا ۲ـ مستثنی بغیرالا.

مستثنی به الاهم یا در کلام موجب است و تام یعنی مستثنی‌منه آن مذکور است در این صورت مستثنی منصوب خواهد بود مانند مثال بالا و یا در کلام منفی است وتام یعنی بعداز نفی و نهی و استفهام در این صورت‌اعراب آن‌اعراب مستثنی‌منه میباشد بنابر بدلیت بدل‌بعض از کل مانند «ولَمْ یَکُنْ لَهُمْ شهداء الاّ اَنْفُسُهُم» و مانند «وَمَنْ یَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّه اِلّاالضالون» و روا باشد که منصوب‌شود بنا بر استثنا و یا مستثنی منقطع میباشد یعنی مستثنی‌از جنس‌مستثنی‌منه نمیباشد در این صورت دو‌وجه جایز باشد نصب و رفع مانند «مالهم به من علم‌الااتباع الظن» به رفع اتباع یا نصب آن و مانند «و بلدة لیس لها انیس الاالیعافیرو الاـ العیس»

و یا مفرغ است یعنی مستثنی منه آن مذکور نمیباشد دراین‌صورت اعرابی که مقتضی ماقبل «الا» است بدان دهیم یعنی فرض کنیم که الا وجود ندارد وآن بعد از نفی و شبه آن واقع شود مانند «مافعلوه الا قلیل» و مانند «لایَتَّبِعُ اِلاـ الْهُدَی»

مستثنای مفرغ مقابل تام است و منقطع مقابل متصل است.

و اگر مستثنی به الا نباشد اگر به کلمهٔ غیر باشد مجرور خواهد شدباضافه و خود غیر معرب شود باعراب مستثنی بالا برحسب موارد مانند «ماجائنی القومُ غَیْرُ زیدٍ» به نصب غیر ومستثنی به سوا بفتح سین و سوی بضم سین نیز مانند کلمهٔ غیر باشند و در استثناء بلیس مستثنی منصوب شود بنا برآنکه خبر لیس باشد و اسم آن در تقدیر گرفته شود مانند «جاءالقومُ لیس زیداً» و استثناء به‌کلمات خلا، عدا یا منصوب شوند بنا بر آنکه فعل متعدی باشند و مستثنی مفعول آنها باشد چنانکه دراستثناء به حاشا و کان اگر منفی بلا باشد مانند «قاموالا یکون زیداً»

و دراستثناء به‌عدا و خلا روا باشد که مستثنی مجرور شود مانند «ماخلاالله لاآنجوسواك» بنا بر آنکه حرف جر باشد و اگر با ما استعمال شوند «ما عداء ما خلاء بطور حتم منصوب شوند زیرا دراین صورت فعل خواهند بود زیرا ما در آنها مصدریه است که مخصوص به فعل‌است. مانند «الا کل شیء ماخلاالله باطل» و اگر ما را زائده بدانیم جر داده میشود (از سیوطی ص ۱۱۰ـ۱۱۲ـ الاحکام‌فی اصول الاحکام ص ۱۰ـ ابدع‌البدایع ص

۳۵) در اصول فقه نیز بحث شود که آیا استثنا دلالت کند بر اختصاص حکم سلباً و ایجاباً بمستثنی منه و شامل مستثنی نشود وبدین جهت است که استثنا از نفی اثبات است مانند «لاصلواة الا بطهور» (از کفایه ج۲ ص ۳۲۷).

اِستِثْناء تام
اِستِثْناء متصل
اِستِثْناء منقطع
اِستِثْناء مفرغ
اِستِثْناء منفی
اِستِثْناء موجب
رجوع به استثناء شود

اِستِثْنائی ـ (اصطلاح منطق) رجوع به قیاس استثنائی شود.

اِسْتِجابَت ـ (اصطلاح عرفانی) استجابت بر لسان اهل اشارت بر دو وجه است یکی استجابت توحید دیگر استجابت تحقیق؛ توحید یکتاگفتن مؤمنانست، تحقیق یکتا بودن عارفان است، توحید صفت روندگان است، تحقیق حال ربودگان است، آن صفت خلیل است و این صفت حبیب است. خلیل رونده بود بر درگاه عزت، بر مقام خدمت ایستاده که فرمود «وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض».

روش سالکان در استجابت ظواهر است بر متابعت رسول و کیش ربودگان در استجابت سرائر است بر مشاهدهٔ علام الغیوب.

پیر طریقت گفت «استجیبوالله بسرائرکم و للرسول بظواهرکم اذا دعاکم لما یحییکم حیوة النفوس بمتابعة الرسول و حیوة القلوب بمشاهدة الغیوب».

الهی نه جز از شناخت تو شادیست. نه جز از یافت تو زندگانی، زندهٔ بی‌تو چون مردهٔ زندانی است، زندگانی بی‌تو مرگست و زنده بتو زندهٔ جاودانیست.

بی‌جان گردم که تو زمن برگردی

●

ای جان جهان تو کفر و ایمان منی

سالکان راه حقیقت دوفرقه‌اند، عالمانند و عارفان «فالعالِمُونَ وَجَدُوا قُلُوبَهم والعارِفُونَ فَقَدُوا قلوبهم» دل راه هست و دوست وطن، چون بوطن رسیداو را چه باید راه رفتن، در بدایت از دل ناچارست و در نهایت دل حجابست، تا بدل است مرید است و بی‌دل مراد است. از اول دل باید که بی‌دل راه شریعت بریدن نتوان، و درنهایت با دل ماندن دوگانگی است و دوگانگی از حق دوری است. (عده ج۴ ص ۳۵).

اِسْتِحاضَة ـ این اصطلاح فقهی است وآن خونی باشد که از رحم زنان خارج شود و زیاده از ده روز باشد که حداکثر حیض است و یا زیاده بر عادت مستمره باشد بعد از تجاوز از ده روز که معلوم میشود زیاده بر عادت مستمره استحاضه بوده است و نیز خون بعد از سن یائسگی و خونی که بعد از نفاس است و رنگ خون استحاضه زرد باشد و سرد و رقیق و سست یعنی به سستی و

کندی خارج شود (از شرح لمعه ج۱ ص ۲۷). رجوع به حیض شود.

و آن برسه‌قسم است قلیله،متوسطه و کثیره و در هر حال خون استحاضه موجب وضوء و غسل است (از عروة ص ۱۱۷ ـ دستور ج ۱ ص ۱۰۱).

إِسْتِحالَة ـ (اصطلاح فلسفی) استحاله تغییر و تحول از حالتی بحالت دیگر است که حرکت در کیف است‌چنانکه آب گرم شود و از ترکیب چند عنصر کیفیت خاصی بوجود آید که مزاج باشد چنانکه گویند مبدأ مزاج استحاله است و درتعریف آن گفته‌اند: «فما کان من هذه الجمله یبقی نوع‌الجوهر من حیث هذا المشارالیه ثابتاً کالماء یسخن وهو ثابت بشخصه فهو استحالة و اگر نوع آن باقی نماند فساد است.

ارسطو گوید: «انواع الحرکة ستة الکون و مقابله الفساد و النمو و مقابله النقص والاستحالة والتغییر فی‌المکان». (مقولات ص ۱۱۷)

«والاستحالة‌موجودة فی‌جمیع‌اجناس الکیفیات‌الاربع‌التی‌عددناها اوفی‌اکثرها». (مقولات ص ۱۱۷)

«یجب ان یکون حرکة الاستحالة غیر واحدة من سائرالحرکات».

(مقولات ص ۱۱۸ و رجوع شود به تفسیر مابعدالطبیعه ابن رشد ص ۸۹)

و بالجمله استحاله بمعنی خاص فلسفی خود عبارت از حرکت در کیف است مانند تسخن و تبرد و هر تغییریکه موجب زوال صورت نوعیه نوع نگردد استحاله و در موقعیکه موجب‌زوال صورت نوعیه اشیاء شود فساد است.

و در کشاف‌است‌که‌مراد از استحاله تغییر صور نوعیه است و در این صورت موافق با عبارات کسانی است که‌استحاله را مرادف با انقلاب گرفته‌اند. (کشاف ج ۱ ص ۴۳۷)

تغییرات و تحولاتیکه در اشیاء حاصل میشود مادام که بسرحد تحول از صورتی به صورت دیگر نرسیده باشد استحاله گویند و موقعیکه منجر بزوال صورت نوعیهٔ آن شود مثل آنکه آب هوا شود فساد صورتی و کون صورتی دیگر است و این است معنی کون و فساد در کلمات فلاسفه.

(رجوع شود به شفا ج۱ ص ۲۷ ـ اسفار ج۲ ص ۱۷۰، ۲۰۷)

إِسْتِحسان ـ (این اصطلاح اصولی و عرفانی است) و در لغت نیکوشمردن چیزی یا نیکو دانستن آن باشد و عدهٔ از علماء اسلام عمل باستحسانات کنند و گویند هر حکمی که بنظر فقیه مستحسن آمد روا باشد بدان عمل کنند بموجب «یستمعون القول فیتبعون احسنه» و قال النبی «مارآه‌الْمُؤْمِنُونَ حَسَناً فهو عِنْدَاللهِ حَسَنٌ» و بالجمله استحسان دلیلی است خفی که در نفس مجتهد خلجان کند و نتواند از آن تعبیر کنند و برخی در تعریف آن گویند «هوالعدول عن قیاس الی قیاس اقوی و قیل‌العدول الی خلاف الظن لدلیل اقوی» (از التلویح ص ۵۷۱ ـ الموافقات ج۳ ص ۲۲).

و در اصول رشاد آمده است:
یکی از مبانی فقه عامه استحسان و دیگری مصالح مرسله است.

الف ـ استحسان: درعرف اهل سنت استحسان حجت است یعنی هر امری را که مفتی بر حسب طبع و ذوق و سلیقهٔ خود نیکو و مستحسن پندارد آن امر واجب‌میگردد و اگر قبیح و مستهجن‌شمرد آن امر حرام می‌شود.

مستند حجیت استحسان روایت مرویه از (ص) است که فرموده ماراه ـ المسلمون حسناً فهو عندالله حسن لکن فقهای ما گفته‌اند که مراد ازآن اتفاق، جمیع مسلمین برمستحسن بودن یك امر است نه فتوای یك فرد.

ب ـ مصالح مرسله: مقصود از مصالح مرسله رعایت آن چنان مصالحی است که‌تکلیف آنها درشرع‌تعیین‌نگردیده است مثلا دربارهٔ مریضی که دوام‌حیاتش موجب سرایت مرض و هلاکت عموم خواهد گردید ازطرف شارع‌تکلیفی معین نشده لذا بموجب قاعدهٔ مصالح مرسله و رعایت جانب مصلحت عامه واجب‌میگردد که آن مریض را بمحل دوردستی منتقل نمود و یا اینکه بکلی وی را از بین برد.

استدلال اکثر فقهای عامه برحجیت آن خلاصه آن است که اگر این اصل‌معتبر نگردد لازم میآید که اکثر وقایعی‌که‌عاری از حکم شرع میباشند بلاتکلیف بمانند ولی این استدلال باطل است زیرا تکلیف آن‌قبیل وقایع بوسیله قواعد و اصول عقلیه تعیین گردیده است.

(اصول رشاد ص ۲۸٤)

در اصطلاح عرفا مراد از استحسان استحباب امری و اختیار چیزی است که متصوفه آنرا باجتهاد خود وضع کرده‌اند از آن جهت که صلاح حال طالبان بوده بدون آنکه برهان واضح و دلیل محکمی‌از سنت بر آن باشد مانند البّاس خرقه و بنای خانقاه و اجتماع از برای سماع و چهله نشستن و غیر آن که نص صریحی برآنها موجود نیست این‌گونه بدعتها را مذموم نمیدانند و میگویند بدعت دو نوع است یکی بدعت مذموم و دیگری بدعت ممدوح که مفاسدی بر آن مترتب‌نباشد و متضمن مصالح و محاسنی هم باشد از آن جهت‌متصوفه‌خودآنها را وضع‌کرده‌اند ازجهت فوائد و منافعی که در بر دارد وسالکان را مفید واقع شود چنانکه بیاید (مصباح الهدایه ص ۱۱۱).

اِستِخْبار ـ (اصطلاح ادبی) استخبار طلب فهم و خبر باشد (از کشاف ج ۱ ص ٤٥٤). و رجوع باستفهام شود.

اِسْتِخْدام ـ این اصطلاح اهل‌بدیع است و استخدام طلب خدمت باشد از کسی و چیزی و از محسنات معنویه است و آن باشد که از لفظی که دارای معانی متعدد است و بالجمله لفظی که دارای دو معنی حقیقی و مجازی یا مختلف است ذکر شود و از آن لفظ یکی از آن‌معانی اراده شود و از ضمیر آن معنی دیگر و یا دو ضمیر باو بازگشت کند که از یك ضمیر یك معنی و از ضمیر دیگر معنی دیگر خواسته شود مثال اول «اذا نزل ـ السماء بارض قوم رعیناه و ان کانوا

غضاباه که کلمهٔ آسمان را دومعنی است مجازی یکی باران و دیگر گیاه که از لفظ آن باران اراده شده‌است و از ضمیر آن که ضمیر رعیناه باشد گیاه خواسته شده‌است. و آنرا امثله درعربی و فارسی بسیار است. (از مطول ص ۳۵۷ ـ ابدع البدایع ص ۳٦ ـ کشاف ج۱ ص۴۹۹ـ دسور ج۱ ص ۱۰۹).

اِسْتِدْراج ـ (اصطلاح عرفانی و کلامی) استدراج در لغت بمعنی تقرب و ارتقاء از درجه‌ای بدرجهٔ بالاتر آمده است و در سخنان متکلمان و متشرعان بمعنای امر خارق‌العادة امت که از دست کافر مدعی صادر شود، موافق با آنچه ادعا کرده است.

«ومن علامة الاستدراج العمی عن عیوب‌النفس» (طبقات ص ٥٤).

مشهور آنست که امر خارق عادت اگر از مدعی رسالت و نبوت ظاهر شود اگر موافق با ادعای‌او باشد معجزه‌نامیده میشود و اگر مخالف‌ادعای‌او باشد اهانت نامند.

استدراج نزد اهل معانی شنوانیدن کلامی است که متضمن بیان حقیقت باشد بنحویکه موجب خشم وغضب‌مخاطب نشود (کشاف ص ۴۴۳ ـ ۴۴۴).

و باالجمله استدراج باین‌معنی‌آمده است که شیطان اشخاص فاسد مدعی را علی‌التدریج بفساد نزدیك کند تا آنکه کارهای خارق عادت از آنها ظاهر شود.

و در کلام عارفان بمعنای مکرآمده است و مکر و استدراج هردو بمعنای اخفاء شر باشد در صورت خیر که درمقام شهود مکر است در مقام علم استدراج.

و بهرحال ادعای صدور امر خارق عادت نزد عارفان کفر است و عارف حقیقی هیچ گاه ادعای انجام کارهای خارق عادت نمیکند (شرح کلمات باباطاهر ۳۳۸).

اِسْتِدْراك (این اصطلاح قواعد عرب است) ودر لغت طلب تدارك سابق باشد ورفع توهم ناشی ازکلام سابق باشد که‌بلفظ «لکن» دوجمله متغایر را از یکدیگر جدانمایند ونزدیك باضراب است مانند «جائنی القوم لکن زیداً لم‌یجیء» و فرق آن‌با اضراب آنکه اضراب اعراض ازچیزی است پس از اقبال برآن برخلاف استدراك.

(ازکشاف ج۱ ص۵۳۰ ـ ونفائس‌الفنون ص۴۴ـ دستور ج۱ ص ۱۰۹)

اِسْتِدْلالـ (اصطلاح‌منطقی)استدلال یعنی تقریر دلیل برای اثبات مطلوب.

استدلال بر دو نوع‌است ۱ـاستدلال بادلیل «انی» ۲ـ استدلال با دلیل «لمی» درنوع اول از اثر پی بمؤثر میبرند و بعبارت دیگر ازوجود اثر اثبات وجود مؤثر میکنند واز نوع دوم ویا طریقه‌دوم ازمؤثر وجود اثررا ثابت میکنند.

(دستور ج۱ ص۱۰۰)

استدلال از علت بمعلول را تعلیل گویند وازمعلول برعلت‌را استدلال‌نامند.

اِسْتِدلالِ مُرْسَلـ (اصطلاح اصولی) و مراد مصالح مرسله است‌که آنرا اصل

شرعی ازاجماع وجزآن نباشد.
(از الموافقات ج۱ ص۳۹)

اِسْتِراحَت (اصطلاح‌عرفانی) آرام گرفتن درکنف حمایت والطاف الهی‌است که‌از شرائط سلوك وطریقت است. ابوالحسین هندالفارسی گوید: «استرح مع‌الله ولاتسترح عن‌الله فان من‌استراح مع‌الله نجا ومن استراح عن‌الله هلك والاستراحة مع‌الله تروح القلب بذکره والاستراحة عن‌الله مداومة الغفلة».
(طبقات ص ۲۹۹)

اِسْتِرْضاع این اصطلاح فقهی است ودایه (طایه) خواستن و گرفتن‌باشد
(از شرح لمعه ج۲ ص ۶۵).

اِسْتِسْقاء این‌اصطلاح فقهی است ودر لغت آب خواستن واعطاء چیزی باشد که میاشامند ودراصطلاح باران خواستن وطلب باران باشد ازخدای متعال بروجه مخصوص درموقع حاجت و لزوم و خشك سالی بدین‌طریق‌که‌نمازی باجماعت‌خوانند وبعد دعا وخطبه لازم خوانده شود.
(دستور ج۱ ص۹۷)
(کشاف ج۱ ص ۸۰۱ رجوع به‌صلواة استسقاء شود)

اِسْتِسْلام (اصطلاح‌عرفانی) تسلیم شدن وخواستن و خودرا یکبار فراموش کردن «قال اسلمت لرب العالمین».

وگفته‌اند که از ابراهیم استسلام خواستند و آن از اعمال بنده است و غایت آن پیدا وحدآن نامعلوم ازین جهت گفت «اسلمت لرب‌العالمین» و ازمصطفی علم خواستند وعلم از احوال بنده بیرون است وحد آن نامفهوم وغایت آن ناپیدا.
(از عده ج۱ ص ۳۷۱)

اِسْتِصْحاب (اصطلاح‌اصولی) طلب مصاحبت وصحبت باشد ودر اصطلاح اصولیان اجراء حکم سابق باشد درحال و «هوالحکم ببقاء حکم او موضوع ذی‌حکم شك فی‌بقائه».
(کفایه ج۲ ص۲۷۲)

ودر هرحال استصحاب عبارت است ازآنکه دروقتی حکمی‌ثابت‌باشد برای‌امری ودر وقت دیگر که‌دلیلی بر انتفاء آن‌حکم نباشد همان حکم سابق در لاحق اجرا شود مثلاکسی در اثر نبودن آب تیمم کند و شروع به‌خواندن نماز کند ودر اثناءآن آبی پیدا شود مسلم است که‌قبل‌از پدید آمدن آب واجب بود براو نماز باتیمم و اکنون آب پیدا شده است، بحکم‌استصحاب صحبت وبقاء حکم سابق، نمازش راتمام می‌کند ویا آنکه قطع دارد که‌آبی درسابق پاك بوده است واکنون مدتی گذشته‌است شك دارد که‌آیا بهمان حالت پاکی مانده است یانجس شده است، بحکم استصحاب پاك است وبدیهی است‌که استصحاب در مواردیکه امارات معتبره شرعی باشداجرا نشود وبالاخره مورد استصحاب قطع بثبوت چیزی (اعم ازحکم یاموضوع) و شك دربقاء آنست که تعبیر کنند به‌یقین سابق‌باشك‌لاحق ودلائل حجیت آن‌روایاتی است ازجمله «لاتنقض‌الیقین بالشك و انما تنقضه بیقین آخر» شیخ انصاری گوید استصحاب حکمی‌است عقلی و از

احکام ظاهریه ثانویه است مانند قاعده اشتغال واصل برائت ودلیل ظنی اجتهادی است ونظیر قیاس واستقراء است وبرخی گویند مستند آن اخبار و روایات است.

وبالجمله استصحاب مفید ظن است وحکمی است عقلی که‌وسیلهٔ نیل و توصل به حکمی شرعی است بواسطهٔ خطاب شارع و مسئله‌ای است اصولی و تمسک بدان در مورد عدم علم است بزوال حالت سابقه واستصحاب باعتبار امر مستصحب برچند قسم است زیرا گاه وجودی است مانند شك دروجود شیء یا طهارت آن وگاه عدمی است وآن یاعدم اشتغال ذمه است بتکلیف شرعی که‌برائت اصلیه گویند واصالت نفی گویند مانند اصالت عدم حدوث موجب طهارت درامور عدمیه که بلاشك استصحاب اجرا میشود ودر استصحاب وجودی اختلاف‌است ودیگر آنکه مستصحب گاه حکم شرعی است مانند طهارت مستصحبه بعداز خروج مذی و نجاست مستصحبه بعد از زوال تغییر به نفسه وگاه غیرحکم شرعیست مانند استصحاب کریت آب که‌در هر دومورد استصحاب جاری شود ونیز مستصحب گاه حکم شرعی است وگاه وضعی است مانند اسباب وشروط وموانع که عدهٔ گویند استصحاب دراحکام وضعی جاری شود و درتکلیفی نشود ونیز استصحاب‌راباعتبار دلیل اقسامی است باین طریق که‌دلیل‌آن یااجماع است وگاه دلیل عقلی است‌ودلیل استصحاب گاه دلالت کند براستمرارحکم تاحصول رافع آن یاحصول غایت‌آن وآن گاه‌دلالت برایندامور نکند ونیز استصحاب تقسیم شود باعتبار آنکه شك گاه ناشی از اشتباه امر خارجی است مثل شك در حدوث بول یامذی که‌شبهه درموضوع نامند چه‌آنکه مستصحب حکم شرعی باشد مانند طهارت یاموضوع باشد مانند رطوبت وکریت وگاه منشأ اشتباه حکم شرعی است که‌صادر ازشارع است مانند شك دربقاء نجاست متغیر بعد از زوال تغییر وطهارت مکلف بعداز حدوث مذی وگاه شك درمستصحب ازجهت مقتضی است چنانکه شك دربقاء لیل یانهار و خیار غبن شود وگاه ازجهت طرد رافع است.

ماحصل اقوال ۱ـحجیت بطورمطلق ۲ـعدم حجیت بطور مطلق ۳ـتفصیل بین استصحاب درامور عدمی و وجودی ٤ـ تفصیل بین امور خارجیه وبین حکم‌شرعی ۵ـتفصیل بین احکام کلی شرعی وجزئی ٦ـتفصیل بین احکام شرعی تکلیفی و احکام وضعی ۷ـتفصیل درموضوعات و احکام ۸ـتفصیل درحکم جزئی وکلی. آنانکه استصحاب رابطورمطلق حجت‌دانند مأخذ آنها اخباری است ازجمله خبر مزبور و روایت «فلیس ینبغی تنقض الیقین، بالشك» دیگر «ولایدخل‌الیقین بالشك ولایدخل‌الشك فی‌الیقین ولایخلط احدهما بالاخر».

و روایت دیگر «من‌کان علی یقین فشك فلیمحض علی یقینه فان‌الیقین لا یرفع بالشك».

و بدیهی است که‌عدم تغییرموضوع

در عمل. باستصحاب شرط است و آنچه محقق وتقریباً اتفاقی است حجیت استصحاب است دراحکام شرعیه نه‌در موضوعات خارجیه ودر امور وجودی و عدمیه محقق حجیت است وآن بادلیل معارضه نکند (ازخزائن ص۳۲۰، قوانین ص۵۳، ۴۹ ـ معالم ص۲۲۷ـ کفایه ص ۳۵۰، ۲۷۳ و۲۸۲ ـ عوائدالایام ص۲۷ـ رسائل ۳۳۰ـ ۳۹۷ـ کشاف ج۱ ص۸۹۰ رجوع به‌شبهه وشبهات شود.)

درکلیات حقوق اسلامی درمورد استصحاب آمده است‌که باید هر چیزیرا بحالتی که‌سابقاً داشته ابقاء نمود ونباید از متیقن سابق بسبب عروض شك رفع یدکرد و ازاین اصل باستصحاب تعبیر میشود ـ ومرجع اصالت تأخر حادث نیز باین اصل است ـ مثلا وقتی شخصی فوت شده باشد وشك کنیم که‌آیا امسال فوت شده تاازپدرش که‌سال قبل فوت نموده ارث ببرد یاقبل ازآن فوت شده است تا از او ارث نبرد بحکم اصالت تأخر حادث حکم باستحقاق ارثش خواهیم نمود.

(کلیات حقوقی ص۱)

دراصول رشاد آمده است:

درشبهات الثانیه یعنی درشبهاتی که‌در اثناء یقین پدید میآیند استصحاب جاری میشود.

استصحاب بنابر جامعترین تعریفی که‌از آن شده عبارت است از **اِبْقاءِ ماکان**

مراد از ابقاء ماکان حکم بربقای‌آن چیزی است که‌وجودش درسابق متیقن گردیده است.

هرگاه وجود چیزی درسابق متیقن باشد وبعد بجهتی ازجهات بقاء آن‌مشکوك گردد بچنین شکی اعتناء نمیشود وبلکه وجود آن کماکان باقی فرض شده و مستصحب میگردد ـ وهمچنین اگر فقدان چیزی درزمان سابق متیقن باشد در زمان لاحق نیز معدوم فرض شده وفقدانش مستصحب میگردد ـ وبطورکلی هرحالتی که متیقناً درزمان سابق بوده درحین شك طاری نیز همان حالت (اعم ازحالت‌وجودی وحالت عدمی) مستصحب‌شده وباقی‌فرض میگردد علیهذا استصحاب عبارت میشود از **اِلْتِزام بیقین سابق وطرد شك لاحق.**

پس هرگاه یقین سابق موجود نباشد ویا اینکه موجود بوده ولی شکی‌بر آن طاری نگردد استصحاب درآن جاری نمیشود ـ چه‌آنکه بنا بفرض اول اساساً حالت متیقنهٔ درزمان سابق وجود نداشته تابر بقاء آن‌در زمان لاحق حکم شود وبنا بفرض دوم همچون بقاء حالت سابقه قطعی میباشد لذا دیگر شکی درمیان‌نیست تا استصحاب درآن جاری شود چه آنکه استصحاب هم‌مانند تمام اصول عملیه‌فقط درمواضع شك جاری میشود.

وبالاخره اساس استصحاب مبتنی بر دو امر میباشد یکی **یقین** بروجودحالت سابقه ـ دوم **شك** دربقاءآن وهمینکه این دو امر بیکدیگر پیوستند قهراً این بحث رابمیان می‌آورند که‌آیا بیقین سابق باید عمل کرد ویا بشك لاحق؟

قائلین برحجیت استصحاب میگویند که شك لاحق درخور اعتنا نیست لذا باید آنرا کان لم‌یکن پنداشته وهمچنان بریقین

سابق عمل کرد - یعنی حالت متیقنه‌سابقه را کماکان موجود وباقی فرض نموده و آثار وجود برآن مترتب ساخت.

ولی مخالفین آنها میگویند که‌یقین سابق باطریان شك مزبور منتفی و بظن غیر معتبر ویا بشك بدوی، مردد بین نفی واثبات تبدیل گردیده لذا باید آنرا مانند شکوك ابتدائیه تلقی کرده وبرحسب اقتضای مقام، اصل برائت یااحتیاط یا تخییر درآن جاری نمود.

دراینجا تکرار مجدد این نکته‌را لازم میدانیم که‌مجرای اصول عملیه سه‌گانه یعنی اصل برائت واشتغال و تخییر شکوك ابتدائیه ومجرای قاعدهٔ استصحاب شکوك اثنائیه است.

برای اینکه تفاوت شك ابتدائی با شك اثنائی واضحتر شود ازمایعی که فی‌المثل دربرابر ماقرار گرفته ومشکوك بین خمر وخل است مثال میزنیم:

هرگاه ما بدون اینکه مایع مزبور را قبلا دیده وبر چگونگی حالت گذشته آن وقوف و اطلاع داشته باشیم در خمر و خل بودن آن‌شك کنیم -این‌شك، شك ابتدائی ومجرای اصول سه‌گانه مزبور است ولی اگر قبلا آنرا دیده وبر خل بودنش درسابق یقین داشته‌باشیم واکنون شك کنیم که‌آیا حالت خلیت سابقه هنوز درآن باقی مانده ویااینکه دراثر تغییراتی مبدل بخمریت گردیده است؟ این شك - شك اثنائی ومجرای قاعدهٔ استصحاب است.

پس‌از توضیح این‌مطلب اینك به بیان اقسام استصحاب میپردازیم.

استصحاب‌را باعتبارات متعدده که ازجملهٔ آنها اعتبارات ذیل است تقسیم کرده‌اند:

اول:باعتبار نفس مُسْتَصْحَب: یعنی باعتبار خودآن حالتی که‌سابقاً متیقن‌بوده واکنون بقایش مشکوك گردیده است.

استصحاب بدین اعتبار بچندین قسمت تقسیم وهرقسمتی‌هم بچندین‌بخش منقسم میگردد زیرا حالت مستصحبه‌ممکن است حکم باشد یاموضوع- درصورت اول هم ممکن‌است حکم تکلیفی‌باشد یاوضعی- کلی باشد یا جزئی و همچنین درصورت دوم هم ممکن است وجودی باشد یا عدمی وهکذا...

پس هریك ازاین فروض قسمتی‌از اقسام عدیده وفزون ازشمار استصحاب را تشکیل میدهد وچون بیان تفصیلی یکایك آنها مستلزم اطناب کلام میباشد لذا درتوضیح اجمالی آنها بذکر امثلهٔ زیرین اکتفاء میورزیم.

۱- هرگاه ثبوت حکمی از احکام تکلیفیه قبلا متیقن باشد وبعد بواسطهٔ ورود ناسخ غیر معتبری بقاء آن مشکوك شود -دراینصورت استصحاب حکم مزبور والتزام بربقای آن- استصحاب حکم کلی تکلیفی خواهد بود.

۲- مکلفی که بااتیان صوم واجب آغاز نمود وشرعاً موظف باتمام‌آن تاپایان روز میباشد هرگاه دراثناء روز دراثر عروض مرضی احتمال جواز شکستن‌روزه را بدهد ولی‌باحتمال مزبور اعتناء‌ننموده

وبلکه حالت سابقه متیقنه‌را که عبارت از وجوب اتمام صوم تـا پایان روز بـاشد همچنان باقی فرض نماید ـ این استصحاب ـ استصحاب حکم جزئی تکلیفی خواهد بود.

۳ـ آبی که قبلا طاهر بوده وبعد بمناسبت تلاقی احتمالی آن بامتنجس بقاء طهارتش مشکوك شود استصحاب طهارت سابقه درآن استصحاب حکم وضعی است.

۴ـ حکم بربقـاء ملکیت متیقنـه سابقه در صورتیکه معاملهٔ مشکوکة‌الصحة بر آن مترتب شود استصحاب مـوضوعی وجودی وحکم برعدم بلوغ طفل مشکوك ـ البلوغ استصحاب موضوعی عدمی‌میباشد.

دوم باعتباردلیل: استصحاب باعتبار دلیلی که‌حکم مستصحب بوسیلهٔ آن به‌ثبوت پیوسته بسه قسمت تقسیم میشود.

إِسْتِصحاب حالَ‌النَّص ـ إِسْتِصحاب حالَ‌العقل ـ إِسْتِصْحاب حالَ‌الاجماع.

الف ـ إِسْتِصْحـاب حـال النَّص : استصحاب احکامی که بوسیلهٔ کتاب و یا سنت ثابت شده‌اند استصحاب حال‌النص نامیده میشوند مانند استصحاب وجـوب اتیان صلوة درصورتیکه بقاء آن‌بواسطهٔ احتمال طـرو حیض مشکوك شود ویـا استصحاب حرمت اکل میته درصورتیکه بقاءآن بواسطـه عروض حـالت مخمصهٔ احتمالی مشکوك گردد.

ب ـ إِسْتِصْحابِ حالَ‌الْعقل: استصحاب احکامی که بوسیله‌عقل به‌ثبوت پیوسته‌اند استصحاب حال‌العقل خوانده‌میشود ـ مانند استـحاب وجوب احسان ویا استصحاب حرمت عدوان درصورتیکه بواسطه حصول بیم خطروپیش آمدن اوضاع غیـرعادی بقاء آن‌وجوب یاآن حرمت مشکوك‌گردیده باشد.

ج ـ استصحاب احکام ثابته ازطریق اجماع استصحاب حـال‌الاجماع میبـاشد مانند استصحاب حیوة غائب مفقودالاثر. چه‌آنکه این‌حکم از جملهٔ احکامی است‌که فقط بوسیلهٔ اجماع ثابت شده است.

سوم ـ **باعتبار منشاء شك:** شکی‌که عارض یقین‌گردیده ازدوحال خارج‌نیست یاناشی ازشك دربقـاء مقتضی است یـا ناشی از احتمال طـرو رافع است بدین توضیح:

برای‌اینکه چیزی‌درحالت اصلیه‌خود باقی بماند مشروط باجتماع دوشـرط است یکی بقـاء مقتضی ودیگـری عدم عروض مانع.

مقصود ازمقتضی، آن‌چیزی‌است‌که باعث بقاء و دوام حالت مزبور میباشد و مقصود از رافع آنچیزی است که‌مانع از بقاء آن حـالت شده ولدی‌الورود، آنـرا مرتفع میسازد.

(اصول‌رشاد ص ۲۵۸ـ۲۵۳)

إِسْتِصْنـاع ـ (اصطلاح فقهـی) استصناع عبارت از طلب عمل بود و در شرع عبارت ازبیع چیزی است که صانع سازد چنانکه مثلا به‌نجاری سفارش دهند برای در وپنجره ساختن.

إِسْتِطـاعَت ـ (این اصطلاح کلامی است) وبحث دراستطاعت بنزد متکلمان یکی‌از امور مهم است والبته میدانیم که یکی‌از شـرایط تکلیف و وجوب انجام

مکلف به‌استطاعت مکلف بود درقرآن‌مجید آمده است «واعدوالهم مااستطعتم من قوة ومن رباط‌الخیل ترهبون بـه عدوالله و عدوکم» وبدیهی است‌که استطاعت تنها مربوط باستطاعت جسمانی نیست وکلیه اسباب وشرایطی که‌برای انجام هر فعلی لازم است جزء استطاعت محسوب میشود اعم از امور مالی وجزآن از حضرت‌رسول روایت شده است‌که فرمودند «اذا امرتکم بشیئی فأتوا به‌ما استطعتم» ونیز درقرآن مجید آمده‌است «فمن لم‌یجد فصیام شهرین متتابعین‌فمن لم‌یستطع‌فاطعام ستین‌مسکیناً» و «ولله‌علی‌الناس حج‌البیت من‌استطاع‌الیه سبیلا.» و «ماجعل‌الله‌علیکم‌فی‌الدین‌من‌حرج» و «لایکلف‌الله نفساًالاوسعها».

درهرحال استطاعت وقدرت‌برانجام فعل قبل‌از فعل ازشرایط وجوب فعل و انجام حکم الهی بود و دراین مورد بحث و جدال بسیار است وآنچـه محقق است تکلیف بمـالایطاق وتکلیف مالایطـاق و تکلیف شاق از امور قبیحه است و هیچگاه حکیم علی الاطلاق امری که شرایط آن موجود نباشد به‌بندگان روا ندارد واین امر عقلی است وعقل سلیم حاکم بدان‌بود واختلاف اقوال و آرائی‌که مخالف بااین اصل باشد ارزش ندارد.

(رجوع‌شود به‌ملل ونحل ابن‌حزم ج۲ ص ۲۶ـ۳۵)

اِسْتِطْراد ـ (این‌اصطلاح اهل معانی است) وآن باشد که‌گوینده درسیاق کلام عبارتی آورد که‌نوعی ازتعلق و ارتباط بغرض داشته باشد وبعبارت دیگر متکلم ازغرض خود مثل مدح یاهجا خارج شده مطلبی دیگر آورد وباز رجوع به‌غرض سابق کند مانند «ویا آدم قدانزلنا علیکم لباساً یواری سوآتکم وریشاً ولباس‌التقوی ذالك خیر...»

حافظ گوید:

عشق میورزم وامیدکه این فن شریف
چون هنرهای‌دگر موجب حرمان‌نشود.

(از کشاف ج۱ ص۹۰۶ـ ابدع‌البدایع ص ٤٤).

اِسْتِعارَة ـ (این اصطلاح اهل‌معانی وبیـان است) و استعـارت درلغت طلب عاریت باشد ونزد علماء بیان عبارت از مجازی است که‌در غیر ماوضع‌له بکاربرده شود وعلاقهٔ استعمـال، مشابهت باشد «اعلم‌ان‌الاستعارة فی‌الجمله ان‌یکون‌للفظ اصل‌فی‌الوضع‌اللغوی معروف تدل‌الشواهد علی‌انه‌اختص به‌حین‌وضع‌ثم‌یستعمله‌الشاعر اوغیرالشاعر فی‌غیر ذلك‌الاصل وینقلـه الیه نقلا غیرلازم فیکون هناك‌کالعاریة». (اسرارالبلاغـة ص ۲۹) و بدیهی است نقل لفظ از معنی اصلی خود واستعمال در معنی دیگر برای غرض و فایده باشد که اگر آن استعارت حاصل نشود آن غرض حاصل نگردد وجامع مجوز این استعمال مشابهت معنی اصل با مستعارفیه‌است. چنانکه لفظ اسد درجملهٔ «رأیت اسـداً یرمی».

وبالجمله استعارت نوع مجازی‌را گویند که‌علاقهٔ میـان آن ومعنی حقیقی علاقه مشابهت باشد و نیز استعارت باین حاصل شود که‌یکی از دوطرف تشبیه را

(مشبه ومشبه‌به) گفته‌وطرف‌دیگررا اراده کنند بادعای آنکه مشبه ازجنس مشبه‌به است وآن برسه‌قسم‌است استعاره‌تحقیقی، تخیلی واستعاره بالکنایه.

استعاره تحقیقیه آنست که مشبه‌به را بیاورند ومشبه‌را که‌امری محسوس یا غیر محسوس است ذکر نکنند مانند «فَأَذَا قَهَااللهُ لِبَاسَ‌الْخَوْفِ وَالْجُوْعِ» یعنی صدمهٔ که‌از هراس وگرسنگی حاصل شده است واگر بعکس این‌کنند یعنی مشبه‌را آورند و مشبه‌به را ترک نمایند تشبیه در نفس متکلم پوشیده و مضمر باشد وناچاراست ازاثبات لوازم ومختصات مشبه‌به برای مشبه پس آن تشبیه درنفس استعاره بالکنایه‌است واثبات‌لوازم‌ومختصات‌مشبه‌به برای مشبه استعاره تخییلیه است ومثال آن‌در فارسی وعربی بسیار است.

استعارت‌را محققان مجازلغوی‌دانند وبرخی مجازعقلی دانند وگویند تصرف درامری عقلی است.

(از مختصرالمعانی ص ۱۴۶ـ۱۴۹ـ اسرارالبلاغه ص ۲۹ـ دستور ج۱ ص ۱۰۴).

استعاره باعتبار جامع یعنی وجه اشتراک‌درطرفین (مستعارله ومستعارمنه) بر دوقسم است زیرا جامع یا داخل در مفهوم طرفین است مانند حدیث و«خیر الناس رجل ممسك بعنان فرسه کلما سمع هیعة طارالیها».

(هیعة یعنی صیحه وفریاد و آواز)

معنی: بهترین مرد کسی است که عنان اسب خودرا دردست گیرد و مهیای جهاد باشد در راه خدا که «طارالیها» محل شاهد است که‌رفتن بطرف جهاداست وجامع‌آن تیز روی است با اسب وطیران قطع مسافت باشد باشتاب وبال که‌سرعت لازمهٔ آنست، ویا جامع داخل درمفهوم طرفین نیست مانند استعارت اسد برای مرد شجاع.

و باز استعارت یا عامی است که مبتذله هم گویند که‌جامع میان مستعارله و مستعارمنه معلوم و آشکار باشد مانند «رایت اسداً یرمی» ویا استعارت خاصی است که‌جامع غریب وغیر آشکار باشد.

وتقسیم دیگر استعارت باعتبار مستعارمنه وله‌وجامع شش قسم است‌زیرا مستعارله ومنه یا حسی‌اند یاعقلی ویا مستعارمنه حسی ومستعارله عقلی است ویا بالعکس وجامع درسه حال عقلی‌است و در آنجا که مستعارمنه وله عقلی است جامع یا حسی است یاعقلی ودر هرحال مثال‌برای آنکه مستعارمنه وله حسی‌باشند وجامع‌هم حسی باشد «فاخرج‌لهم عجلا جسداً خواراً» که «منه» گوساله و «له» حیوانی است‌که خدا آفریده وجامع شکل آن حیوان ساخته شده است با گوساله و تمام حسی‌اند یعنی مدرك به بصر و گاه جامع عقلی است مانند «وآیة لهم‌اللیل نسلخ منه‌النهار» که‌مستعارمنه سلخ‌است ومستعارله کشف ضوء است ازشب و هر دو حسی‌اند وجامع که ترتب امری است برامری دیگر عقلی‌است که‌ظهور ظلمت برکشف ضوء ازمکان لیل باشد. ومثال برای آنکه یکطرف حسی وطرف دیگر

عقلی است چنانکه کسی انسانی‌را دیده و گوید: «رأیت شمساً» که‌شمس حسی‌است ونباهت وشرف شأن او عقلی است مثال برای دوطرف عقلی مانند «یاویلنامن‌بعثنا من‌مرقدنا» که‌مستعارمنه‌رقادت‌ومستعار له موت است وجامع‌عدم ظهور فعل است ازنائم ومائت‌وهرسه‌عقلی‌اندو بازباعتبار طرفین یا اجتماع آن‌دو ممکن است در یك چیز مانند «اومن‌کان‌میتاًفاحییناه»که‌کلمه احیاء استعارت از هدایت است واجتماع هدایت وحیاة ممکن است این استعارت را وفاقیه گویند ویا محال است مانند استعارت معدوم برای‌موجود وشکی نیست که اجتماع عدم و وجود ممکن نیست این نوع استعارت را عنادیه گویند مانند «فبشرهم بعذاب‌الیم» که بشارت که‌اخبار بخوبی است استعارت شده‌است ازانذار که ضد آنست.

(از مختصرالمعانی ص ۱۵۱-۵۲)

در کشاف‌است که‌استعارت بعاریت خواستن چیزی است ونزد فارسیان عبارت از اضافت مشبه، به‌مشبه‌به باشد و این خلاف اصطلاح عربان است وبر دوقسم است، حقیقت ومجازحقیقت آن باشدکه مستعار و مستعارمنه ثابت و معلوم باشد وآنهم یا ترشیح است یا تجرید.

سکاکی گوید استعارت ذکر کردن یکی از دوطرف تشبیه باشد که اراده شود از اودیگر بادعاء آنکه‌مشبه داخل درمشبه به‌است وآن یا مصرح باشد که استعاره تحقیقی یا تخییلی باشد یا غیر مصرح که‌استعارت بالکنایت است.

(از کشاف ج۱ ص ۹۶۶-۹۶٤)

تفتازانی نیز گوید استعارت استعمال لفظ باشد درمعنائی که شبیه بمعنای اصلی آنست مانند «رأیت اسداً یرمی» واکثر اطلاق شود برنفس‌استعمال مشبه‌به درمشبه ویاتحقیقی است که‌معنی آن تحقق باشد حساً یا عقلاً.. واستعارت عامی آن‌باشد که جامع غریب باشد وغیر از خواص برآن اطلاع نیابند که استعارهٔ غریبه گویند واستعارهٔ مطلقه آن‌باشد که مقترن نباشد امر ملائمی بامستعارله ومنه مانند «عندی‌اسد» وهرگاه مقارن ومقترن باشد بامری‌که‌ملائم‌است‌آنرا مجرده‌گویند (مطول ص۳۲۱)

اِسْتِعارَهٔ اَصْلِیَّه - (اصطلاح ادبی)

استعاره باعتبار لفظ مستعار بردو قسم است زیرا لفظ مستعار اگر اسم‌جنس باشد استعاره اصلیه است چنانکه اسد استعاره شود برای مردشجاع وقتل برای ضرب شدید وحاتم برای مردسخی

واگر لفظ مستعار اسم جنس‌نباشد استعاره تبعی است مانند حروف وافعال (از مختصرالمعانی ص۱۵۵ - دستورج۱ ص۱۰۷)

اِسْتِعارَهٔ بِالْکِنایَة - (اصطلاح ادبی)

هرگاه تشبیه مصرح در آن نباشد وبلکه در نفس متکلم مقدر باشد وبالجمله سوای مشبه هیچ یك‌از ارکان آن‌مصرح نباشد استعاره بالکنایه گویند مانند «واذالمنیة انشبت اظفارها» که گوینده درنفس خود منیه‌را تشبیه کرده است بحیوان درنده‌در حیله‌گری ودرندگی بقهر وغلبه وبعد

برای منیه اظفاری ثابت دانسته که‌اغتیال به‌آنست وتشبیه‌منیه بسبع‌استعارت‌بکنایت باشد واثبات اظفار برای آن استعارت تخییلیه است. (از مطول ص۳۲٤ــدستور ج۱ ص ۱۰۵)

اِسْتِعارَت تَبَعِیَّه ــ (اصطلاح ادبی) استعارت درافعال وصفات متشقهٔ از آنها را گویند «لانها تجری اولا فی‌المصادر ثم بتبعیتــه‌فی‌الفعل» (التلــویح ص ۱۸۵) رجوع باستعارت اصلیه شود.

اِسْتِعارَهٔ تَحْقِیْقِیَّه ــ رجوع به‌استعارت شود. و رجوع (بمطول ص ۲٦٤) شود.

اِسْتِعارَت تَخَیُّلیه ــ (اصطلاح ادبی) عبارت ازاثبات امری باشد که مخصوص مشبه‌به است برای مشبه درمقــام حذف مشبه‌به که‌در استعارت بکنایه است رجوع باستعارت بکنایت و(دستور ج۱ ص۱۰٦) شود.

اِسْتِعــارَت تَمْثِیلِیَّه ــ استعــارت را تمثیلیه گویند که هیأت منتزعه ازچند امر تشبیه شود به‌هیأت منتزعه ازچندامر دیگر (نخبة ص ۲۰).

اِسْتِعارَت تَمْلِیْحِیَّه ــ (اصطلاح‌ادبی) استعارت را تملیحیه گویند درصورتیکه الفاظ آن استعمال شوند درضد معنــای حقیقی‌خود یــا نقیض آن ازباب تنــزیل تضاد وتناقض منــزلهٔ تناسب بواسطــهٔ تملیح یاتهکم مانند «فبشرهم‌بعذاب الیم» که‌بشارت که‌اخبار به‌خوبی است بــرای انذار که‌ضد آنست آمــده است ازبــاب ادخال انذار دربشارت برسبیل تهکم و مانند «رأیت اسدا» درحال که‌منظور مرد ترسو باشد برسبیل تملیح و ظرافت و استهزاء. (از مطول ص ۳۱۲)

اِسْتِعارَهٔ تَهَکُّمِیَّه ــ رجوع باستعارت تملیحیه شود.

اِسْتِعارَهٔ خاصِیَّه ــ (اصطلاح ادبی) درصورتی استعاره را خاصی گویند که مستعارله ومنه واضح نباشد مگر برای خاصه از مردم و وجه جامع غریب باشد رجوع باستعارت و (مختصرالمعانی ص ۱۵۳) شود.

اِسْتِعارَهٔ عِنادِیَّه ــ (اصطلاح ادبی) آن‌باشد که‌طــرفین درشیء واحــد جمع نشوند رجوع باستعارت و (نخبه ص۱۳) شود ونیز رجوع‌به (مطول ص۳۱۲)شود.

اِسْتِعارَهٔ غَرِیْبَه ــ رجوع باستعارت شود.

اِسْتِعارَهٔ مُجَرَّدَهٔ ــ (اصطلاح ادبی) درصورتی استعارت‌را مجرده گویند که مقرون باشد بامری که‌ملائم بامستعارله باشد ویــا ملائمات مستعارله ذکر شــود مانــند «رأیت اسداً ضاحکاً» کــه ضحك ملائم بامستعارله است وذکر شده است (ازمطول ص۳۱۷ نخبه ص۱۷ــ مختصرــ المعانی ص ۱۵۸).

اِسْتِعارَهٔ مُرَشَّحَه ــ (اصطلاح ادبی) درصورتی استعاره‌را مرشحه گویند که‌در آن ملائمات مستعارمنه مذکور باشدمانند «اولئك الذین اشتروا الضلالة بالهدی

فما ربحت تجارتهم» که اشتراء استعارت شده است برای استبدال که مستعارله است و ربح وتجارت از ملایمات مستعار منه‌اند (ازمختصرالمعانی ص ۱۵۸ـ نخبه ص ۱٦).

اِسْتِعارَهٔ مُصَرَّحَة (اصطلاح ادبی) آن‌باشدکه مشبه‌ذکر ومشبه‌به یامستعارله مذکورنباشدمانند «رأیت اسداً فی‌الحمام» که استعارهٔ تحقیقی هم گویند. رجوع باستعارت و (نخبه ص۱۷ـ دستور ج۱ ص ۱۰۵) شود.

اِسْتِعارَهٔ مُطْلَقَة (اصطلاح ادبی) استعارت مطلقه آن‌باشد که‌مستعارله و منه مقترن نباشد بامری که‌ملائم با او است.

مانند «عندی اسد» (ازدستور ج۱ ص۱۰٦ ـ نخبه ص۱٦ـ مختصرالمعانی ص ۱۵۷ـ مطول ص ۳۲۱).

اِسْتِعارَهٔ مُکَنّیَة رجوع باستعارت بکنایه شود.

اِسْتِعارَهٔ وِفاقِیَة (اصطلاح ادبی) درصورتی استعاره را وفاقیه گویند که جمع طرفین آن دریك چیز ممکن باشد مانند «اومن‌کان میتاً فاحییناه» رجوع باستعارت و (مطول ص۳۱۱ـ مختصر ص۱۵۲ نخبه ص۱۲) شود.

اِسْتِعانَت ازاصطلاحات بدیع‌است وتضمین بیت غیر باشد تاازآن کمك‌گیرد برای اتمام مرادش رجوع به‌تضمین و (کشاف ج۲ ص۱۰۷۳) شود.

اِسْتِعْداد (اصطلاح‌فلسفی) استعداد عبارت ازکیفیتی است درمستعد که مبدأ تکامل مستعد است بطرف کمال ممکن و درموجودات مختلف برحسب‌مراتب اختلاف آنها ازلحاظ شدت وضعف متفاوت‌است.

موجودات‌عالم کلابرحسب‌استعدادات متعاقبهٔ غیر متناهیه درتکامل بوده و از نقص بکمال میگرایند.

ابن‌رشد گوید «وهذه‌الاستعدادات هی‌تابعة‌للکیفیات‌الجوهریة» وی‌استعدادات را ازامور تابعه کیفیات جوهریه میداند وآنهارا ذاتاً ازاعدام میشمارد.

(تفسیر ص۶۰۸)

خواجه طوسی گوید: استعداد یکی ازکیفیات است وآن چنان بود که چون چیزی درموضوعی بقوت بود وطرف حصول ولاحصول را ترجیحی نه بعداز آنکه یکطرف را استعدادی حاصل آید که مقتضی رجحان آن‌طرف باشد ولامحاله آن استعداد هیئتی باشد درموضوع مانند صلابت که درجسم قوت باشد و مانند هیآت انفعالی مانند ممراض ولین که لاقوت خوانند.

(اساس‌الاقتباس ص٤٤)

در کشاف است که استعداد عبارت ازچیزی است که‌حاصل میشود برای‌چیزی بواسطهٔ تحقق بعضی ازاسباب وشرائط وارتفاع بعضی ازموانع.

صاحب مواقف گوید کیفیات استعدادیه یا استعداد نحوه قبول وانفعال است که‌ضف ولاقوت گویند ویا استعداد بطرف رفع.

(کشاف ج۲ ص۹۵۲ و رجوع شود به رسائل ص ۱۵۵)

اِسْتِعْمال مَجازـ (اصطلاح ادبی) در علم معانی و بیان و اصول بخشی مفرد جهت وضع الفاظ واستعمالات آنها درمعانی حقیقی ومجازی باز شده است، استعمال لفظ درآنچه مناسب باموضوع له است بنا برقولی بوضع است وبنا برقولی بطبع و قول محقق آنست که بطبع است یعنی آنچه را طبع پذیرد، درآن استعمال میشود و گرچه واضع هم راضی نباشد رجوع شود بحقیقت و مجاز ونیز رجوع شود به (کفایه ج۱ ص۱۹).

اِسْتِغاثَهـ (اصطلاح ادبی وعرفانی) درلغت طلب بفریاد رسیدن است وگاه منادی، مستغاث شود برای جلب آسایش وراحتی ودفع مضرت و رنج ومشقت، منادای مستغاث بوسیله لام استغاثه مجرور شود وخود لام مفتوح باشد مانند یا «للمریض» و «یالقومی».

(رجوع شود به حرف ندا ومنادای مستغاث)

نزدعارفان طلب اجابت باشد ازخدا.

که فرمودند: «ادعونی استجب لکم» و «ان الله لایستجیب دعاء من لاقلب له».

استغاثت سه قسم است یکی از حق بخلق، نشان بیگانگی است، واز اجابت نومیدی، یکی از خلق بحق است که راه مسلمانی است و شرط بندگی، یکی ازحق بحق که وسیلت دوستی است و اجابت دستوری.

اوکه ازحق بخلق نالد درد افزاید، اوکه ازخلق بحق نالد، درمان یابد، او که ازحق بحق نالد حق بیند.

پیر طریقت گفت: شبلی درمنازلات خویش بنعت حیرت ازروی استغاثت از حضرت عزت این کلمات میگفت: الهی ارت بخوانم برانی، وربروم بخوانی، پس من چه کنم بدین حیرانی؟ نه با تو مرا آرام نه بی تو کارم بسامان، نه جای بریدن، نه امید رسیدن، فریاد ازتو که اینهم تو مگر سامان کنی، راهم بخود آسان کنی درد مرا درمان کنی، زان مرحم واحسان کنی، الهی این سوز ما امروز دردآمیز است، نه طاقت بسر بردن، نه جای گریز است وقت عارف تیغی تیز است، نه جای آرام نه روی پرهیز است (عده ج٤ ص ۲۲).

اِسْتِغْراقـ (اصطلاح عرفانی وادبی) یعنی غرق شدن و فرو رفتن ودر اصطلاح عارفان بمعنای توجه مفرط و غوطه ور شدن دربحر توحید است وباین معنی است که دل عارف ذاکر درحال ذکر متوجه و ملتفت بذکر باشد و متوجه بخود نشودکه این حالت را فناء گویند.

کاشانی گوید: استغراق توغل در ذکر حضور حضرت حق است. (کشاف ص ۱۰۹۷ مصباح الهدایه ص ۱۳۸).

عراقی گوید:

تاکه مستغرق شدم درقعر بحر بیخودی
سربسر دریاشدم نی جوی ماند ونی غدیر

درادب عربی الف ولام استغراق نوعی ازالف ولام بمعنی کل است رجوع بالف ولام استغراق و (دستور ج۱ ص ۱۰۸) شود.

اِسْتِغْناء (اصطلاح عرفانی) بی نیازی وقطع علاقه ازحطام وبهره‌های‌دنیا ازجاه ومقام ومنال:

حافظ گوید:

بیار باده که در بارگاه استغنا
چه‌پاسبان‌وچه‌سلطان چه‌هوشیاروچه‌مست
ازین‌رباط‌دودر، چون‌ضرورتست رحیل
رواق‌وطاق‌معیشت چه‌سربلند وچه‌پست

اِسْتِفْتاء (اصطلاح فقهی) فتوای خواستن ومقابل اجتهاد است ومستفتی مقابل مفتی است ومفتی همان فقیه‌صاحب فتوی است ومستفتی کسی باشد که از فقیه درمسائل فتوی ورأی خواهد (کشاف ج۲ ص ۱۱۵٦).

اِسْتِفْسار (اصطلاح ادبی) درنزد ادباء طلب بیان معنی لفظ باشد درآنجا که‌لفظ را اجمال یا غرابتی باشد (کشاف ج۲ ص ۱۱۱۷).

اِسْتِفْهام (اصطلاح ادبی) پرسش باشد وطلب فهم باشد از امری که‌سائل، جاهل بدان است ویا طلب حصول صورت چیزی است درذهن. الفاظ موضوعه برای افاده استفهام همزه هل، ما، من، ای، کم، کیف، این، انی، متی، ایان است، این‌کلمات بجز هل‌گاه برای‌معانی دیگرهم آیند رجوع شود بهریك ازاین کلمات و (کشاف ج۲ ص۱۱۵۵ــ تلخیص ص۸۵ــ دستور ج۱ ص۱۰۱ــ فروق‌اللغة ص۲٤).

اِسْتِقامَتْ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) استقامت بمعنی اعتدال ومحکم و پابرجا بودن وثبات آمده است «استقام استقامة» یعنی «اعتدل» وگفته میشود «استقام‌له‌الامر» یعنی کار او درست آمد وپا برجا شد «مستقیم القامة» انسان‌را گویند از آنجهت که‌بر خلاف حیوانات دیگر مستوی القامة بوده و برروی دوپای خود راه میرود.

استقامت ازنظر فلسفی عبارت از کیفیت مختصهٔ بکمیة است یعنی یکی از کیفیات مختصهٔ بکمیات است. چنانکه استدارات وانحناء نیز ازکیفیات مختصهٔ بکمیات‌است ودرتعریف‌آن‌گویند: استقامت خط عبارت از بودن آنست بنحویکه هر نقطهٔ که‌درآن فرض شود تماماً برسمت واحد باشد ویاکوتاهترین خطوط واصلهٔ بین دونقطه است ومستقیم چیزی است که‌اجزاء بعضی ازآن بابعضی از اجزاء دیگر آن تطابق داشته‌باشد برتمام اوضاع ودرمقابل انحناء واستدارات میباشد. (اسفار ج۲ ص۱۲، ٥٤ــ دستور ج۱ ص ۱۰۲)

ونزد صوفیه استقامت اداء طاعات واجتناب ازمعاصی است ویا ترك اختیار است بعضی گویند مفارقت از رسوم و خروج ازمعهودات و قیام دراطاعت اوامر الهی است بواسطهٔ انجام‌فرائض ونوافل. (دستور ج۱ ص۱۰۲)

وگفته شده‌است که‌استقامت عبارت ازترك اختیار است.

وبعضی گویند عبارت ازخوف خدا وحب نبی است.

حاتم اصم گوید: «من‌اصبح وهو مستقیم فی‌اربعة اشیاء فهو یتقلب فی رضاالله: اولها الثقة بالله ثم‌التوکل ثم

الاخلاص ثم المعرفة والاشياء كلها تتم بالمعرفة».

بازگوید: یعرف الاخلاص بالاستقامة والاستقامة بالرجاء والرجاء بالارادة والا رادة بالمعرفة. (طبقات ص۹٤)

بعضی گفته‌اند مفارقت از رسوم وخروج از معهودات وقیام دراطاعت اوامر الهی است بواسطه انجام فرائض ونوافل.

استقامت بر سه قسم است یکی استقامت زبان بر کلمهٔ شهادت و دوم استقامت خیال ودل است برصدق ارادت وسوم استقامت ارکان است برجهد و کوشش درعبادات.

درشرح منازل است که‌استقامت روح عبادت است و روحی است که‌احوال بدان زنده شود واعمال و عبادات عامه بدان احیاء گردد وحالت نشاطی است‌که قلب بدان زنده باشد که‌موجب استقامت حال اوبا مولای خود گردد وحقیقت استقامت عبارت از اعتدال برطریق حق است بحکم «فاستقیموا الیه» (کشاف ص ۱۲۲۷ـ شرح منازل ص ٦۸).

وبمعنای پایداری درعقاید وانجام عبادت است چنانکه قرآن مجید فرماید «ان‌الذین قالوا ربنا ثم استقاموا» و در جای دیگر فرماید «فاستقم کما امرت».

در رساله قشیریه است‌که استقامت مرتبت و درجهٔ ایست که‌بواسطه آن‌کمال وتمامیت امرست وحصول خیرات ونظام آنها باستقامت راست‌آید وکسی که‌درحال خود مستقیم نباشد سعی او «هباء منثورا» است وبحکم «ولاتکونوا کالتی نقضت غزلها من‌بعد قوة انکاثا» مساعی خودرا بدون فائده گردانیده «وحبطت اعمالها» واگر مستقیم نباشد ازمقام خود. بمقام بالاتر نائل نگردد وسلوك او برمبنای درست نباشد واز شرائط مستانف، استقامت دراحکام بدایت است چنانکه عارف‌را استقامت از آداب نهایت است واز علائم استقامت اهل بدایات، این‌است که‌در منازل خود توقف نکنند واز علائم استقامت اهل نهایات آنکه در مواصلات خودحجابی‌نیارند (رساله‌قشیریه ص۹٤).

اِسْتِقْبالـ (اصطلاح ادبی، عرفانی ونجومی است) رجوع به مستقبل شود

درمعنای ادبی ورجوع شود به‌اجتماع درمعنی نجومی ورجوع شود به استقبال دولت درمعنی عرفانی.

اِسْتِقْبال دَوْلَتـ (اصطلاح عرفانی) توفیق الهی است که شامل حال عارف سالك شود:

اما نشان استقبال دولت وآثاریافت رتبت ومنازل آنست که‌بنده حجاب غفلت از راه خود بردارد ونفس خودرا بآداب شریعت ریاضت دهد وداد دین از روزگار خود بستاند و جهد کند که اعمال واقوال خودرا بمعیار شریعت و مقتضی حقیقت راست‌کند. (ازعده ج٦ ص۱٦۹).

اِسْتِقْراءـ (اصطلاح‌منطقی) استقراء بمعنای تتبع و دراصطلاح منطقیان نوع حجتی است که از تتبع احوال جزئیات حکم کلی استخراج و استنباط میشود.

هرگاه تتبع و تفحص در تمام جزئیات مشابه انجام شود آن استقراء تام خواهد بود والا ناقص و مسلم است که حکم مستخرج و مستنبط از استقراء تام ارزش زیادتری خواهد داشت تامحصول استقراء ناقص.

(از کشاف ص ۱۲۲۹ و اساس‌الاقتباس ص ۳۳۱)

اِسْتِقْراض ـ (اصطلاح‌فقهی) قرض خواستن رجوع به‌قرض شود.

اِسْتِقْصاء ـ (اصطلاح‌بلاغی) نهایت خواستن و طلب‌اقصی و دورترین آنرا کردن و از اصطلاحات معانی بیان است وازانواع اطناب است‌که گوینده به‌معانی که مورد توجه او است بطور شایسته توجه کرده و کلیهٔ‌عوارض ولواحق آنرا ایراد کند مانند«ایوداحدکم ان تکون له‌جنة...» تا آخر آیه که دراین‌آیه بنحو مستوفی خصوصیات و فوائد آن باغ را بیان‌کرده‌است.

(ازکشاف ج۲ ص ۱۲۳۳).

اِسْتِکْمال ـ (اصطلاح فلسفی) استکمال یعنی حرکت بطرف کمال و طلب کمال کردن. حرکت تدریجی اشیاء را بطرف کمال که مستلزم و لازمهٔ خروج از قوت بفعل است استکمال میگویند و بطورکلی‌تمام موجودات (غیر ازمجردات) درنظام وجود از مرتبت نازلهٔ هیولی شروع و بحرکت تدریجی مداوم از قوت بفعل و از نقص بکمال میگرایند و از قوت محض بر حسب مراتب شدت وضعف کیفیت استعدادی خود بحرکت کیفی و کمی واینی و وضعی‌و بقول صدراحرکت جوهری بطرف کمال مطلوب در جریان و سیلان‌اند.

اِسْتِلامُ‌الْحَجَرِ ـ این اصطلاح فقهی است و یکی از اصطلاحاتی است که در مبحث مناسك حج بکار برده میشود و آن دست مالیدن به حجرالاسود باشد درضمن مناسك حج در وقت و موقع خاص رجوع به (شرح لمعه ج۱ ص ۱۵۸) شود.

اِسْتِمْرار قَبْض ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به قبض شود.

اِسْتِمْناء ـ (اصطلاح فقهی)طلب‌منی و خروج منی باشد بنحوی از انحا و آن حرام است و حکمش تعزیر است (شرح لمعه ج۲ ص ۲۲۱).

اِسْتِنْجاء ـ (اصطلاح فقهی) طلب پاکی کردن و پاکی خواستن است و آن عبارت از طهارت و پاك کردن موضع مخصوص بول و غایط است بوسیله آب یا سنگ و کلوخ بدین طریق که پس از فراغت از بول و غائط و استبراء لازم مواضع مخصوص را با آب باید شست البته محل غایط و جزء آن را با سنگ و کلوخ هم میتوان پاك کرد لکن در مورد بول شستن با آب لازم است این عمل را استنجاء و استنقاء گویند و موقعی که عین نجاست برطرف شد پاك است و طهارت خبثیه حاصل شده است رجوع شود به (شرح لمعه ص ۲۲ ـ الفقه ص ۳۸ ـ عروة ص ۵۹ ـ دستور ج ۱ ص ۸۶).

رجوع به طهارت شود.

اِسْتِواء ــ (این اصطلاح کلامی‌است) و از این جهت مورد بحث مسلمانان واقع شده است که در قرآن مجید آمده است ان‌الله علی‌العرش استوی و بدین‌امر توجه شده است که منظور از عرش چیست؟ و منظور از استواء چه باشد در حال که خدا لامکان است.

(رجوع شود به ملل ونحل ابن‌حزم ج۲ ص ۱۲۲).

از لحاظ عرفانی اهل ذوق تأویلاتی کرده‌اند و منظور از عرش الرحمن را قدرت کاملهٔ حق دانسته‌اند و یا جهان وجود در کلمهٔ استواء نیز بعضی تصرف کرده‌اند.

اُسْتُوارِی ــ (اصطلاح عرفانی) استیلای اسرار الهی را گویند بر محبت سالك (اصطلاحات صوفیه ضمیمهٔ دیوان عراقی).

اِسْتِیْجار ــ (اصطلاح فقهی) باجاره خواستن و اجیر گرفتن و اجاره کردن‌در عمل باشد که منافع مال دیگر باشد، و صلواة استیجاری یعنی اجاره کردن و یا اجیر کردن شخصی برای نماز بنیابت مرده و آن در واجبات بدنیه‌مانند نماز و روزه در حال حیات روا نباشد.

استیفاء منفعت در مورد اجاره نسبت بهر‌نوع از انتفاع از سکونت و کسب و صنعت تابع ترتیب معمول و متعارف است.

مصارفی که بقاء عین مستأجره با انتفاع از آن موقوف بر آن باشد بعهده موجر است مگر اینکه قرارداد بین طرفین یا عرف و عادت طور دیگری باشد.

استحقاق مال‌الاجاره منوط به استیفاء منفعت نیست بلکه بمحض اینکه موجر عین مستأجره را بمستأجر تسلیم نمود ملزم بپرداخت مال‌الاجاره خواهد بود خواه استیفاء منفعت‌کرده باشد یانه.

(کلیات ص ۱۴۰)

و قهراً اجاره وقتی صحیح است که استیفاء منفعت مقدور باشد.

منافع عین مستأجره و همچنین‌اجیر باید طوری تعیین شوند که رافع هرگونه غرر و جهالتی بوده و منجر به تنازع و تشاجر نشود.

چون اجاره مبنی بر تعویض منافع است و منافع از اعراض‌غیرقاره ومتدرجاً حاصل میشود لذا تسلیم منافع عین به تسلیم عین مستأجره است که مستأجر استیفاء منفعت کند.

(کلیات حقوقی ص ۱۳۲)

اِسْتِیْلاد ــ (اصطلاح فقهی) ولد خواستن و طلب ولد و بچه کردن از کنیز را گویند و جریان بدین طریق بوده است که صاحب‌کنیز با وی‌معاشرت وهمبستری میکرد و چون کنیز ازو حمل برمیداشت آن کنیز «ام ولد» محسوب میشد و دیگر صاحبش از فروش آن ممنوع‌میشد وهمین طور از کلیهٔ تصرفات مالکانه دیگرنسبت باو ممنوع میشدزیرا فرزندی که از ام‌ولد میشود آزاداست و چون فرزندنتواند مالك پدر و مادر شود این کنیز بعد از

مرگ شوهر (پدر فرزند) از سهم‌الارث فرزندش آزاد میشود. رجوع شود به (شرح لمعه ج۲ ص۱۷۵ - ج۱ ص۲۱۳- کشاف ج۲ ص ۱٤۷۰ - دستور ــ ج۱ ص ۱۱۱).

اِسْتِیْناف - (اصطلاح ادبی وحقوقی) در لغت ابتدا باشد و شروع باشد.

در ادب جمله و کلامی را گویندکه منقطع‌الارتباط از ماقبل خود باشد و جمله مستانفه جمله‌ایست که مقطوع از ماقبل خود شود در مقابل جملهٔ مبتدئه‌که آن‌باشد که کلام بدان شروع‌شود و فرقش این است که مستانفه کلام مجددی است‌که ارتباط آن با کلام قبل قطع شده است برخلاف مبتدئه و اقسامی دارد.

در فقه اعادهٔ فرائض است‌که بیکی از اسباب و علل فساد باطل شود. رجوع شود به (کشاف ج۱ ص ۸۹- مطول‌ص ۲۱۸)

اَسْجاع - (اصطلاح ادبی) بفتح همزه جمع سجع و اصطلاح عروضی است و آن بر سه قسم است متوازی، مطرف و متوازن رجوع به سجع شود و رجوع به (حدایق ص ۱٤) شود.

اِسْجال - (اصطلاح ادبی) در ادب ایراد الفاظی است که بر مخاطب مسجل کند که مورد خطاب واقع است مانند «ربنا و آتنا ما وعدتنا علی رسلك ربنا ولا یخلفنهم جنات عدن التی وعدتهم» زیرا که تخلفی در وعد خدا نیست (از کشاف ج۱ ص ۷٦۱).

اِسْحاقِیَّه - (اصطلاح کلامی و ملل و نحل) فرقه از غلات‌اند که نصیریه هم گویند عقیده آنها این است که خدای در حضرت علی حلول کرده است (از کشاف ج۱ ص ۷٤۹).

اَسَد - (از اصطلاحات نجومی و هیوی و گاهشماری است.) و یکی ازبروج دوازده‌گانه را اسد گویند و بالاخره‌یکی از صور بروج است و شامل ۱۷ ستاره است داخل صورت و ۸ ستاره است خارج صورت و بدین جهت اسد نامندکه مجموع آن به شکل شیر بود و پارهٔ به صورت قلب‌الاسداند و پارهٔ به‌صورت رأس و...

برج اسد را ناری و مذکر دانند و نهاری شرقی و ثابت صیفی نامند و در آن شرفی و هبوطی نبود و آن،وبال زحل بود (از صور کواکب ص ۱۷۱ و رسائل اخوان رساله نجوم ص ۸۹).

اَسَدِ اَصْغَر - (این اصطلاح نجومی و هیوی است) و نام یکی از صورکواکب بود واقع بین دب اکبر و اسد.

اُسَراء - (اصطلاح عرفانی) (بضم همزه و فتح سین) آنانکه در بند تعلقات نفسانی و تمتعات مادی میباشند. ابوبکر واسطی گوید «الاسراء علی وجوه، اسیر نفسه و شهوته و اسیر شیطانه و هواه و اسیر مالامعنی‌له،لفظةاولحظة، هم‌الفساق و مادام للشواهد علی‌الاسرار اثر وللا-عراض عن‌القلب خطر فهو محجوب بعید من عین‌الحقیقة و ماتورع المتورعون ولا تز هدالمتزهدون الابعظم الاعراض فی-

اسرارهم فمن اعرض عنها ادبا اوتورع عنها ظرفا فذلك‌الصادق فی‌ورعه‌والحکیم فی‌ادبه» (طبقات ص ۳۵۳).

حظ نفس خود در باقی کن و مراد خود فدای مراد ازلی کن.

تو بندهٔ و بنده را مراد نیست، و حظ خود دیدن سیرت جوانمردان نیست، و از خود باز رستن جز کار صدیقان نیست: تا باتو توئی‌تو را بخود ره‌ندهند، چون بی‌تو شدی زدیده بیرون ننهند. (از عده ج ۵ ص ٥١٦)

اَسْرار ـ (اصطلاح عرفانی) مقام فناء سالك است در حق و در موقع وصول تام بسوی او بحکم ولی‌مع‌الله وقت»(کشاف ص ٦٥٥).

اَسْرار طَرِیقَتـ (این اصطلاح عرفانی است) و عبارت از احوال حقیقت است زیرا طریقت مقدمهٔ حصول حقیقت است و چنانکه طریقت سر شریعت است حقیقت سر طریقت است و طریقت بی‌ـ شریعت وسوسه است و حقیقت‌بی‌طریقت زندقه و الحاد است.

(از کشاف ص ٦٥٥)

اِسْراف ـ(اصطلاح اخلاقی) اسراف یعنی زیاده‌روی. و اصطلاح اخلاقی‌است و آن چنان بودکه در اموال و وجوه بد مانند شهوات و لذات صرف شود و یا زیاده از حد واجب در وجه واجب خرج شود. (اخلاق ناصری ص ١٧٤)

و نزد فقهاء عبارت از زیاده‌روی در کارهاست و زیاده‌روی در هر امری را گویند و آن حرام است، چنانکه‌فرمود «ان‌الله لایحب المسرفین»

و پس ذوق جوانمردان ،اسراف آنست که حظ نفس در آنست و گرچه حبه بود یا ذره.

و بموسی خطاب آمد: خواهی‌که‌همه آن رود که مراد تو بود و...

اِسرافِیْل ـ (از اصطلاحات علوم غریبه است.) این‌کلمه‌نام یکی‌ازفرشتگان خداست و در قرآن هم نام آن برده شده است و فرشتهٔ احیاء است چنانکه عزرائیل فرشته موت و اماتت است، از اسرائیلیات است و در اصطلاح اصحاب طلسمات و اوراد و ادعیه رمزی از طلسمی خاص بود که نمایندهٔ آن طلسم مربع بود و روز او روز ۵شنبه است و آن از لحاظ طبع حار و رطب است.

(از شمس‌المعارف الکبری ص ۳۳)

اَسْرارِ مَکْنُون ـ (این اصطلاح‌ذوقی است). منظور اسرار الهی است که در نهاد موجودات نهاده‌شده است وفیوضات حق است در روحانیات‌که برحسب‌اقتضای زمان آشکار گردد و از کمون به بروز آید و رموزی است که بجز اهل‌الله بدان دست نیابند.

(از رسائل اخوان رساله هیولی و صورت ص ۷)

اَسْطُرْلاب ـ (از اصطلاحات علوم غریبه است) و آن آلتی بودکه دوائر کره را بدان مقیاس نمایند و آنرا در علوم غریبه و تفأل و ادعیه زیاد بکار دارند

و آینده را بدان پیش‌گوئی نمایند و احوال بنی‌نوع انسانی را بدان نمایند.

اُسْطُرْنُومْیاـ این‌کلمهٔ یونانی‌الاصل است و بمعنی مبحث و علم نجوم است.
(رسائل اخوان ج۱ ص ۴۹)

اُسْطُقُسّ ـ (اصطلاح فلسفی) این کلمه یونانی است و بمعنی اصل وجمع آن اسطقسات است و اغلب بمعنی عناصر اربعه آمده است و معادل کلمهٔ عناصر عربی است لکن بمعنی عام کلمهٔ اسطقس براصول ترکیب‌کننده هر موجودی اطلاق شده است وماحصل اصول ترکیباتی‌هر موجودی‌مادی را اسطقس‌میگویند ومراداز این‌جملات «البدن‌جوهراسطقسی»و«الصور الاسطقسیة» و «الاسطقسات الممتزجة» و یا «الاسطقسات القابلة للکون والفساد»و یا «الاجسام الاسطقسیة» و غیره که در کلمات فلاسفه دیده میشود عناصر اربعه و اصول کائنات است.
(اسفار ج۲ ص ٦ شفا ج۱ ص۱۱٤ ـ اسفار ج۳ ص ۱۹ـ رسائل متفرقهٔ فارابی ص۱۹ـ تفسیر مابعدالطبیعه ابن رشد ص ۱۵۱۷)

ابن رشد آرد که بعضی از فلاسفه باسطقسات‌اربعه‌گویند و بعضی‌باسطقسات ثلثه قائلند و بعضی یك اسطقس قائل‌اند مانند طالس و غیره و بعضی گویند یکی از سه یعنی آب یا آتش و یا هوا است. و بعضی نار و بعضی آب و بعضی هوا را به‌تنهائی اسطقس عالم وجود میدانند بعضی مانند ذیمقراطیس اجزاء لایتجزا را اسطقس موجودات پندارد و گوید اساس کون تخلخل و تکاثف است. آنها که‌اسطقس را سه‌دانند مرادشان آب، نار و هوا است.
(تفسیر ص ۸۰ـ۸۲)

«الاسطقس یقال علی ثلثه معان یجمعها کلها انها غیر منقسم».
(تفسیر ص ۵۰۵)

شیخ‌الرئیس گوید «الاسطقس هوـ الذی منه و من غیره ترکیب الشیء».
(شفا ج۲ ص ۵۳٦ و رجوع شود به ص ۸۳)

خواجه طوسی‌گوید «واماالمرکبات فهذه الاربعة اسطقساتها»که مراد عناصر اربعه است. (کشف‌المرادص۸٤)

اُسْطُقُسّات ازلیةـ (اصطلاح‌فلسفی) مراد عناصر اربعه است بنا بر قولی که هیولای عالم را ازلی میداند.
(شفا ج۱ ص ۱۸۷)

اُسْطُقُس اَوَّل ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عقل اول است بنا بر آنکه اسطقس بمعنی مطلق اصول باشد و گـاه اطلاق میشود بر هیولای اولی.
(رسائل جابر ص ۴۹۹)

اُسْطُقُسّی ـ (اصطلاح فلسفی) منسوب باسطقس یعنی موجودات مادی و مرکبات و موالید طبیعی رجوع باسطقس شود.

اَسْفارِ اَرْبَعَه ـ (اصطلاح عرفانی) اسفارجمع‌سفرو هم‌جمع‌سفربکسرآمده‌است.
صدرالدین گوید: برای سالکان راه حقیقت چهار سفر قائل شده‌اند اول

سفر از خلق به حق دوم سفر بحق در حق سوم سفر از حق به خلق چهارم سفر بحق در خلق.

(اسفار ج ۱ ص ۲، ۲۰۰)

در نفحات آمده است که نخستین سفر از خلق بسوی حق است و در این سفر سالک از کثرات موجودات روی گردانیده بسوی حقیقت و عالم وحدت توجه کند و آنرا مراحلی است دوم سفر از حق است که در این سفر سالک در اوصاف و اسماء الهی سیر میکند و اندك اندك خود را چون قطرهٔ آبی در دریای مواج عظمت احدیت غرق مـی‌بیند سوم سفر از حق به خلق است که فناء در حق است چهارم سفرآخرت است بحق درخلق.

(از نفحات ص۱۰۸)

سفر ازخلق به حق هشت است:

اول مرحلهٔ طلب، دوم تهذیب‌اخلاق سوم پدید آمدن احوال چـهارم شوق و اضطراب، پنجم عشق و محبت، ششم سکر و حیرت، هفتم فناء و بقاء، هشتم‌توحید،

ب ـ سفر از حق بسوی حق است که درین سفرسالك‌در اوصاف و اسماء الـهی سیر میکند و اندك اندك خود را چـون قطرهٔ آبی در دریای مواج عظمت و جلال احدیت غرق می‌بیند و پردهٔ متیت‌برداشته میشود.

ج ـ سفر از حق به خلق که فناء در حق است.

د ـ سفر آخـرتست بحـق در خلق (مقدمه نفحات ص ۱۰۸).

اِسْقاطِ خِیار غَبْن ـ (از اصطلاحات فقهی است) در کلیات حقوقی آمده‌است:

اسقاط خیار غبن بعد از عقد در صورتی که بعد از علم مغبون بغبن‌باشد خالی از اشکال است.

اما قـبل از علم بغبن ممکن است اشکال شود که هنوز غبنی محقق نشده تا بتوان آنرا اسقاط نمود.

و این‌اشکال‌وارد نیست‌زیرا‌همینکه احتمال وجود آن داده شود عقـد اقتضاء آنرا خواهد داشت و میشود آنرا اسقاط نمود.

چنانکه ممکن است در ضمن عقـد شرط تبری از عیب نمود و یـا قبل از تبیین عیب آنرا اسقاط کرد. نظیر طلاق زنی که زوجیت او مشکوك باشد.

و بهمین جهت ممکن‌است خیارغبن را مورد مصالحه قرار داد اگـرچه هنوز تحقق نیافته باشد. هرچند در این‌صورت صلح آن با ضمیمه بهتر است.

(کلیات حقوقی ۱۲٤)

اِسْکافِیَّة ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از معتزلیانند و یاران ابوجعفر اسکافند که گویند خدا بر مردان عاقل نتواند ستم کند ولکن براطفال ستم کند و بر مجانین ظلم روا دارد. (از دستور ج۱ ص ۱۱۲ ـ کشاف ج۱ ص ۷٤۷ و از مختصرالفرق ص ۱۱۵)

اِسْکان ـ (اصطلاح ادبی)ساکن کردن و حذف حرکت باشد و بالجمله اسکان در زبان عرب یا بنقل باشد یا به حذف یا بسکون و جزم شود.

اِشکَنْلَس (تاریخ فلاسفه و عرفان)
نام شاگرد ارسطو و حاکم یونان است و نام ذوالقرنینی است که در قرآن از آن یاد شده است در اصطلاح عرفا کنایت از سالك طریق و انسان کامل است‌که‌بتواند از ظلمات طبیعت خود را نجات دهد و بگذرد و به دریای نور که آب زندگانی و عالم اصل و ملکوت است واصل شود و از آن دریای نور سیراب شود.

البته میدانید که در افسانه‌های تاریخی نام اسکندر ذوالقرنین ممثل اراده است که برای بدست آوردن آب‌زندگانی سیر آفاق کرد و به ظلمات رسید و همراهان وی همه در راه و نیمه راه بماندند و یا هلاك شدند تا... همانطور که داستان منطق‌الطیر و راه یافتن به دربار سیمرغ است.
(رجوع شود به‌انسان‌کامل‌ص۱۶۳)

اِسْلام (اصطلاح فقهی و عرفانی)
اسلام در لغت، خضوع و انقیاد است در ظاهر (رساله قشیریه ص ۹).

ابوسعید گوید « الاسلام ان‌یموت عنك نفسك» آنکه نفس تو بمیرد و ترك امیال و هواهای خود را کند و مسلمانی گردن نهادن بود، حکمهای ازلی را (اسرارالتوحید ص ۲۹۷).

کاشانی گوید اسلام‌ایمان رابمنزلهٔ جسد است و ایمان اسلام را بجای روح و علوم اسلامی قشور علوم ایمانیند که علوم دراست است و علوم ایمانی لب و خلاصهٔ آن که علوم وراثت است وگفته‌اند «الاسلام مشاهدة الحق بکل ما انتبه» و بحکم «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی‌قلوبهم» ایمان روح و حقیقت اسلام است (مصباح‌الهدایه ص۶۷).

بابا افضل گوید:

از کفر باسلام برون صحرائی است
ما را بمیان آن فضا سودائیست
عارف چو بآن رسید سر را بنهاد
نه کفر و نه اسلام نه آنجا جائیست

و همانطور که گفته شد اسلام حکم ظاهر است و ایمان روح باطن.

شبستری گوید:

بدان کاسلام باشد حکم ظاهر
بود ایمان نصیب جان طاهر
تو شرح صدر از اسلام میدان
که مکتوب است اندر قلب ایمان
در اسلام باشد سوی دنیا
در ایمان بود در کوی عقبی
در شرع اجرای شهادت (شهادتین)
و خودداری از اعمال زشت است.

اطلاق بر دین محمدبن عبدالله‌پیامبر خاتم نیز شود بحکم «اِنَّ‌الدّینَ عِنْدَاللهِ اْلاِسْلام» که دین حضرت محمد(ص) را اسلام نامند در اینکه اسلام و ایمان مترادف و متوافق‌اند بحث است لکن‌آنچه از آیات قرآن مستفاد میشود فرق است بین اسلام و ایمان چنانکه در این آیت «قالت‌الاعراب آمنا قل‌لم تؤمنوا ولکن‌قولو اسلمنا» و دیگر در ایمان اعتقاد قلبی‌هم هست و بدین جهت است که گویند ایمان سه رکن دارد اقرار به زبان عمل بارکان و اعتقاد بجنان (از کشاف ج۱ ص ۷۶۹)

رجوع شود به فرهنگ مصطلحات عرفا تالیف نگارنده.

اُسْلُوبُ‌الْحَکِیْم ـ (اصطلاح بلاغی) از اصطلاحات اهل معانی‌است و تعریفات آنها در این مورد مختلف است و حمل کلام باشد برخلاف مراد متکلم و آن اقسامی دارد از جمله ذکر اهم است از جهت تحریض و تحریض متکلم بر ترک اهم رجوع شود به (کشاف ج۱ ص ۶۹۷ دره نجفی ص ۱۰۸).

و پاسخ است بغیرآنچه سؤال‌میشود مانند «یسئلونك عن‌الاهلة قل هی مواقیت للناس والحج»

اِسْم ـ (اصطلاح ادبی، عرفانی) در لغت نام باشد و لفظ دال بر چیزی‌باشد «و علم آدم الاسماء کلها» و مقابل مهمل باشد و بالجمله لفظ مفرد موضوع بازاء معنی مستقل است‌که مقرون بزمان نباشد و مسمی عبارت از آن معنائی است که لفظ بر آن دلالت کند و علامت‌اسم‌اینست که مسند و مسندالیه واقع شود و لام تعریف در آن داخل شود و تنوین پذیرد و تثنیه و جمع شود و مصغر و منادی واقع شود (از کشاف ج۱ ص ۷۸۱ ـ الهدایه ص ۱۲۸).

و نزد اهل‌الله عبارت از ذات الهیه باشد با اعیان صفتی از صفات و تجلی از تجلیات رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود. و اسم را حالات‌و انواع‌مختلف است.

و بالاخره در اصطلاحات صوفیه آمده است که اسم عبارت از ذات است باعتبار اتصاف بوصفی از اوصاف‌و نعتی از نعوت و اسماء ذاتیه عبارت از ذاتست بوصفی که اعتبار اتصاف ذات بآن وصف موقوف بر امری غیر از محض ذات نباشد (کنزالحقایق ص ۱۵).

در لمع است که اسم حرفی است‌که برای راهنمائی معنی وضع شده است و مقصود از اسم بالعرض است نه بالذات و آنچه بالذات منظور است مسمی است نه اسم.

قیصری‌گوید: حق تعالی را اسماء و صفاتی است برحسب آنکه «کل یوم‌هوفی شان» و مظهر «لایشغله شان عن‌شان» و شئونات و تجلیاتی است در مراتب‌الهیت و او را برحسب‌شئون و مراتب آن‌صفات، اسمائی است (و از لمع ص ۳۵۰).

ذات با صفت معینی از صفات و اعتبار خاصی از تجلیات خود بنام اسم نامیده میشود، مثلا رحمن ذاتی است که برای آن رحمت است و قهار ذاتی است که برای آن قهر است و اسماء ملفوظ عبارت از اسماء آنهاست، و اسم عین مسمی است و گاهی اسم بر صفت اطلاق میشود.

قیصری گوید:اسماء ازجهتی منقسم بچهار قسمت میشوند که آنها را امهات اسماء گویند و عبارتند از اول و آخر و ظاهر و باطن که جامع آنها «الله» و «رحمن» است و هر اسمی مظهری از ذات حق است یا مظهر ازلیت اوست و یا مظهر ابدیت چنانکه اول مظهر ازلیت است و آخرُ مظهر ابدیت است ظهور او از اسم «الظاهر» است و بطون از اسم

«الباطن» است.

مظفر کرمانی گوید:

ذات ازلی جلوه‌گر از حضرت اسماست
هر اسم یکی آینه زان چهره وضاح
اسماء الهی متجلی است در اعیان
اعیان ثبوتی متجلی است در ارواح

و از جهت دیگر اسماء منقسم میشوند باسماء ذات و اسماء صفات و اسماء افعال گرچه همه آنها اسماء ذاتند ولکن باعتبار ظهور ذات در آنها بنام اسماء ذات نامند و باعتبار ظهور صفات در آنها اسماء صفات نامند و باعتبار ظهور افعال، اسماء افعال نامند.

اسماء ذات عبارتند از: الله، الرب، الملك،القدوس، السلام،المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، العليم، العظيم، الظاهر، الباطن، الاول، الاخر، الكبير، الجليل، المجيد، الحق، المبين، الواجد، الماجد، الصمد، المتعالی.

اسماء صفات عبارتند از: الحی، الشكور، القهار، القاهر،المقتدر، القوی، القادر، الكريم.

اسماء افعال عبارتند از: المبدء، المعيد، الوكيل، الباعث،المجيب،الواسع، الحسيب، المنيب، الحافظ، المعز، المذل، الحكيم، العدل، اللطيف، المحيی، المميت، الوالی، التواب، المنتقم.

صدرالدین گوید: اطلاق اسم ذات بر حق درست نباشد مگر باعتبارتعین‌اول (و شرح فصوص قیصری ص ۱۲ــ۱۳).

میبدی گوید: اسماء الهیه صور متمیزهٔ در علم حق‌اند و این صورمتمیزه در ازل فائض شده‌اند از ذات حق بواسطه فیض اقدس و آن صور علمیه در مقام تقرر در عین که با تمام توابع و لوازم در عین میآیند اعیان نامند و اعیان ثابته نسبت باسما ابدان و نسبت‌باعیان‌خارجیه ارواحند و واسطهٔ در ایصال فیض‌اند باعیان خارجیه.

او گوید و حق این است که اسم، عین مسمی است از وجهی و از وجهی دیگر غیر آن (شرح فصوص ص ۱۲ــ۱۳، مصباح‌الانس ص ۱۱۳ ــ رسائل نعمت‌الله ص ۱٤، ۱۵، ۱۹).

کاشانی گوید: خداوند عالم را اسماء حسنی است نامعدود و صفات او نیز نامحصور است و هر اسمی‌دلیل‌صفتی و هر صفتی مبیل معرفتی و هر معرفتی معرف ربوبیتی و هر ربوبیتی مطالب عبودیتی و از جملهٔ اسماء نامتناهی‌مشیت الهی نود و نه اسم و هزار ویك بحسب استعداد فهم و طاقت بشری از پرده‌غیب بصحرای ظهور آیند و جمال صفات را در آن مظاهر بر دیده عاشقان و مشتاقان لقاء و بقاء لقای خود جلوه‌گر کرده و همچنانکه اسما را نهایت نیست معانی و بطون هر اسمی را غایت نیست (مصباح‌ــ الهدایه ص ۲۳).

مظفر کرمانی گوید:

مسما فاتح و اعیان خزائن
بود هریك زاسما همچو مفتاح
مفاتیح الغیوب اسماء حسنی
غیوب اعیان و غیب‌الغیب‌فتاح

مختوم نیشابوری گوید

الف از نقطه شد پیدا، درودانا و بیناشد،
بهر اسمی مسمی شد بحکم علم‌الاسما

قیصری گوید برای اسماء دو اعتبارست یکی اعتبارکثرت آنها ودیگری اعتبار وحدت ذات، باعتبار کثرت محتاج به‌فیض میباشد از جانب حضر الهیت‌که جامع آنهاست (شرح قیصری ص ۱۹).

مغربی گوید:

اسماء چه بود ظهور خورشید
خورشید جمال ذات والا

و تمام موجودات جهان مظهر ذات حق واسماء الهی وکلمات ذات‌نامتناهی‌اند

مغربی گوید

ای جمله جهان در رخ جان‌بخش‌تو پیدا
ای روی تو در آینه کون هویدا
ای حسن تو بر دیده خود کرده تجلی
در دیدهٔ خود دید عیان چهرهٔ خود را
چون ناظرومنظورتوئی‌غیرتوکس نیست
پس ازچه‌سبب‌گشت پدید این همه غوغا

قیصری گوید تمام اشیاء موجود در خارج، داخل درتحت اسم‌الظاهر است از جهت وجودخارجی آنهاوحق‌تعالی ازجهت ظهورش عین‌الظاهراست‌وازجهت بطونش عین‌الباطن وتمام ظواهر وبواطن شئونات وتجلیات ذات‌اند «وکل‌الی‌ذاك‌الجمال‌یشیر»

ارواح مجرد جبروتی ملکوتی
دائم متجلی است در آئینهٔ اشباح
اشباح چومشکوة شد، ارواح زجاجات
اعیان چو مصابیح بود روشن ولواح
اعیان چو مصابیح فروزندهٔ اسماء
چون نار کز احجار برآرند بمقداح

وباندازهٔ موجودات عالم از ملکوتی وجبروتی ولاهوتی وسفلی وعلوی اسماء الهی موجودست واینکه بعضی از آنها ماثور ووارد است جهت آنست که بندگان بدانند که قدوسیت حق را حفظ کرده واز حدود خود تجاوز نکنند و کلمات والفاظ ناروا بدو نسبت ندهند.

(ریاض‌العارفین ص۵۲۳ـ مصباح‌الهدایه ص ۱۷).

مولوی گوید:

از صفت از نام چه زاید خیال
وان خیالش هست دلال وصال

*

هیچ نامی بی‌حقیقت دیدهٔ
یا ز کاف و لام گل گل‌چیدهٔ
اسم خواندی رو مسما را بجو
مه به بالادان نه اندر آب جو
گر ز نام و حرف خواهی بگذری
پاك‌کن خودرا زخودهان‌یکسری

*

اسم هر چیزی تو از دانا شنو
رمز سر علم الاسماء شنو
اسم هر چیزی بر ما ظاهرش
اسم هر چیزی بر خالق سرش
نزد موسی نام چوبش بد عصا
نزد خالق بود نامش اژدها
بد عمر را نام اینجا بت پرست
لیك مؤمن بود نامش درالست.

*

نیست اینها بر خدا اسم علم
که سیه کافور دارد نام هم
اسم مشتق است ز اوصاف قدیم
نی مثال علت اولی سقیم

اِسْمِ آلَت (اصطلاح ادبی) آنچه بواسطهٔ آن اثر فاعل بمفعول رسد مانند «منحت، مفتاح» و جزآن (از شرح تصریف ص ۱۳۳). و آن اسمی است مرابزارکار را و آن بردوقسم بود اسم آلت مشتق و اسم آلت جامد و جامد آن بود که به خودی خود نام افزاری بود مانند انبر، کلنگ و شمشیر و مشتق آن بودکه باضافه «های» غیر ملفوظ از بعضی افعال ساخته شود مانند سنبه، نشانه وتابه درپارسی.
(دستورنامه ص ۲۲)

اَسْماءِ اَسماء (این اصطلاح عرفانی است).
صوفیه گویند: وجود حق رااسماء و صفاتی است که لوازم ذات او است و مراد از اسماء در کلمات آنها الفاظ نیست مثلا الفاظ عالم و قادر و غیره مراد از اسماء در کلمات آنها الفاظ و بلکه مرادآنها از اسماء حق مثلا معنی عالم و قادر است همانطور که مراد از صفات اعراض زائده بر ذات نمیباشند.
(اسفار ج ۳ ص ۵۹)

اِسْمِ اِشارَه (اصطلاح ادبی) اسمی است که برای اشارت بهچیزی یاشخصی نهاده شده است، اشاره حسیه به جوارح و اعضاء یا ذهنیه ودر عربی پنج لفظ باشد برای شش معنی «ذا، ذان، ذین، تا تی، ته، ذه، تهی، ذهی، تان، تین، هولا» مفرد مذکر ذا، ذی، ذه، ذهی و تثنیهآن تان و تین و جمع هردو اولاء وبرای اشاره به متوسط «ذاك» گویند و برای دور «ذالك و تالك» برای مکان قریب «هنا» و «هیهنا» و برای دور «هناك» و «هیهناك».
(از الهدایه ص ۱۹۵ ـ سیوطی ص ۳۰)

اِسْمِ اَعْظَم (اصطلاح عرفانی) بزرگترین نام خدا را اسم اعظم گویند.
و درمورد اسماعظم واینکه کدامیك از اسماء الله اسم اعظمند و در چه سورهٔ از سور قرآن است و آیا آنکه اسم خاصی از اسماء الله اعظمست یا نه اختلاف آراء است.
بعضی میگویند: تمام اسامی خدا اعظمند.
میبدی گوید: اسم اعظم درغایت خفاء است و اطلاع برآن موقوف برصفا است.
محیالدین گوید: اسم اعظم مدلول عینالجمع است و در اوست حی وقیوم.
و درباب ۲۷۷ گوید یك اسم در میان اسماء الله اعظمست وآن درآیةالکرسی و اول سورهٔ آلعمران است.
(فتوحات مکیه ـ رسائل شاه نعمتالله ص ۱۷).
بعضی گویند اسم اعظم کلمةالله است.
شاه نعمتالله گوید:

اسم اعظم نزد ما باشد قدیم
یعنی بسم الله الرحمن الرحیم

اسم اعظم کارساز ذات اوست
عقل کل یك نقطه از آیات اوست
اسم اعظم مینماید صورتش
این معمی میگشاید صورتش
صورتش آئینهٔ گیتی نماست
معنی او پرده‌دار کبریاست

وباز گوید تمام اسماء خدا اسم اعظمند.

جملهٔ اسماء او از اسم اعظم خوانده‌ایم
اسم او گر بایدت اسمای او اسمای ما

شاه نعمت‌الله ولی بعضی از اسماء الله رابصورت نظم درآورده‌است ازین قرار

اسم‌الباطن طبیعت را نگهدارد مدام
لاجرم درجمله‌عالم یار یاران یافتم
رق منشورهیولا نقش بستم در خیال
آن‌محل درصورت زیبای‌خوبان یافتم
اسم‌الاخر در ومستور واومستور ازو
یافتم عنقا ولی از خلق پنهان یافتم
عنبر و کافوربا هم‌ساخته‌جسم‌خوشی
اسم‌الظاهر درو باچار ارکان یافتم
بر جبین مشتری بنوشته اسم العلیم
درسرا بستان اوموسی عمران‌یافتم
بر فراز مسند بهرام هارون دیده‌ام
اسم‌القاهر بخواندم قهر خاقان یافتم
اسم المحیی ز دیوان عطار خوانده‌ام
عیسی مریم در آنجا میر دیوان‌یافتم
نور عالم‌دیده‌ام در آسمان این جهان
روشن‌ازاسم‌مبین چون ماه‌تابان‌یافتم
الشکور‌از‌کرسی‌حق‌خوانده‌ام‌بی‌اشتباه
ازتو جنت دیدم و انعام واحسان‌یافتم
اسم‌القابض زآتش‌جوی ومحیی ازهوا
تا بیابی همچو من زیراکه ایشان‌یافتم
حی‌بجوازآب وباز ازخاک‌اسم‌الممیت
شش جهات این سرا ازچارارکان‌یافتم
درمعادن‌خوش تجلی‌کرده اسم‌العزیز
عزت هرخواجه‌را ازآن‌عزیزان‌یافتم
اسم‌الرزاق اگر خواهی طلب کن ازنبات
المذل درشان مسکینان حیوان یافتم
جنیان را یافتم نازك ز اسم‌اللطیف
بشنو ازمن این‌لطیفه کز لطیفان یافتم

آسْماءُالْحُسْنَیـ نامهای خداست.
(اسفار ج۳ ص ۸۹)

اسماء سبعه ـ (اصطلاح عرفانی) عبارت‌از: حیوة، علم، قدرت، ارادت، سمع، بصر و کلام.
(اصطلاحات صوفیه خطی ۳۲٦)

اِسْمِ اِنَّـ (اصطلاح ادبی) رجوع بحروف مشبهه شود.

اَسْماءِ شَرْعِیَّهـ (اصطلاح اصولی و کلامی) ابن‌حزم‌گوید: اکثر اسماء شرعیه موضوع له‌های‌خاص پیدا کرده‌اند که‌عرب تاآن‌تاریخ آنها را نمی‌دانسته است و این کار بموجب وحی الهی شده‌است مانند صلواة که دراصل بمعنی دعا بوده است و در شرع‌اسلام باوضاع و هیات وسکنات خاصی اطلاق شده‌است بارکوع و سجود مخصوص و با لباس و مکان و اذکار محدود و با طهارت مخصوص که هرگاه بغیراز آن اوضاع و احوال انجام شود باطل و بلااثر است.

(رجوع به ملل و نحل ابن حزم ج۳ ص ۱۹٦ شود)

اِسماعِیلِیَّه ـ (اصطلاح کلامی وملل و نحل) فرقهٔ اسماعیلیه یکی از فرق‌مهم اسلامی است‌که‌در تاریخ سیاسی و مذهبی و اجتماعی اسلام بسیار مؤثر بوده‌اند و دراساس فلسفهٔ باطنی و یا کلام باطنی اثر تام داشته‌اند در وضع اصطلاحات خاص استاد بوده‌اند وکسانی بمانند ناصرخسرو قبادیانی و حمیدالدین کرمانی و ابوحاتم رازی از اعلام آنها بوده‌اند که در تمام شئون فرهنگی وادبی اسلامی و هم در تمام شئون ادبی‌فارسی اثری کامل‌داشته‌اند. این‌فرقه قائل بامامت اسماعیل فرزند حضرت صادق‌اند البته درتاریخ اسلام می‌خوانیم که حضرت‌صادق پیشوای مذهب جعفری نسبت به فرزند خوداسماعیل‌محبت‌خاصی مبذول‌میفرمودند تاآنجا که شیعیان گمان‌کردند که‌پس‌از آن‌حضرت اسماعیل جانشین او خواهدشد. ولکن اسماعیل در زمان حیات پدر فوت میکند و امامت به حضرت موسی‌الکاظم منتقل میشود. معذلك گروهی ازشیعیان گمان‌بردندکه‌اسماعیل درقید حیات‌است نهایت از دیدها غایب شده‌است.

و قهراً از وی امامت به پسرش محمد نقل‌شده‌است این گروه دو دسته‌اند یکدسته‌گویند که امامت در زمان حضرت صادق به اسماعیل منتقل شد و بعد از فوت پدر به محمد و گروهی دیگرگویند اصولا اسماعیل نمرد و غایب گردید و بهرحال از بطن این فرقه فرقه‌های‌دیگری مانند قرامطه و باطنیه بوجود آمدند ویا اینکه خود این فرقه را باین نامها خواندند چنانکه ملاحده و زنادقه هم نامیدند عقاید جالبی درباب تفسیر و تأویل دارند و همین‌ها هستند که‌گویند: برای قرآن ظاهری‌است و باطنی و برای هرباطنی هم باطن است تا هفتادبطن، بنای کار آنها در احکام وآیات و اخبار برتأویل‌است چنانکه از کتب ناصر خسرو و حمیدالدین این امر بخوبی‌مشهوداست.

درباب علم، قدرت و اراده و سایر صفات خدا عقایدی خاص دارند که نزدیك به عقاید معتزلی‌است.

(از ملل ونحل شهرستانی ص ۷۸، ۷۹، ۹٤، ۱۹۰ وطرائق‌الحقایق ص ۱۰٤)

اَسْماءِ مُتَبایِنَة ـ (اصطلاح منطقی) درمقابل اسماء مترادفه است.

خواجه طوسی گوید: اگر الفاظ بسیار برمعانی بسیار دلالت کند و هر لفظی برمعنی دیگر بدون اشتراك آنرا اسماء متباینه‌خوانند مانندانسان و فرس.

(اساس‌الاقتباس ص ۹)

اَسْماءِ مُتَواطِیَة ـ (اصطلاح‌منطقی) مقابل اسماء مشککه است خواجه طوسی گوید: اگرمعنی لفظی‌خاص بیك شخص نباشد بلکه وجودش در اشخاص بسیار ممکن‌باشد و درهمه‌یکسان بود اسماء متواطیه خوانند و اگر درهمه یکسان‌نبود بلکه دربعضی اولی و اقدم از بعضی‌دیگر باشد مشککه خوانند. قسم اول مانند انسان باشد که درهمه یکسانست و قسم دوم مانند روشنائی‌که‌درافراد وموضوعات یکسان نباشد و لفظ ابیض بربرف وعاج.

(اساس‌الاقتباس ص ۱۲)

اَسْماءِ مُشَکَّکَه ـ رجوع شود باسماء متواطیه.

اَسماءِ مَنْقُولَة ـ (اصطلاح ادبی و منطقی) اسمائی که از اصل معنای لغوی خود نقل و در معنای دومی بکار برده شده باشند تاآنکه بدون استعانت‌قرینه و یا با قرینه معنی دوم از اطلاق آنها دانسته شود اسماء منقوله گویند.

خواجه طوسی گوید: اگر لفظی در اصل‌وضع برای معنای خاصی شده‌باشد و بعد از آن ازآن معنی نقل و در معنی دیگر بکار برند و برآن اطلاق کنند و در وقت اطلاق مناسبتی میان معنی منقول و منقول‌الیه رعایت نکنند آنرا اسماء منقوله نامند مانند اطلاق ماه برغیر جرم سماوی. (اساس الاقتباس ص۱۱)

اِسْمِ‌تامّ ـ (اصطلاح ادبی) هراسمی که‌قابل اضافه‌شدن نباشد درآن‌حال اسم تام است مثل آنکه تنوین یانون تثنیه و جمع‌داشته باشد (از دستور ج۱ ص۸۵) درکشاف است‌که اسم‌تام‌اسمی است‌که‌بیکی از چهارامر (تنوین، اضافه، نون تثنیه‌و جمع) تمام شده باشد.
(از کشاف ج۱ ص ۷۸۹)

اِسْمِ جامِد (اصطلاح ادبی) اسم جامد آن‌است که از کلمهٔ دیگری گرفته نشده باشد مانند «علم‌وزید» درفارسی «سر، کوه، دشت». (دستورنامه‌ص۱۵)

اِسْمِ جَمْع ـ (اصطلاح ادبی) اسم هرگاه‌بصورت مفرد و در معنی جمع‌باشد آنرا اسم جمع گویند مانند قوم‌وطائفه و در فارسی لشگر، گروه ودسته، و گاه اسم جمع را جمع‌بندند و علامت آن در فارسی «ها» است مانند دسته‌ها... ودر عربی مانند اقوام، افواج...
(دستورنامه ص۲۱)

اِسْمِ جِنْس ـ (اصطلاح ادبی) اسم برچهارنوع است جنس، اسم جنس، علم جنس و اسم نکره. جنس اسمی است که برزیاده و کم اطلاق شود مانند «آب» اسم جنس ماهیت را میرساند مثل انسان. علم جنس معمولا نقل شده‌است‌از اصلی دیگر مانند «اسامه» و نکره فرد نامعلوم است مانند «رجل» پس علم جنس موضوع است برفردی باعتبار حضور ذهنی‌و بدین‌جهت معرفه‌است.
(از دستور ج۱ ص۸۳ ـ ازکشاف ج۱ ص ۷۹۰)

اِسْمِ خاصّ ـ (اصطلاح ادبی) اسمی است که برفرد معین دلالت کند مانند کورش و رخش. (دستورنامه ص۱۵)

اِسْمِ ذات ـ (اصطلاح‌ادبی) درمقابل اسم معنی است و اسمی است که بر ذات خارجی عینی دلالت کندبرخلاف‌اسم‌معنی.
(ازدستورنامه ص۱۶)

اِسمِ زَمان ـ (اصطلاح ادبی) اسم زمان ومکان کلماتی‌که برمکان وزمان‌دلالت کنند واوزانی دارند، ازیفعل بکسر عین صحیح‌الفاء واللام بروزن مفعل بکسرعین آید مانند مجلس، مبیت وازیفعل بفتح‌عین ویفعل بکسرعین درمعتل بر وزن مفعل بفتح عین آید مانند مذهب مقتل مشرب، مقوم (مقام)» و «مشرق مغرب مسقط»

بکسر عین نادرست و برخلاف قیاس است و در غیر صحیح الفاء و اللام درمعتل الفاء مکسور العین آید مانند «موضع، موعد، موجل» و درمعتل اللام مفتوح العین آید مانند «مأوی، مرمی، مثوی» وگاه در آخر اسم زمان و مکان «ة» اضافه شود برای تأکید مانند «مقبرة، منطقة».

و اسم مکان و زمان ازغیر ثلاثی مجرد بروزن مفعول آن باشد مانند «منطلق، مستخرج، محرنجم، مدحرج».

(از شرح تصریف ص ۱۳۱)

اِسْمِ سادِه (اصطلاح ادبی) ساده یا بسیط آنست که تنها یك کلمه باشد مانند «خرد، هوش ودانش» واسم مرکب مقابل آن می‌باشد و آن کلمه‌ایست که از دو یا بیشتر آمیخته باشد مانند «کاروانسرا سرآیدار» مرکب از دو اسم باشد مانند «سراپرده و صاحبدل» از اسم مفعول و اسمی دیگر باشد مانند «شکسته دل خمیده قد» از اسم و صفت باشد مانند «دل‌تنگ، دلسرد» از حرف و اسم باشد مانند «بخرد، بدست» از عدد و اسم باشد مانند «چارپا، چارسو، چارباغ» از دو مصدر مرخم باشد مانند «برد و باخت، رفت و آمد و...».

(از دستور نامه ص ۱۶)

اِسْمِ عامّ (اصطلاح ادبی) اسم عام آنست که همه افراد همجنس و همنوع خود را دربر گیرد و بر یکایك آنها دلالت کند مانند «مرده و در عربی «رجل».

(ازدستور نامه‌ص ۱۵)

اِسْمِ فاعِل (اصطلاح ادبی) اسم فاعل درعربی ازافعال ثلاثی مجرد بر وزن فاعل آید چنانکه از ضرب اسم فاعل «ضارب» است و از نصر «ناصر» و از کتب «کاتب» و کنندهٔ کار را رساند واز مشتقات است و آن جزفاعل است که از مرفوعات فعل است و از افعال ثلاثی مزید و رباعی مجرد و مزید از فعل مضارع آن درست می‌شود بدین‌ترتیب‌که حرف مضارعه را بیندازند ومیم مضمومه بجای آن گذارند و در اسم فاعل ماقبل‌آخر را مکسور گردانند و در اسم مفعول مفتوح مانند (مُسْتَخْرِج، مُدَحْرَج) و اسم فاعل و مفعول از معتلات پس از اعلال بصورت های دیگر درمیآید. اسم‌فاعل از افعال متعدی و قاصر هر دو آید مانند «ذاهب و قائم و ضارب» و شش صیغه دارد سه مذکر و سه مؤنث و آن مشابه با مضارع است از لحاظ حرکات و سکنات و عمل آنرا میکند. اگر از افعال لازم باشد فقط فاعل می‌گیرد و اگر از افعال متعدی باشد مفعول هم می‌گیرد و علامت اسم فاعل در فارسی «نده» است مانند «دونده، خواهنده» چنانکه علامت اسم‌مفعول‌فارسی «هاء» غیر ملفوظ است مانند «رفته، خورده، کوفته».

و فرقش با صفت مشبه این است که اسم فاعل صدوری است و صفت مشبه ثبوتی است و فرق دیگر آنکه اسم فاعل هم‌ازفعل لازم آید و هم متعدی و صفت مشبه از فعل لازم آید و دیگر آنکه‌صفات مشبه بطور لزوم‌مشابه مضارع نمی‌باشند و دیگر آنکه‌منصوب‌اسم فاعل مقدم‌می‌شود

و در صفات مشبه جائز نیست.
(از مغنی ص۲۳۷ ـ دستورنامه‌ص ۹۳ـ سیوطی ص ۱۴۹ـ۱۴۲)

اِسمِ مُتَمَکِّن ـ (اصطلاح ادبی) اسم را متمکن گویندددرصورتیکه آخر آن بواسطهٔ اختلاف عوامل تغییر یابدومشابه مبنی‌الاصل هم‌نباشد(ماضی، امر،حروف) از (کشاف ج۲ ص ۱۰۴۵ و ۷۸۹)

اِسمِ مُشتَق ـ (اصطلاح ادبی) اسم مشتق مقابل اسم جامد است و آنست که ازکلمهٔ دیگر گرفته شده باشد در عربی اسم فاعل و مفعول و صفات مشبه و جز آنها مشتق‌اند درفارسی کلماتی مانند «گفتار، کردار» مشتق‌اند ازگفتن وکردن (از دستورنامه ص۱۵)

اِسمِ مَصدَر ـ (اصطلاح ادبی) اسم مصدر عبارت از اسمی است که دلالت کند برحدث غیرجاری برفعل و آنرا حاصل مصدرهم گویند. مانند غسل‌بضم غین و فجار و وضوء.
(از سیوطی ص۱۴۱ ـ کشاف ج۱ص۹۰۸)

اِسمِ مُعَرَّب ـ (اصطلاح ادبی) اسم معرب اسمی است که باغیرش ترکیب یافته باشد و شبیه بمبنی‌الاصل هم‌نباشد یعنی حرف و فعل ماضی و امر.
(از الهدایه ص ۱۸۳)

اِسمِ مَعرِفَه ـ (اصطلاح ادبی) اسم معرفه یا نام‌شناخته‌آنست که شنونده آنرا بشناسد مانند «طهران، اصفهان، علی، حسن، تقی،..» و جز آنها.

اِسمِ مَعنی ـ (اصطلاح ادبی) اسم معنی اسمی‌است که قائم بذات‌خود نباشد اعم ازآنکه معنی وجودی باشد یاعدمی مانند «علم وجهل» وجزآن درمقابل اسم ذات. (ازدستور ج۱ ص ۷۹)

اِسمِ مُفرَد ـ (اصطلاح ادبی) اسم مفرد آنست‌که بر یکی دلالت کند مانند «مرد، اسب، دست،» و جز آنها.
(دستورنامه ص‌ب۱)

اِسمِ مَفعُول ـ (اصطلاح ادبی) اسم مفعول ازثلاثی مجرد بر وزن مفعول آید مانند «مقصود» و «مضروب» وگاه صفتی آید بروزنی دیگر که‌معنی مفعول دهد مانند «کحیل»به‌معنی‌مکحول و قبض‌بمعنی «مقبوض» وذبح بمعنی «مذبوح» رجوع باسم فاعل شود، اسم مفعول‌را درفارسی ازمصدر بناکنند و «ن» مصدری‌را از او بردارند وبجای آن «ها» غیرملفوظ‌اضافه نمایند مانند «رفتن» که‌میشود رفته وَ دیدن که‌میشود «دیده» (از دستورنامه ص ۳۰).

اِسمِ مَنسُوب ـ (اصطلاح ادبی) اسم منسوب اسمی است که بآخر آن یاء مشدد که‌ماقبل آن مکسور باشد اضافه شده‌باشد مانند، «هاشمی، اصفهانی» (کشاف ج۱ ص ۷۸۹).

اِسمِ ناقِص ـ (اصطلاح ادبی) اطلاق براسمی شود که‌اعراب آن ظاهر نمیشود مانند (ما، من) وبر اسمی که‌آخر آن یا باشدنیز اطلاق شده است مانند «قاضی، راضی».

اِسمِ نَکِرَه ـ (اصطلاح ادبی)نیا

ناشناخته آنست که شنونده آنرا نشناسد مانند «کتابی خریدم» ودر عربی مانند «جاءِ رجل». (ازدستورنامه ص۱۷)

آسماءِ اَصْوات (اصطلاح ادبی)
اسماء اصوات آنها هستند که‌حکایت از صوت نمایند مانند «قاق» که حکایت از آواز کلاغ کند و «نخ» از آواز شتر و «طاق» از ضرب و جز آنها.
(از سیوطی ص ۱۹۵).

آسماءِ اَعداد (اصطلاح ادبی)
اسمائی که‌نهاده شده‌اند برای دلالت بر کمیت واندازه‌گیری منفصل، اصول‌اعداد دوازده کلمه‌اند از یك تا ده و یکصد و یکهزار.

ازلحاظ مذکر و مؤنث بودن عددها «واحد واثنین» برقیاس است درمؤنث با تا و در مذکر بدون تا آرند مانند «واحد. اثنین، واحدة واثنتین» و ازسه تاده بر خلاف قیاس برای مذکر مؤنث و برای مؤنث مذکر «ثلثه‌رجال» و «ثلث‌نسوة» و درترکیب ده با عددهای کوچك دیگر یکی و دوتا را براصل قاعده و قیاس آرند و از ۱۳ تا ۲۰ عدد کوچك بعکس معدود شود وعدد عشر را برقیاس آرند و «در ثلثین. عشرین، تاتسعین» نیز براصل قیاس است لکن اعداد کوچك از سه تانه برخلاف قیاس است درمعدود آنها و از لحاظ مفرد و جمع از سه تا ده معدودها جمع و مجرورند مانند «ثلثه رجال» و از ده تاصد فرد ومنصوب است مانند «احد عشر کوکبا» واز صد ببالا همه مفرد و مجرور است مانند «ماة رجل».
(از الهدایه ص ۱۹۷)

آسماءِ اَفْعال (اصطلاح ادبی)
اسماء افعال عبارت ازچند اسمند که‌معنی فعل دارند وبرچند دسته‌اند، دستهٔ ازآنها معنی فعل امر دارند مانند «علیك = الزم» و «دونك = خذ» و «صه = اسکت» و «آمین = استجب» و دسته‌ای **بمعنی‌فعل** مضارعند مانند «وی ـ واها = اعجب» و «اف = اتضجر» ودسته‌دیگر بمعنی ماضی‌ـ اند مانند «هیهات = بعد» وبالجمله‌اسمائی که‌بمعنی فعل امرند عبارتند ازآمین، صه ومه‌یعنی مگو وروید یعنی امهل، هیت، و هیتاً یعنی اسرع وایه یعنی امض و حیهل یعنی ائت وها یعنی خذ وهلم یعنی اقبل واحضر وعلیك یعنی الزم و دونك یعنی خذو ماضی مانند شتان یعنی افترق و سرعان یعنی اسرع یا سرع هیهات یعنی بعد. مضارع مانند اف یعنی‌اتضجر و اوه و وی و واهاً یعنی «اعجب منك».

آسماءِ سِتَّة (اصطلاح‌ادبی) عبارتند از «اب، اخ، حم، هن، ذو، و فو» یعنی (پدرـ برادرـ خویش زن یا مردـ فرج‌ـ صاحب‌ـ دهن) این اسماء در حال‌رفع بواو و درحال نصب بالف ودر حال جربیاء خوانده میشوند بشرط آنکه اضافه شده باشند بغیر از یاء متکم ومصغرهم نشوند و در غیراین‌دوصورت اعرابشان بحرکت است مثال «جاءاخوه ـ رأیت اخاه مررت باخیه». (ازسیوطی ص۱٤)

آسماءِ مُبْهَمَة (اصطلاح ادبی)
مبهمات: اشارات، کنایات، موصولات، اسماء شرط...اند.

آسماءِ مَنْقُولَة (اصطلاح ادبی)

کلماتی است که دراصل وضع لغت برای امری بوده‌اند ولیکن ازآن نقل شده ودر معنی دیگر بکار رفته‌اند.

(از تلویح ص١٧٩)

إِسْناد (اصطلاح ادبی) درلغت تکیه‌دادن چیزیرا برچیزی ونسبت دادن چیزی‌را بسوی چیزی دیگر گویند وبمعنی ضمیمه کردن چیزی است بچیزی دیگر بنحوی که‌مفید فائده تامه باشد وگاه اطلاق برنسبت بطور مطلق شود ودرنحو ومعانی عبارت ازنسبت فعل است یاآنچه معنای فعل‌را دارد باسمی مانند اسناد فعل به‌فاعل یااسناد اسم فاعل ومفعول به مرفوع خود ویا اسناد خبر بمبتداء در هرحال اسناد گاه نسبت فعل به‌فاعل‌است وگاه نسبت خبر بمبتدا است بنحویکه افادهٔ معنی کامل کند مانند «زیدمات» و مانند «زیدقائم» و «ضرب‌علی».

که منسوب‌را مسند ومنسوب‌الیه‌را مسندالیه نامند وآن‌گاه خبری است وگاه انشائی و درهردو صورت یا حقیقی‌است یا عقلی رجوع شود به (مطول ص ٤٩) و نیز رجوع شود به (کشاف ج١ ص٧١٤).

إِسْنادِ تامّ ـ (اصطلاح ادبی) اسناد تام را اسناد اصلی‌گویند و عبارت‌از این است که لفظ موضوع برای آن باشد و اسناد هم بالذات مفهوم ازآن باشد نه بالعرض مانند «ضرب زید» که ضرب وضع شده است برای افاده زدن واقع بر زید و مفهوم هم همین است و غیر تام مانند غلام زید...

إِسْنادِ حَقِیقِیِ عَقْلِیّ ـ (اصطلاح ادبی) عبارت از اسناد فعل یا شبه فعل است به ماهوله مانند اسناد فعل معلوم بفاعل و مجهول به مفعول رجوع به مطول (ص ٤٩) شود.

إِسْنادِ خَبَرِیّ ـ عبارت از ضمیمه‌کردن کلمه‌ایست به کلمهٔ دیگر بنحویکه مفید حکم تام باشد، حکم حملی موجب یا سالب اعم از آنکه از باب فائدهٔ خبر باشد یا لازم آن (مختصرالمعانی ص ١٩) رجوع شود به (مطول ص ٤٣).

إِسْنادِ مَجازِ عَقْلِیّ ـ (اصطلاح بلاغی) اسناد مجاز عقلی آن باشدکه اسناد بملابس ماهوله باشد مانند «عیشة‌راضیة»که عیش مرضی است و صاحب آن راضی است یا «نهاره صائم» رجوع شود به (مختصر ـ المعانی ص ٢٣).

أَسْوارِیّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقه از معتزله‌اند آنها با نظامیه در بعضی از عقاید موافقند و گویند خداوند قادر به معدومات نیست (از کشاف ج١ ص ٧٣٠).

إِسْهاب ـ (اصطلاح بلاغی) این اصطلاح معانی است و آن مطلق اطناب باشد برای فائدهٔ یا لالفائدة. (ازکشاف ج١ ص ٦٩٨).

إِشارَة ـ (اصطلاح ادبی وعرفانی) در اصطلاح کلمهٔ که بدان اشاره بدور یا نزدیك یا متوسط شود رجوع باسماء اشارت شود، در اصطلاح اصول فقه اشاره

نص بدلالات سه‌گانه (تضمن، مطابقه، التزام) راگویندکه به نفس صیغه و عبارت ثابت شود مثل «للفقراءالمهاجرین تاآخر آیه» که‌کلام سیاقاً دال بر بیان‌سهام‌غنیمت است برای فقراء و اشارتست که ملك صاحبان قبلی آنها زائل شده است و مثل «وعلی‌المولود رزقهن و کسوتهن» که سیاقاً برای اثبات نفقه است واشارت است بأنکه بر آباء واجب است.

در بدیع ایراد کلامی است قلیل برای معانی زیادکه‌ ایجاز قصر هم نامند. رجوع شود به (دستور ج۱ ص ۱۲۰ـ کشاف ج۱ ص ۸۲۵ـ الاحکام ص ۲۷)

در نزد اهل‌الله عبارت ازخبر دادن از مراد است بدون عبارت و الفاظ (تاریخ تصوف ص ۵۰۰).

ابن فارض گوید:

ساجلوا اشارات علیك خفیة
بهـا کعبارات لـدیك جلیة

صاحب لمع گوید: اشارت چیزی است که پنهان باشد بدون‌عبارت والفاظ (لمع ص ۳۳۷) و مکشوف نباشد بواسطهٔ عبارت یعنی نتوان آنرا بواسطه لفظ و عبارت آشکار کرد ازجهت دقت ولطافت معنی (لمع ۳۳۷).

جنید گوید:

«کلام‌الانبیا انباءِ عن‌حضور وکلام الصدیقین إشارات عن مشاهدات».

(طبقات ص ۱۶۲)

ابوعلی رودباری گوید: «الاشارة، الابانة عما یتضمنه الوجد من‌المشار الیه لاغیر و فی الحقیقـة ان الاشارة تصحبها العلل والعلل بعیدة عن عین‌الحقایق».

درشرح کلمات باباطاهر است که مراد از اشارة، اشارة قلبیه است و گوید عبارات ازعوام است واشـارت ازخواص (شرح کلمات بابا)

إشارهٔ حِسِّیّه (اصطلاح فلسفی، ادبی) اشارهٔ حسیه نزداهل نظرگاه عبارت از امتداد خط موهومی است که‌ازمشیری شروع وبه نقطهٔ از مشارالیه خاتمه یابد و گاه بمعنی امتداد سطح‌است که منطبق کند خطی که‌طرف آن‌است برخط مشار ـ الیه ویا برخطی ازمشارالیه وگاه امتداد جسمی است که‌منطبق‌کند سطحی که‌طرف اوست برسطح مشارالیه ویانافذ دراقطار اوشود بنحویکه منطبق شود هرقطعهٔ ازاو برهر قطعهٔ ازجسم مشارالیه بنحو انطباق وهمی.

(دستور ج۱ ص۱۲۱ ورجوع‌شودباشاره)

أشباحِ بَرْزَخِیّه رجوع باشبـاح جسمیه شود.

أشْباحِ جِسْمِیّه (اصطلاح اشراقی) اشباح جمع شبح است وبسکون باء «شبح» بمعنی امتداد و دونیمه کردن و بفتح باء ظهور ومثال وپوست وقشر است.

خلاصه کلام افلاطون و استاد وی سقراط این است که‌هر موجودی مادی و کائنی فاسـدرا ربی است ومثالی است که‌حافظ نوع آن میباشد وانواع کلی و مثل اصلند وموجودات مادی نمونهٔ ازآنها میباشند.

این نظر وفرضیه پایه واساس کار

فرضیهٔ شبح است لکن آندو فرضیه و نظر بایکدیگر توافق کلی ندارند.

درهر حال بعضی ازفلاسفه میگویند میان مجردات محضه و مادیات عالمی‌است که‌آنرا عالم اشباح مینامند که‌برزخ میان روحانیات وجسمانیات است.

و ازآن جهت اشباح‌گویند که‌دارای مقدار وشکل بوده وشبح وقشر اجسام‌اند وچون دارای ماده نمیباشند فوق اجسامند ومانند صوری هستند که‌ازاشیاء درمرآت منعکس میشوند وبالاخره عالمی که محل صور مقداریه است عالم اشباح مینامند رعالم اشباح مثالیه واشباح جسمیه‌هم نامیده‌اند.

صدرا شیرازی از کسانی است‌که صریحاً اعتراف کرده است که نه‌تنها مؤمن ومعتقد بوجود این‌عالم میباشد بلکه بنحو خاص و بابرهان مخصوصی وجود چنین عالمی‌را ثابت کرده است.

اوگوید عالم اشباح غیر ازعالم‌خیال منفصل است که‌مؤمن بآن میباشم و بنابر این‌صدرا غیرازعالم مثل‌نوریهٔ افلاطونی و غیر ازعالم اشباح مثالیه قائل بعالم دیگری است که‌عالم خیال منفصل میباشد.

و بالجمله گوید: «فانما ثبت‌بالادلة الوجود العلی للاشیاء الصوریة وجودعالم آخروان لهذا الصور والاشباح وجوداً آخر سوی مایظهر علی‌الحواس الظاهرة و بذلك الوجود ینکشف ویظهر عندالقوی الباطنة.. و بالجمله یستدل النفس‌المجرد بادراك قوی الظاهرة علی وجود هذاالعالم وبادراك قوی‌الباطنة علی‌ثبوت عالم آخر شجی مقداری».

(اسفار ج۱ ص ۷۳ـ۷۴)

لاهیجانی گوید ومیان جبروت و ملکوت برزخی است که‌عالم ارواح ومثل نوریه وصور مجردهٔ ازماده وعالم رقائق است ومیان ملکوت وملك برزخی است‌که آن عالم مثال واشباح مادیه است.

(شرح نهج‌البلاغه لاهیجانی ص۳)

و دربیان ترتیب عوالم گوید: «اول عالم جبروت وآن باصطلاح اصح اول وجود مقید وعالم عقول مجرد ازماده و صورت ومدت است وباصطلاح دیگر مجموع عالم ملکوت وملك است دوم عالم ملکوت وعالم قدر وعالم نفوس مجرده از ماده ومدت است نه‌مجرد ازصورت. سوم عالم ملك است وآن عالم اجسام است و بالجمله عالم اشباح برزخ میان روحانیات وجسمانیات است».

(ازاسفار ج۱ ص۷۳ ج۳ ص۱۰۲)

از موجودات عالم اشباح گاه تعبیر باشباح برزخیه میشود وبعداً بیان خواهد شدکه‌قول باشباح دروجود ذهنی‌باین‌معنی است که‌آنچه ازاشیاء درذهن حاصل‌میشود شبح و مثال اشیاء است که منطبع در ذهن میشوند.

(اسفار ج٤ ص۱۰۷ ج۱ ص ۷۲)

اَشْباحِ مِثالِیَّه ـ رجوع‌باشباح‌جسمیه شود.

اَشْباحِ مُجَرَّدَه ـ رجوع‌باشباح‌جسمیه شود.

ترکیبات:

مُصَوِّرِ اَشْباحـ (تفسیر حدائق ص ۲۷۳).

اَشْباحِ مَغْلُوبَهـ (تفسیر حدایق ص ۲۱۷).

اِشْتِدادـ (اصطلاح فلسفی) اشتداد بمعنی قوت وشدت یعنی سرعت درسیر است. شدت درمقابل ونقیض لین ورخا است «شدت ارض» صلابت ومحکمی آنرا گویند «شدید» بمعنای شجاع وقوی‌است. «شدائد» بمعنی سختیها ودشواریهاست. «تشدد» بمعنی قدرت وقوت نشان دادن درکار است.

اشتداد از نظر مفهوم فلسفی آن مناسب بامعنای لغوی آن «قوت» است و مقابل ضعف است ونوعی ازحرکت در کیف‌است. که‌بنام استحالت خوانده‌میشود واشتداد جوهری‌را بنام تکوین مینامند.

این‌مسئله که‌آیا جوهر هم قابل اشتداد هست یانه مورد اختلاف است همانطور که‌بعضی وجودرا قابل اِشتداد وضعف میدانند وبعضی منکر وقوع‌شدت وضعف در وجودند.

کسانیکه منکر وقوع حرکت در جوهرند اشتداد جوهری‌را قبول ندارند و کسانیکه مانند صدرالدین شیرازی قائل بحرکت جوهریه‌اند گویند همانطور که اشتداد درکیف واقع است جوهر اشیاء نیز قابل شدت وضعف است وحرکت اشتدادی درجوهر نیز جریان دارد چنانکه آب دراثرحرکت اشتدادی موجود درجوهر وکیف متدرجاً تبدیل بهوا میشود. «ولا فرق بین اشتداد الجوهری المسمی بالمکون وبین‌اشتداد الکیفی المسمی بالاستحالة».

(رسائل ملاصدرا ص ۳۲)

وی در مورد اشتداد دروجود گوید: وجود اصل در موجودیت بوده وماهیات تابع‌انحاء وجودات‌اند وافراد وجودبعضی اشد وبعضی اضعف‌اند وبالجمله اشتداد چه‌آنکه در هیأت کیفیه باشد یا درصور جوهریه عبارت ازحرکت در وجود شیء است نه‌در ماهیت آن.

(اسفار ج۲ ص ۹۰و۹۱)

اِشْتِدادِ جَوْهَرِیّـ رجوع باشتداد شود.

اِشْتِراکـ (اصطلاح ادبی واصولی) اشتراک درنزد ادباء عرب واصول ومیزان اطلاق بر دو معنی شود یکی‌آنکه‌لفظ‌مفرد موضوع برای مفهوم عام مشترک بین‌چند فرد شود وآنرا اشتراک معنوی گویند و این‌قسم خود منقسم شود به‌متواطی و مشکک و دیگر آنکه لفظ مفرد موضوع برای دومعنی باهم باشد برسبیل بدلیت بدون ترجیح‌یکی بردیگری وآنرا اشتراک لفظی نامند ولفظرا مشترک نامند در مقابل منقول که‌نقل لفظ باشد ازمعنی بمعنی دیگر که‌یکی ازآن دومعنی حقیقت اولیه است ودیگر مجاز یا حقیقت عرفی و شرعی، مابین اصولیان و ادباء اختلاف است که‌آیااشتراک درلغت واقع است یانه بعضی گویند وقوع اشتراک درلغت واجب و لازم است زیرا الفاظ متناهی‌اند و معانی‌نامحدود ولازم‌است که‌لفظ واحدرا معانی بسیار باشد. وبعضی دیگر محال

دانند زیرا به‌فهم معانی لطمه وارد آید وبرخی دیگر جایز دانند و واقع وگویند چون واضعان الفاظ برای معانی، متعدد بوده‌اند ممکن است لفظی‌را شخصی برای معنائی وشخص دیگر برای معنای دیگر وضع کرده باشد.

ودر قرآن‌هم اشتراک الفاظ آمده است و تشبیهات‌مشترکاتند و دراخبار و روایات نیز آمده است وحتی درمعانی متعددهم ممکن است حقیقت باشند.

اشتراک بین دومعنی اگر بنوع‌باشد مماثلت و اگر بجنس باشدمجانست و اگر درکیف باشد مشابهت واگر درکم باشد موازنت واگر درشکل باشد مشاکلت نامند. (ازکشاف ج۱ ص۸۵۴- قوانین ص۲۴- معالم۳۲- کفایه‌ص۵۲- نفائس ص۱۷- موافقات ص۳۶)

حاصل اینکه اشتراک درمنطق این است که‌دو یاچند امر درمفهوم ومعنی و یادر جهتی دیگر مشترک باشند چنانکه گوئیم انسان وسایر حیوانات درحیوانیت مشترک‌اند ویا انسان وحیوان ونبات در نامیت مشترکند.

اشتراک بردونوع است یالفظی است که‌دو یاچند امر درلفظ ونام با یکدیگر مشترک باشند مانند چشمه وچشم که‌در لفظ که‌کلمه «عین» باشد بایکدیگر مشترک‌اند ومشترک معنوی آنست که‌چند معنی تحت عنوان مفهوم ومعنی کلی‌باشد مانند چندفرد انسانی که همه مشمول مفهوم انسانند.

(دستور ج۱ ص۱۱۸- تفسیر ص ۸۰۲)

درتحت عنوان کلمهٔ وجود بیان خواهد شدکه یکی‌از مسائل مهم فلسفی که‌مورد اختلاف فلاسفه است مسئله وجود است اختلاف براین‌مبنی است‌که‌آیاوجود متحقق درخارج است یانه.

توضیح آنکه وجود «هست» مقابل عدم «نیست» است واین مفهوم هست و هستی برتمام موجودات متقررهٔ درخارج صادق است یعنی تمام اشیاء خارجی که تکون وتقرر یافته‌اند برآنها هست و موجود اطلاق میشود واین‌یک‌معنی رابطی ومفهوم اعتباری است ومورد اختلاف همین است که‌آیا این‌مفهوم اعتباری‌را مصداق‌متقرر خارجی‌هست که‌وجودخارجی عینی باشد یاآنکه درخارج آنچه متقرر است ماهیت است وچیزی بنام وجود در خارج نیست.

البته‌درمحل خود توضیح داده‌میشود که‌در خارج وعالم عین یک‌چیز زیادتر نیست یعنی هرموجودی درخارج یک چیز است نه‌دوچیز واختلاف دراین است که‌آن یک‌چیز آیا وجود است یاماهیت وبرفرض که‌وجود است‌آیا اختلاف وجودات متخالفه به‌چیست «ومابه‌الاختلاف ومابه‌الاشتراک» آنها چیست واطلاق مفهوم وجود برآنها از چه‌باب است وآن وجود خارجی متقرر متحقق چه‌وضعی دارد آیا یک وجود است ذومراتب ویاوجودات‌متخالفه‌اند ومصادیق متعددهٔ متخالفة الهویات بذات خود وهمه افراد وجودند یعنی صدق مفهوم وجود برآنها ازباب صدق نوع است برافراد و یااصولا مصداق یکی است ذومراتب و آن مراتب همان حدود اشیاء است که ماهیات نامیده میشوند آراء وعقاید و

انظار زیاد است.

صدرا گوید: سوای مفهوم عام اعتباری انتزاعی که صادق بر تمام اشیاء است که مفهوم هست باشد وجودرا حقیقتی است درخارج که مشترك باشتراك معنوی است.

میان افراد و وجودات متعدده و حقایق متکثره که بذواته متعدد ومتکثرند نه «مجرد عارض الاضافه» که متماثل باشند و اختلاف وجودات بکمال و نقص است درنفس طبیعت وجود و وجودات مختلف متفق الاصلند واز سنخ حقیقت بسیطه‌اند مانند نور که مشترك میان انوار قویه وضعیفه است واشتراك وجود میان موجودات مانند اشتراك کلی بین افرادش نیست بلکه نوعی دیگر از اشتراك است.

وبالجمله چهار امر متصور ومتحقق است.

۱ـ مفهوم عام اعتباری انتزاعی.
۲ـ حقیقت واحد بسیط عینی.
۳ـ موجودات متعددهٔ متکثره که حصص‌اند.
۴ـ وجودات خاصه.

مراد از اشتراك معنوی وجودبمعنی دوم است که حقیقت عینیه باشد که افرادش عبارت ازوجودات خاصه‌اند.

مفهوم عام اعتباری انتزاعی منتزع از موجودات است بسبب وجودات خاصه که مقوم آن‌هستند وآن مفهوم‌را حصص متکثر است بواسطهٔ اضافه مفهوم عام اعتباری بخارج و وجودات خاصه وآن حصص وآن مفهوم هردو ازامور عقلی بوده وزائد برماهیات وبر موجودات خاصه‌اند اما وجودات خاصه مختلف‌اند بشدت وضف وماهیات متخالفة المعانی‌اند.

(رسائل ملاصدرا ص ۱۱۹ـ شواهدالربوبیه ص ۵)

اِشْتِراك لَفْظِیّـ رجوع باشتراك شود.

اِشْتِراك مَعْنَوِیّـ رجوع باشتراك شود.

اِشْتِراكِ وُجُودـ رجوع باشتراك شود.

اِشْتِغالـ (اصطلاح واصولی) ازاشتغال ذمه است ودراصول منظور این است که مادام که برائت یقینی ازکاری و چیزی حاصل نشود بوظائف سابق اشتغال باقی است و باید بموجب آن عمل کند و اشتغال یقینی مستلزم برائت یقینی است «اذا تردد المکلف به بین امور معلومة محصورة ولاحرج فی فعل الجمیع فالعمل علی الاصل الاشتغال اذالم یکن بین هذاالامور قدر مشترك وعلی الاصل البرائة...» و بحکم قاعده «لاتنقض الیقین بالشك ـ لاتنقض الیقین الا بیقین آخر» باید خودرا شاغل داند تایقین به برائت حاصل شود.

(از قوانین ص ۲۹ـ عوائدالایام ص ۱۰۸ـ ازخزائن ص ۱۸۰)

اِشْتِقاقـ (اصطلاح ادبی) اشتقاق عبارت ازآن باشد که بین دولفظ تناسبی دراصل معنی وترکیب باشد که یکی به‌دیگری برگردد که یکی را مشتق ودیگری‌را مشتق‌منه نامند مثلا ضارب مناسب ضرب ومشتق ازآنست واگر دراشتقاق موافقت درحروف اصول‌هم رعایت شود باترتیب

بین آن‌دو اشتقاق اصغر باشد واگر تنها موافقت درحروف باشد نه‌در ترتیب اشتقاق صغیر نامند واگر موافقت در حروف اصول‌در نوعیت باشد اشتقاق‌اکبر باشد، مثال اصغر «ضارب از ضرب» و مثال صغیر «کنی ازناك» واکبر «ثلم از ثلب» که در جمیع حروف موافقت حاصل نیست.

دراصطلاح اهل عروض وقافیه صنعت اشتقاق ازجمله محسنات است و چنین است که دبیر یاشاعری در نثر یا نظم‌الفاظی آرد که‌حروف ایشان متقارب ومتجانس باشد درگفتار. مثال‌آن درآیات بسیار است مانند «فاقم وجهك للدین القیم» و «یااسفی علی‌یوسف» و «اسلمت مع‌سلیمان‌لله رب‌العالمین» و «جناالجنتین دان» شاعر گوید:

نوای توای خوب ترك نوآئین
درآورد در صبر من بی نوائی

(از دستور ج۱ ص۱۱۹ـ کشاف ج۱ ص ۸۴۴ـ دره نجفی ص۱۰۹ـ حدائق‌ص۱۲)

اِشْتِیاقـ (اصطلاح عرفانی) عبارت از انجذاب محب است بمحبوب درحال وصال برای نیل بلذات مدام.

شاعر گوید:

دلبری دارم که‌در فرمان‌او باشد دلم
همچو گوئی درخم، چوگان‌او باشد دلم
زان‌سبب پیوسته سرگردان او باشد دلم
واله وآشفته وحیران او باشد دلم

وکمال انزعاج‌را گویند درمیل‌کلی وطلبی تمام وعشقی‌مدام بطریقهٔ که‌یافت ونایافت یکسان شوند نه‌دریافت ساکن و نه درنایافت‌درجوش‌بلکه‌حالی «مسرمدالی الابد» واین مرتبه‌ایست نه دراتصال مشاهده ونه درافتراق مجاهده.

ترکیبات‌آن‌ـ صورت اشتیاق، محنت اشتیاق، سوز اشتیاق، سوخته نیران اشتیاق، نایرهٔ اشتیاق، آتش اشتیاق.
(از تفسیر حدایق ص۷۳۵، ۳۵۸، ۶۲۸، ۴۹۹، ۶۳۳)

اِشْراقاتِ عَقْلِیَّه‌ـ اِشْراقاتِ عُلْوِیَّه‌ـ تابش عقول و فیوضات آنها را بر عالم افلاك و عناصر و موالید اشراقات عقلیه و علویه نامند.
(واردات قلبیه ص۲۴۶ و رجوع شود به ش ص ۳۴۲ و ۲۵۲ و رجوع باشراقیون شود)

اِشْراقِیُّونـ (اصطلاح فلسفی) انسان دارای دوقوت است. یکی قوهٔ‌نظری که‌کمال آن معرفت حقایق عالم است آنطوریکه هست باندازهٔ قدرت و وسعت فکر بشری ودیگر قوت عملیه که کمال آن قیام بامور وانجام تکالیف است آنطور که شایسته است.

دین وفلسفه همواره در تکمیل نفوس بشری برای نیل بسعادت دارین و تکمیل دو قوت مذکور متفق میباشند و بالجمله معرفت بمبدأ ومعاد از دوراه حاصل میشود که‌یکی طریقهٔ اهل نظر و استدلال است و دیگرطریقهٔ اهل‌ریاضت‌و مجاهدت.

سالکان طریقهٔ اول هرگاه پیرو ملت و دینی باشند متکلم میگویند و اگر دنبال مذهب ودینی‌نروند حکیم وفیلسوف

مشاء نامند وسالکان طریقهٔ دوم اگر موافق باشریعتی باشند صوفیهٔ متشرعه خوانند واگر موافق باشریعتی نباشند یعنی طریقهٔ بحث علمی آنان باقطع نظر از شریعتی باشد حکماء اشراق مینامند. (دستور ج۱ ص۱۱۷)

این نکته قابل ذکر است که‌در وجه تسمیه فلسفه اشراق ومناسبت آن باروش اشراقی شیخ‌شهاب‌الدین علامه قطب‌الدین گوید که‌فلسفهٔ مشرق همان فلسفهٔ اشراق است یعنی فلسفهٔ مشرق زمین و حکمت رایج میان حکماء فرس که‌شیخ شهاب زنده‌کنندهٔ آن میباشد همان فلسفهٔ اشراق است و وجه نامگذاری شیخ فلسفهٔ خودرا بحکمت اشراق مناسب باحکمت مشرق زمین است.

«فی‌تحریر الحکمة الاشراق ای الحکمة المؤسسة علی‌الاشراق الذی هو الکشف اوحکمة المشارقة الذین‌هم اهل فارس وهوایضاً یرجع الی‌الاول لان حکمتهم کشفیة ذوقیة فنسب الی الاشراق الذی هوظهور الانوار العقلیة ولمعانها وفیضانها بالاشراقات علی‌الانفس عند تجردها وکان اعتماد الفارسین فی‌الحکمة علی الذوق والکشف وکذا قدماء یونان خلا ارسطو وشیعته فأن اعتمادهم کان‌علی البحث والبرهان لاغیر و نعنی بحکمة‌الاشراق ای‌حکمة الکشف ویجوزان یکون حکمة‌المشارقة الذین‌هم اهل فارس».

(ش ص ۹)

اَشْرِبَهٔ مُحَرَّمَه (اصطلاح فقهی) رجوع به صید وذباحه شود.

اَشْعَرِیّه ـ (این اصطلاح کلامی‌است) و یکی از فرق مهم کلامی اشعریه‌اند و یا یکی از دو فرقهٔ اصلی و مهم کلامی است. بنیان‌گذار مذهب اشعری ابوالحسن علی‌بن اسماعیل اشعری است. عقاید اینان از تمام جهات و در تمام مسائل درست‌مقابل و ضد عقاید معتزله است.

اینان پس از سالهاکه توجه مسلمین معطوف به مسائل عقلی و فلسفی شده‌بود و مسائل مذهبی را با توجیهات فلسفی مورد بحث قرار میدادند یکباره علم‌مخالفت را با اینگونه افکار برافراشته عقل را در مسائل شرعی و مذهبی نارسا داشته و باطل و بیهوده شمردند و رجوع بوحی کردند حسن و قبح عقلی را که اساس‌کار معتزلی بود باطل دانسته و منکر این امر شدند که عقل شرع باطن‌است و میتواند حقایق دینی را دریابد.

وی‌گوید حسن و قبح تابع‌شرع‌است آنچه را شرع خوب‌شماردخوب‌است‌و آنچه را بدشمارد بد واصولاادراک‌ما ازاینگونه مسائل قاصر است، عدالت همانست که خدا میخواهد مارا نرسد که‌ضابطه و قاعده برای اعمال وکارهای خدا قرار بدهیم اینان صفات خدارا زائد برذات دانند، به‌ظواهر سنت وآیات عمل کنند وبدین‌جهت در بسیاری ازموارد دچار اشکال و تناقض شدند لکن بهرحال مورد حمایت پارهٔ از خلفاء زمان خود واقع گردیدند. البته این نکته‌را باید گفت‌که پیداشدن فرقهٔ‌اشعری نوعی ازعکس‌العمل خاص بوده است در برابر زیاده‌رویهای

معتزله در باب‌توغل زیاده از حد درعقل‌و توجه به‌مسائل فلسفی درباب توجیهات احکام. (از ملل و نحل ص ۴۱)

اَشِعّهٔ بَرْزَخِیَّه ـ (اصطلاح اشراقی) اشعهٔ انوار واجسام واجرام مانند نور خورشید را اشعهٔ برزخیه گویند.
(حکمة‌الاشراق ص۱۴۱)

اِشْفاق ـ (اصطلاح عرفانی) عبارت از دوام حذر است‌که مقرون به‌ترحم‌باشد وآن یابر نفس خود است ویا برغیر: اشفاق برغیر را خلیقه گویند واشفاق برنفس یااز جهت فساد اخلاق است ویا ازجهت فساد افعال: فساد اخلاق بمخالفت باحق است وفساد افعال، اخلال برشرائط صحت عمل است.

(شرح منازل ص۴۳)

اَشْکالِ اَرْبَعَه ـ (اصطلاح منطق) در تحت عنوان کلمهٔ قیاس بیان خواهد شد که‌قیاس عبارت ازقول وگفتاری است‌که مرکب از دومقدمه باشدکه بالالزام منتج نتیجه خاص باشد مانند «عالم متغیراست. هرمتغیری حادث است که‌نتیجه میدهد عالم حادث است».

مقدمه اول‌را صغری ومقدمه دوم‌را کبری گویند وناچار هریك از دومقدمه‌را موضوع ومحمول‌است که‌موضوع ومحمول درهرکدام مکرر است چنانکه «متغیر» در صغری وکبرای قیاس‌فوق تکرار شده‌است مکرر در دومقدمه را حد وسط یا اوسط گویند وآن‌اگر محمول درصغری وموضوع در کبری باشدشکل‌اول‌گویند و اگربعکس موضوع درصغری ومحمول درکبری باشد شکل چهارم گویند واگر موضوع در هر دوباشد شکل دوم واگر محمول در هردو باشد شکل سوم که‌هریك‌را شرائط‌خاصی است ازلحاظ کمیت وکیفیت تامنتج‌نتیجه باشد.

(اساس‌الاقتباس ص۱۹۱)

اِشْمام ـ (اصطلاح ادبی) اشمام نزدقراء ونحویان عبارت‌ازاشارت بحرکت بدون تصویت باشد وآن باشد که دولب را برصورت خود قرار داده وکسره‌را بضمه مایل کرده وبعد از او بیاء ساکنه مایل نماید مانند «قیل» و «بیع».

اَشْیاء بَسِیطَه ـ (اصطلاح فلسفی) اشیاء بسیطه یعنی موجودات بسیط و مراد از بسائط گاه عناصر است درحال خلوص و محوضت و گاه عقول و نفوس است وگاه اجزام لاینجزی است.

وگاه اطلاق برصور عقلیه شده است واشیاء مرکبه درمقابل برصور جسمانیه اطلاق شده است.
(اسفار ج۲ ص۱۷۳ورجوع‌شود به‌بسیط)

اَشْیاءِ لَئالِیّ ـ (اصطلاح فلسفی) فیثاغورثیان مسالهٔ اعداد را مورد توجه قرار داده واساس کار آنهادر توجیه موجودات عالم براعداد بوده است و از این‌جهت هریك ازمسائل علمی واخلاقی را نمودار عددی ومرتبتی از اعداد میدانستند و گفته‌اند «طبیعة‌الموجودات بحسب طبیعة‌الاعداد فمن عرف‌العدد و احکامه وطبیعته واجناسه وانواعه و

خواصه امکنه أن یعرف کمیة اجناس الموجودات و انواعها و ماالحکمة فی کمیاتها علی ماهی‌علیه‌الان».

(اخوان ج۳ ص۱۸۲-۱۸۳)

وگویند خدای‌متعال علت موجودات را ابداع کرد درحال که‌واحد حقیقی و واحد من‌جمیع‌الجهات است.

وحکمت بالغه او ایجاب کردکه همه اشیاء را واحد بالهیولی‌و متکثربالصورت بیافریند وباز حکمت او ایجاب کرد که همهٔ اشیاء را ثنائی یاثلاثی ویا رباعی نیافریند وبلکه حکمت او ایجاب کرد که اشیاءرا «علی‌ماهی‌علیه» برحسب اعداد و مقادیر موجود بیافریند آنطور که‌اکنون هست و بعد گویند‌از این‌جهت‌بعضی‌اشیاء را ثنائی آفرید مانند هیولی وصورت و جوهر وعرض وعلت ومعلول و... وبعضی را ثلاثی آفرید مانند ابعاد ثلثه، مقادیر ثلثه، ازمان‌ثلثة (ماضی، حاضرومستقبل) و بعضی را رباعی بیافرید مانند طبایع اربع (حرارت، برودت، یبوست ورطوبت) واخلاط اربعه (صفراء دم، بلغم وسودا) و ازمان اربعه (فصول) وجهات اربعه و غیره وبعضی‌راخماسی وبعضی‌راسداسی..

(اخوان ج۳ ص۱۸۳-۱۸۵)

اَشْیاءِ ثُنائِیّ- رجوع شود باشیاء ثلاثی.

اَصابِعُ‌الرَّحْمن - (از اصطلاحات عرفانی است) ومنظور اراده وقدرت بی پایان احدیت‌است که فرمود قلب‌المؤمن بین‌الاصبعین من اصابع‌الرحمن.

(از رسائل خواجه عبداله ص ۳۶)

مولوی گوید:

شد مناسب وصفها درخوب وزشت
شدمناسب حرفها که‌حق نوشت
دیده ودل‌هست بین‌الاصبعین
چون قلم در دست آید ای حنین
اصبع لطفست و قهر اندر میان
کلك دل با قبض و بسطی زین بنان

اَشْیاءِ رُباعِیّ- (اصطلاح فلسفی) رجوع شود باشیاء ثلاثی.

اَشْیاءِ مُتَدَرِّجَةُالْکَوْن- مراد حرکت وزمان ومقولاتی است که‌حرکت درآنها واقع است. (اسفار ج۲ ص۱۸۷)

اَصالَةُالْبَرائَة- این‌اصطلاح اصولی است.

و «من‌جملة الادلة العقیلة اصالة البرائة» رجوع باصل برائت شود.

۲- درمورد شك درتکلیف مقتضای اصل، برائت‌است زیرابحکم عقل مؤاخذه بدون بیان قبیح است.

(ازکلیات حقوقی ص۱)

اَصالَةُالْحَقیقَة- (از اصطلاحات اصولی است).

در کلیات حقوقی آمده است:

بناء عقلا براین است که‌لفظ حمل بر معنی حقیقی شود پس هرگاه احتمال دهیم که‌متکلم ازلفظ غیرمعنی حقیقی‌را اراده کرده وقرینه ظاهری برآن نباشد میگوئیم نظر باصالة الحقیقة که‌مبنای‌آن بناء عقلا است معنی حقیقی را اراده‌کرده واگر متکلم بعداز این ادعاکند که‌مرادش ازلفظ، معنی حقیقی آن نبوده بلکه معنی

مجازی آنرا اراده کرده است ازاو قبول نخواهد شد.

پس‌اگر شخصی اعتراف‌کرد که‌زید رابقتل رسانیده سپس بگوید مقصودم‌از قتل، قتل ادبی بوده قصاص یادیه از او ساقط نخواهد شد مگراینکه قرینه حالیه یامقالیه براین دعوی موجـود باشد ـ و اصالت عموم واصالت عدم تخصیص در مورد عام راجع بهمین اصل است.

وبالجمله بناء عقلاء براخذ بظاهر وتقدیم‌الاظهر فالاظهر است ـ پس اگر کسی سخنی گوید که‌برای آن بحسب‌وضع یا بسبب قرینه ظهوری باشد و مدعی شودکه غیر آنرا اراده کرده است از او قبول‌نخواهد شد ـ بلکه مأخوذاست بظاهر لفظ خود زیرا طریق عقلائی برای کشف اراده وقصد متکلم ازالفاظ وعبـارات منحصر است بهمین.

ومبنی براین قاعده‌است عدم جواز اجتهاد درمقابل نص مثلا **اَلْبَيِّعانِ بِالْخِيارِ مالَمْ يَفْتَرِقا** ظاهر بلکه نص است درثبوت خیار بعداز ایجاب وقبـول تاوقتی کـه متبایعین ازهمدیگر جدا نشده باشند و این همان است که‌آنرا خیارمجلس نامیده ومطابق مذهب امامیه است وفقه شافعی با امامیه موافقت کرده ـ بنا براین قول حنفی باینکه مراد تفرق متبایعین است در کلام، یعنی وقتی ازکلام فارغ شدند و ایجاب وقبول تمام شد دیگر خیاری برای آنها نیست وباین سبب منکر خیار مجلس شده‌اند عین اجتهاد درمقابل نص است.
(کلیات حقوق ص ۲)

دراصول رشاد آمده است:

مقصود ازاصول لفظیه قواعـدی است که‌بمنظور معرفت الفاظ وتمیـز انواع آنها ازیکدیگر تأسیس گردیده‌اند.

ازاین اصول یکی **اصالةالحقیقه** و دیگری‌**اصالة عدم‌النقل** است:

۱ـ مراد از **اصالةالحقیقه** آن‌است، که‌هرگاه لفظی مجرداً از قرائن استعمال گردد، ومعلوم نشود که‌مراد قائل ازآن، معنی حقیقی کلمه است یا معنی مجازی دراین صورت گفته میشود که‌مـراد وی معنی حقیقی است زیـرا اصل‌دراستعمال حقیقت است.

۲ـ **أَصالَةُ عَدَمِ‌النَّقْلِ**، این اصل که باستصحاب قهقرائی نیز نامیده میشود درمواقعی مورد استناد قرار میگیرد که‌بنا بدلائلی ثابت شود، لفظی که‌در مقابل معنائی استعمال شده دلالتش برآن معنی در برههٔ از زمان دلالت حقیقی‌بوده‌است، دراینصورت استعمال‌آن درزمان‌های دیگر نیز محمول‌بر حقیقت میگردد زیرا **اصل عدم‌نقل** است.

مثلا صیغه‌امر چون درعرف معاصر حقیقت دروجـوب میباشد لـذا صیغـهٔ مزبوره دراستعمال‌هـای اهل لغت واهل شرع نیز که‌در زمان‌های پیشین بوقوع پیوسته حمل بر وجوب میشود زیرا اصل این است‌که لفظ ازمعنی حقیقی بمعنی مجازی نقل نشده باشد.
(اصول‌رشاد ص۲۰)

أَصالَةُالْحُلُولِ ـ ازاصطلاحات‌اصولی است:

درکلیات حقوقی آمده است:

اصل درعقود حلول است باین‌معنی که‌متعامل باید ثمن معامله‌را نقدبپردازد مگراینکه موعدی معین شده باشد.

بنابراین درعقد اجاره هرگاه اقساطی برای پرداخت مال‌الاجاره معین نشده باشد مستأجر باید تمام مال‌الاجاره را بموجب نقد بپردازد. و همچنین است اگر شخصی خانه خودرا بفروشد مقتضای اصل این است‌که‌مشتری‌ثمن‌را نقداً ببایع تسلیم کند مگراینکه موعدی برای تأدیه ثمن‌تعیین شده‌باشد آنهم درغیر ربویات.

پس‌اگر شخص یك‌خروار گندم‌را بهمین مقدار گندم فروخته باشد باین شرط که‌یکماه دیگر ثمن آنرا تحویل‌دهد معامله صحیح نیست زیرا بااین شرط چون برای اجل قسطی است ازثمن‌معامله ربوی خواهد بود.

وهمچنین است بیع صرف ونظایر آن و هرمعامله‌که تقابض درمجلس در آن شرط باشد.

(کلیات حقوقی ص۳۱، ۳۲)

أصالةِ صِحَّت (اصطلاحات‌اصولی)

درکلیات حقوقی آمده است:

اصالت صحت درمطلق عقود جاری است خواه شبهه حکمیه باشد یا شبهه موضوعیه.

پس اگر شك کنیم دراینکه عقد مسابقه که‌متداول بین مردم میباشد آیا شرعاً صحیح است یانه بنابر صحت آن گذاریم.

وهمچنین اگر معامله بین دونفر واقع شده ومعلوم نباشد بطور صحیح‌بوده یانه؟ باید آنرا نیز حمل برصحیح نمود.

ممکن است اصالت صحت‌را باصلی که‌دامنه آن وسیعتر ازاین اصل است ارجاع نمود. وآن عبارتست ازحمل فعل مسلم، بلکه عمل هرعاقلی را برصحت، زیرا اصل درهر عاقلی این است که‌کار بد ازاو سرنزند وجزعمل صحیح بجا نیاورد.

این اصل با اینکه بناء عقلاء برآن جاری است شریعت اسلام نیز آنرابموجب اخبار کثیری تأیید کرده و ازآن جمله است این حدیث:

«اِحْمَلْ اخاكَ علی اَحْسَنِ‌الْوُجُوه ولا تَظُنَّ بِهِ‌الاَخَیْرا».

سیره مستمرهٔ نیز برآن جاری‌است زیرا وقتی معامله ازقبیل بیع و اجاره ونکاح وطلاق وغیر اینها واقع شده‌باشد وطرف ابتلاء شخص ثالثی واقع گردد تفتیش از صحت وفساد آن نخواهد نمود بلکه بنابر صحت آن گذارده وترتیب‌آثار صحت برآن میدهد.

فقط جائیکه خصومتی دربین باشد اصل جاری نیست وامر آن به‌بینه ویمین راجع خواهد شد.

پس اصالت صحت اصلی است دامنه‌دار ودر عبادات هم جاری است چه رسد بعقود ومعاملات، نهایت آنکه حدود وقیود ومقدار مفاد وموارد آنها قابل بحث است.

(کلیات‌حقوقی ص۲۷)

اَصالَتِ لُزُوم (اصطلاحات اصولی)
درکلیات حقوقی آمده است:
درمورد شك درلزوم وجواز عقد، مقتضای اصل لزوم است. هرگاه عقدی دارای دونوع باشد وعقدی که‌واقع شده مشکوك باشد که‌ازنوع لازم است یاجائز، باید آنرا حمل برلزوم نمود.

پس‌اگر بیعی وقوع یافته ومعلوم نباشد که‌قطعی بوده یا خیاری باید بحکم اصالت لزوم آنــرا قطعی قرار داد تـا موجب دلیلی خلاف‌آن ثابت شود.

ماخذ اصالت لزوم‌امثال آیه‌شریفه: «اوفوا بالعقود» «وتجارة عن تراض» می‌باشد. (کلیات حقوقی ص۲۶)

اَصالَت وُجُود (اصطلاح فلسفی)
یکی از مسائل مهم فلسفی که مخصوصاً مورد توجه فلاسفهٔ اسلامی قرار گرفته است مسأله اصالت وجود است.

درمسأله اصالت واشتراك وجـود عقاید وآراء عرفا وصوفیان اثر زیادی‌در فـلاسفه گذارده است و از فروع مسأله وحدت وجود است که اساس عقاید و آراء عرفا است ودراین امر هیچگونه تردیدی روا نمیباشـد بحث وفحص فلاسفه این است که‌آیا آنچه متحقق ومتقرر درخارج است وتقررش بالاصالة است ومجعـول بالذات است چیست وجود است یا ماهیت این بحث بعداز فراغ واتفاق دراینکه هر موجود ممکنی مرکب ازوجـود وماهیت است مطرح گردیده واشاره شد که‌وجود بمعنی هستی امری است اعتباری و هام وشامل کلیهٔ موجودات میشود باین معنی که‌تمام اشیاء و موجودات مشمول عنوان وجود وهستی وهست میشوند وبر آنها اطلاق موجود ووجود میشود. ولکن دراین مسأله که‌آیا آن امر اعتباری که‌مفهوم بدیهی است مصداقی که‌منشأ انتزاع آن باشد بنام وجود، وجود داردیانه وبعبارت دیگر اشیاء متخالفه هریك در دار تحقق وتقرر وجودند یا ماهیت بنابراین‌اختلاف درمورد اصالت وجود وعدم آن مربوط بوجود بمعنی مفهوم مصدری نیست که شامل همهٔ موجودات میشود ودرآنکه آن امر اعتباری مصدری اصالت ندارد شکی و تردیدی نیست آنچه مسلم است در دار تقرر وتحقق وبالاخره عین‌هرامری‌مرکب از دو امر نیست بلکه یك‌امر است وامور متخالفه واشیاء متکثرهٔ موجوده هـریك مرکب‌از دوچیز منفك ازیکدیگر نمیباشند مورد اختلاف هم همان یك چیـز است. کسانیکه قائل باصالت وجودند گویند: آنچه در عالم خارج و عین‌متقرر و متحقق است وجود است واشیاء خاصهٔ متخالفه عبارت از وجودات متخالفهٔ خاصه‌اند و ماهیات امری هستند که‌از وجود عینی انتزاع میشوند وتقـرر ماهیات تقـرر اعتباری است ومتحقق ومتأصل نمیباشند و بلکه آنچه در خارج است یك امر است بنام وجود ودارای مراتب و حدودی است که از هرحد و مرتبهٔ ماهیتی‌انتزاع‌میشود وبعبارت دیگر ماهیات حدود وجودند.

بعضی دیگر مانند شیخ شهاب‌الدین گویند: آنچـه درعالم خارج تقـرر دارد ماهیات است و وجود امری است انتزاعی واعتباری وغیراز همان وجـود بمعنی

هست که‌معنای مصدری وامر اعتباری و رابطی است چیز دیگری نیست بنام وجود و آنچه متقرراست ماهیات است‌که وجود از آنها انتزاع‌میشود و اگر وجودمتاصل درخارج باشد باید موجود باشد وبرای او وجودی باشد نقل کلام درآن وجودشود وتسلسل لازم آید وبالاخره هریك از پیروان‌اصالت‌وجود وماهیت دلائلی‌برای اثبات نظرخود اقامه کرده‌اند که‌در محل خود بیان شده است.
(رسائل‌صدرا ص۱۱۷ـ اسفارج۱ص۱۰)

أصْحابِ أُسْطُقُسِّ واحِد ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از اصحاب اسطقس واحد گاه کسانی هستند که گویند اصل ومبدا کائنات یکی است وآن آب ویا هواء ویا آتش ویاخاك‌است. وگاه‌مراد ذیمقراطیس وپیروان اویند که‌گویند واحد ترکیب کننده موجودات جهان اجزاء ریز واتمها هستند که‌آنهارا اجرام نیز نامیده‌اند.
از اسفار ج۱ ص ۱۸۷ رجوع شود به اسطقس واسطقسات).

أصْحابِ تَناسُخ ـ (اصطلاح کلامی)
اصحاب تناسخ از فرق کلامی وفلسفی کسانی را گویند که قائل به تناسخ ارواحند. این عقیده ازقدیم الایام رایج شده است پاره‌ٔاز حکماء هندی و یونانی معتقدند که‌ارواح آدمی پس‌از خروج از کالبد وارد درکالبدهائی شود که‌متناسب باخلق وخوی آن‌شخص‌است، ارواح‌بعضی درکالبد انسانها رود واز بعضی درکالبد حیوانات بارعایت تناسب خلق وخوی او این نوع عقیده .رطول تاریخ رنگهای مختلفی به‌خود گرفته است. درجهان‌اسلام نیز پارهٔ ازحکماء ومتکلمان پیرو این عقیده شده‌اند بلونی دیگر ازجمله فرقهٔ قدریه که‌پیرو احمدبن حائطاند وپیرو مذهب معتزلی و قائل بامامت نظام‌اند.
(از ملل ونحل ۱٦٤ ومختصرالفرق بین‌الفرق)

أصْحابِ إشارَت ـ (اصطلاح‌عرفانی)
درمقابل ارباب‌عبارت و لفظ است رجوع به‌اشارت‌شود.

أصْحابِ اِعْتِبار ـ (اصطلاح فلسفی)
مرادکسانی‌هستندکه‌قائل باعتباریت‌وجود و اصالت ماهیت‌اند رجوع‌شود به‌اصالت وجود. (اسفار ج۱ص ۱۲،۱۰)

أصْحابِ بُعْد ـ (اصطلاح فلسفی)مراد ازاصحاب بعدکسانی هستند که درتعریف مکان‌گفته‌اند بین غایات ظرف حاوی ابعاد ثابته‌ایست که اجسام متعاقب و متوارد برآنها میشوند و مکان همان‌است و بعبارت دیگر کسانی که‌گویند مکان عبارت از بعد مجرد است که منطبق بر مقدار جسم است‌اصحاب‌بعد گویند.
(مباحث‌المشرقیه‌ص ۲۲۲ ـ اسفار ج۲ ص ١٤)

أصْحابِ تَعَرُّف ـ (اصطلاح عرفانی)
اهل عرفان و سیر و سلوك‌اند.

أصْحابِ جَدَل ـ کسانیکه رویهٔ جدل و مناظره‌را در استدلال گزیده‌اند مانند سوفسطائیان رجوع‌شود بجدل.

(اخوان ج۳ ص ١٦١)

اَصْحابِ حُدُوث ـ کسانیکه قائل به حدوث عالم‌اند.
(رسائل‌فلسفیه زکریای رازی ص ۲۰۸) رجوع بحدوث‌شود.

اَصْحابِ خَلاء ـ کسانیکه گویندمکان عبارت از بعد غیرشاغل‌است و یا بعد غیرشاغل و فارغ را جایز دانند.
(مباحث‌المشرقیه ص ۲۲۲)

اَصْحابِ دِل ـ (اصطلاح عرفانی) کنایت از مردان خدا وسالکان الی‌الله‌اند.

اَصْحابِ رُهُون ـ (اصطلاح عرفانی) کسانی‌هستند که مانند اهل تجارت اعمال خودرا گرو پاداش‌گرفته و در مقابل‌اجر و مزد انجام دهند.
(الهدایةالی فرائض‌القلوب ص۲۲۱)

اَصْحابِ سِرّ ـ (اصطلاح عرفانی) کسانی هستند که از انظارپنهان‌بوده و درشأن آنها است‌که «اذا حضر والم‌یعرفوا و اذا غابوا لم‌یفقدوا واذا شهدوالم یستشاروا. وهم اخفیاء اتقیاء».
(شرح منازل ص ۱۷۸).

اَصْحابِ سَکِینَتِ کُبْرِی ـ (اصطلاح عرفانی) کسانی هستند که دلهای آنان منور است بانوار ملکوتی و بروق‌لامعه بنحویکه ملکهٔ آنها شده باشد و قلوب آنان آرامش یافته باشد در پرتو تجلیات و فیوضات الهی. (حکمةالاشراق‌ص۲۵۰)

اصحاب شریعت ـ (اصطلاح‌عرفانی) پیروان شریعت را گویند، اصحاب‌شریعت دیگر اند و اصحاب طریقت دیگر، خادمان راه‌شرع جدایند. خلوتیان‌قرب ومشاهدات جدا. (عده ج٤ ص ۱۸۷)

اَصْحابِ شُعاع ـ (اصطلاح فلسفی) کسانیکه درمورد چگونگی حصول وماهیت ابصار گویند. ابصار بواسطهٔ خروج شعاع‌از بصر ووقوع آن‌برسطح مبصرات حاصل میشود.
(اسفار ج٤ ص ٤۷) رجوع‌بابصار شود.

اَصْحابِ شِقاوَت ـ (اصطلاح‌عرفانی) اهل جهنم را گویند.
(ازحکمةالاشراق ص ۲۳۰)

اَصْحابِ شِمال ـ (اصطلاح‌عرفانی) اصحاب شمال کسانی‌اند که قلوب آنها مشحون باشدباخلاق پست وشهوات‌مهلکه.

اَصْحابِ صُفَّه ـ (اصطلاح‌عرفانی) به فقرائی میگفتند که درمسجدالنبی سکونت ورزیده به‌عبادت خدا اشتغال داشتند. واینان‌فقراءامت‌اند و یا افرادی بودند که درجنگها عضوی از اعضاءخود را ازدست داده‌بودند و مهاجرانی که‌از کارافتاده‌بودند.

درروایت‌آمده‌است‌که: حضرت‌رسول اکرم دربرابر اهل‌صفه بایستادندونظری به فقر و زحمت و رنج آنان از طرفی و پاکدلی آنان ز طرفی دیگر افکندند پس فرمودند ای اصحاب صفه شما را بشارت میدهم، هرکس از امت من که‌در وضع و حال و اوصاف نیک‌شما پابرجا بماند وبه وضع خود راضی بوددربهشت‌ازهمراهان من‌باشد.

(رجوع‌شود به‌کشف‌المحجوب ص ۱۵۰)

اَصْحابِ عَدَد (اصطلاح فلسفی و ریاضی) کسانی که مانند فیثاغوریان عدد را منشأ عالم وجود میدانستند و تمام موجودات مادی و حتی معنویات رابوسیلهٔ اعداد توجیه و تفسیر میکردند اصحاب عدد میگویند رجوع باشیاء ثلاثی شود.

اَصْحابِ عَدل و تَوْحِید (اصطلاح کلامی) معتزله را گویند که قائل بعدل‌خدا و توحید او می‌باشند.

(ازدستور ج۱ ص ۱۳۰)

اَصْحابِ فَرائِض - (اصطلاح‌فقهی) ورثهٔ که آنها راسهمی معین‌باشد نه‌سهم بالرد بلکه بالفرض.

(ازکشاف ج۲ ص ۱۱۲٤)

اصحاب‌فرائض ۱۲ نفرند‌پدر وپدر پدر و برادر مادری و زوج و زن ودختر و دختر دختر و پسر و خواهر پدر و مادری وخواهر پدری و خواهر مادری و مادر که آنها را بحکم آیات و اخبار و اجماع سهمی معین است.

(ازدستور ج ۱ ص ۱۲۹)

اَصْحابِ فِیل (اصطلاح کلامی) مردمی بودند که به همراهی ابرهه جهت سرنگون‌کردن خانهٔ کعبه به‌مکه رفتند داستانهای آنها معروف‌است‌ودرقرآن نیز بطورخلاصه آمده‌است.

اَصْحابِ فُتُوح (اصطلاح عرفانی) متوکلان رااصحاب فتوح گویندازجهت‌آنکه تناول ایشان‌ازفتوح غیبی‌بود، رجوع‌شود به متوکلان و (مصباح‌الهدایة ص ص ۲۵۰)

اَصْحابِ قُرْبِ فَرائِض (اصطلاح عرفانی) کسانیکه بواسطهٔ فرائض و عبادات واجبه تقرب بحق‌جویند.

اَصْحابِ قُرْبِ‌نَوافِل (اصطلاح عرفانی) کسانیکه بواسطهٔ مستحبات و نوافل تقرب بحق جویند که فرمودند: لایزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت‌له سمعا و بصرا و لسانا ویدا. بی‌یسمع وبی‌ینطق وبی یبطش». (دستورالعلماء ص ٦٥)

اَصْحابِ کُمُون (اصطلاح فلسفی) عدهٔ از فلاسفه گویند: کلیهٔ اشیاء و موجوداتیکه درعالم پدید می‌آیند قبل از ظهور و پدیدار شدن موجود بوده‌اند واز کمون یعنی مرتبت نهانی بمرحلهٔ‌ظهور و بروزدرآمده‌اند و چنین نیست که اشیاء ازلاشیء محض بوجود آمده باشند و اصولا چنین امری معقول نیست بلکه همه‌چیز درهمه‌وقت موجوداست نهایت بعضی درمرتبهٔ ظهورند وبعضی دیگر در مرحلهٔ نهانی میباشند که‌درشرائط‌معینی ظاهر میشوند.

«و من‌المستحیل ان‌یتکون‌الشیء عن اللاشیء اذا اللاشیء لایکون موضوعاللشیء فاذاکان کذلك فالمتکون ان‌کان موجوداً فتکونه عن‌شیء فقدکان الشیء قبل تکونه فالمتکون هومالم‌یکن قبل تکونه‌فالمتکون غیرمتکون هف فاذا قدصح بالعیان انه قدیکون شیء عن شیء فلیس‌التکون مما یذهب...»

اَصْحابِ کَهْف - (اصطلاح کلامی)

داستان اصحاب کهف معروف‌است و در قرآن نسبتاً مفصل این داستان بیان‌شده است «ام‌حسبت ان‌اصحاب‌الکهف‌والرقیم کانوا من آیاتنا عجبا».

خلاصهٔ‌داستان اینکه‌درعهدپادشاهی دقیانوس پادشاه جبار چندتن ازمردان نیک از دار و دیار خود جلای وطن کردند و قصد سرزمینی کردند که در آن کفر و فسق وفجورنباشد تابتوانندخدایرا عبادت‌کنند‌درضمن‌طی‌طریق‌خستگی بدانها راه‌یافت درتنگهٔ کوهی درغاری‌خوابیدند و خواب آنها چندین صد یا هزاران سال بطول انجامید (مردند و پوسیدند بنابر قولی) هنگامیکه بیدار شدندکس‌فرستادند ببازار که برای آنها آذوقه تهیه نماید معلوم شد که سالها است درخواب‌بوده‌اند (یا مرده بوده‌اند) این‌عده سه‌نفربودند که باسگی که همراه آنهابود چهارنفر میشدند.

این داستان را عارفان تأویلاتی کرده‌اند.

اَصْحابِ کِیاسَت ـ (اصطلاح عرفانی) اولیا الله‌راگویند.

اَصْحابِ مُجاهَدَت ـ (اصطلاح عرفانی) اصحاب‌مجاهدت‌کسانی‌اندکه درتبدیل‌اخلاق بدخود باخلاق نیکو کوشش میکنند وبه تزکیهٔ نفس مشغولند و شب وروزبساز و سوز بسوهان «لا»نفی و بصیقل «اثبات» رنگ زنگ کثرت بشریت بعشق دلبر از مرآت دل برمیدارند.

گرزنگ تو زآیینهٔ دل‌پاک‌کنی
چون درنگری جمال دلبر بینی

«قلب‌المؤمن‌کمرآةاذانظر فیها تجلی‌ربه». و «المؤمن مرآةالمؤمن»

جام‌جهان‌نمای من روی طرب‌فزای تست
گرچه‌حقیقت منست، جام‌جهان‌نمای‌تست
(رسائل شاه نعمت‌الله ج۱ ص۹)

اَصْحابِ مَحَبَّت وَ غَلَبَت ـ (اصطلاح فلسفی) کسانیکه گویند: جهان وجود مرکب از عناصر مادی است ودونیروی متضاد هست که آنها راپراکنده کرده و التیام دهد اصحاب محبت و غلبه‌اند. توضیح‌آنکه بعضی از فلاسفه مانند امپدوکلوس‌گوید اصول‌کون، عناصراربعه است‌و نظم‌دهنده جهان کون و فساد دو نیرو‌ئی‌است بنام‌محبت و غلبه که درائر نیروی محبت اجتماع و التیام حاصل میکنند و بواسطهٔ غلبه متفرق وپراکنده میشوند از آمیزش و اختلاط عناصر چهارگانه بدون آنکه ساخت عنصری آنها ضایع‌گردد اجسام و موجودات پدیدآیند و غرض از آمیزش مزج واقعی نیست بلکه در اثر نزدیکی عناصر، اشیاء پدید می‌آیند. این نزدیکی و آمیزش درائر نیروی محبت‌است و بعضی از عناصر با یکدیگر الفت وانسی ندارند و قهراً میان آنها اختلاط و آمیزش و نزدیکی حاصل نمیشود.

دوجوهریکه بایکدیگرنزدیک شده و آمیزش پیدا میکنند دوست یکدیگرند و دوجوهریکه آمیزش حاصل نمیکنندددشمن یکدیگرند او اولین کسی است که کون و فساد را بدوقوت‌مختلف مربوط ساخته است و آنها را مهر و کین و یا حب و نفور نیز نامیده‌اندوان‌للمحبة‌سلطاناًعلیها

(عناصر) يجمعها الى طبيعة واحدة فلاتكون ناراً و لا ارضاً ولاهواء ولاماء ثم اذا عادت الغلبة متسلطة فرقت واحدلت العناصر فيكون صورهذه العناصر من شأنها ان ينسلخ عنها باستيلاء المحبة».
(شفا ج۲ ص ۱۹۸)

«و اول هذا العالم هو المحبة و المنازعة و وافق في هذا الرأي انباذقلس حيث قال الاول الذى ابدع اولا هو المحبة والغلبة». (رسائل ملاصدرا ص ۹۹)

و بالاخره وی گوید عشق و کین پیوسته بوده‌اند و خواهند بود و تمام حرکات و فعل و انفعالات عالم وجود بواسطهٔ حب و نفور است.

اَصْحابِ نَبِیّـ (اصطلاح رجال و درایه) کسانی که صحبت رسول را درک کرده‌اند باایمان بدو و برهمان ایمان مرده باشند بعضی گویند کسانی که حضرت رسول را درحیات ملاقات کرده باشند و گرچه بعداز رحلت او ایمان آورده باشند.

(از دستور ج۱ ص۱۰)

اَصْحابِ نَقْلـ (اصطلاح فلسفی) تناسخیه را اصحاب نقل گویند که قابل بانتقال نفوس انسانی بعد از مرگ به ابدان و اجساد دیگرند رجوع به تناسخ شود. (اسفار ج۴ ص۱۳۰)

اَصْحابِ مُکاشَفاتـ اصحاب مکاشفات را ارباب اذواق و اشراقات گویند و آنان کسانی هستند که بواسطهٔ ریاضات و مجاهدات بمقام مکاشفت رسیده باشند.

اَصْحابِ وَحْیـ انبیاء راگویند.

(حکمت اشراق ص ۳۰۵) رجوع بوحی شود.

اَصْحابِ هَیُولیـ (اصطلاح فلسفی) کسانی که قائل بقدم هیولی میباشند اصحاب هیولی گویند زیراآنان گویند هیولی قدیم‌است و صورتش مبدع است.
(جامع‌الحکمتین ص ۲۱۱)

اَصْحابِ یَمینـ این‌اصطلاح عرفانی است و کسانی راگویند که‌درانجام‌عبادات موفق به‌توفیق الهی میباشند ولکن به مقام و حال دوام مراقبت نرسیده‌اند.
(حاشیه‌برشرح‌قشیریه ص۳۵)

اَضْداءُ الْجَمْعـ این‌اصطلاح‌عرفانی است و فرق بعداز جمع‌است بظهورکثرت دروحدت.

اِصْطِفاءـ این اصطلاح عرفانی‌است و آن‌بود که‌حق‌تعالی دل‌بنده‌رابرای‌معرفت خود فارغ گرداند تاصفا یابد.
(ازلمع ص ۳۷۰)

اِصْطِلامـ این‌اصطلاح عرفانی‌است و غلبات حق بود که بکلیت بنده را مقهور خودگرداند بامتحان لطف‌اندرنفی ارادتش و آن ارق ازامتحان است.
(ازکشف‌المحجوب ص۵۰۶)

اِصْطِفاء وَاجْتِباءـ (اصطلاح‌عرفانی) اصطفاء درلغت به‌معنی اختیارکردن‌است. هجویری گوید: اصطفاء آن بود که حق‌تعالی دل‌بنده را برای معرفت خود فارغ گرداند تا معرفت وی، صفاء خودرا اندر آن بگستراند و اندرین درجت‌خاص و عام مؤمنان همه یکی‌اند از عاصی و

مطیع و ولی و نبی. چنانکه خدامیفرماید «ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصدو منهم سابق بالخیرات». (لمع ص ۳۷۰)

صاحب لمع گوید: اصطفاء بمعنی اجتباء درسابق علم است چنانکه خدا میفرماید: «واجتبیناهم و هدیناهم». (لمع ص ۳۰۷)

این اصطلاح از قرآن مجید گرفته شده‌است که فرموده: «ان‌الله اصطفی‌آدم و نوح وآل‌ابراهیم وآل‌عمران‌علی‌العالمین ذریة بعضها من بعض والله‌سمیع علیم».

اِصْطِلامُ و هَیَمان ـ (اصطلاح عرفانی) اصطلام در لغت بمعنای استیصال و شداند است، و دراصطلاح صوفیان غلبات‌حق‌بود که به‌کلیت بنده را مقهود خود گرداند، بامتحان لطف‌اندر نفی ارادتش، و قلب ممتحن ومصطلم هردوبیك معنی نباشدچه آنکه اصطلام اخفی و ارق از امتحان‌است اندر جریان عبارات.

(کشف‌المحجوب ص ٥٠٦)

ابن فارض گوید:

یفرقنی لُبّی التزاما بمحضری
و یجمعنی سلبی اصطلاما بغیبتی

اصطلام «وله» غالب بر قلب است‌و آن قریب‌المعنی با هیمان است (کشاف ص ۸٥٦).

اصطلام غلبه‌ایست‌که بر عقول‌وارد شده و آنرا مقهور سلطان و قهر خود گرداند.

و بعضی گفته‌اند «قلوب مصطلمة وقلوب‌ممتحنة و ان‌وقع‌الاصطلام‌فهوذهابه وطمسه». (لمع ص ۳۷۲).

اِصْطِناع ـ (اصطلاح ذوقی) طلب مصنوعی را کردن «اصطنع» یعنی امر کرد که چیزی را برای او بسازند.

«اصطنعته» یعنی او را تربیت‌کردم برای صنعت و بالاخره بمعنی برگزیدن آمده است و در اصطلاح بدین سخن آن خواهند که خداوند تعالی بنده را مهذب گرداند بفناء جمله نصیب‌ها از وی و زوال جمله حظها و اوصاف نفسانی وی را اندر وی مبدل گرداند تا بزوال‌نعوت و تبدیل اوصاف از خود بیخود شود و این درجت مخصوص انبیاست نه اولیاء (کشف‌المحجوب ص ٥۰٥).

صاحب لمع گوید: اصطناع‌مرتبه‌ایست که مخصوص انبیاء و صدیقانست.

و بعضی گویند اصطناع مخصوص بموسی است بحکم «واصطنعتك لنفسی» و دستهٔ دیگر گویند مخصوص بانبیاء است بطور مطلق (لمع ص ۳۷۰).

اَصْغَر ـ (اصطلاح منطقی) موضوع مطلوح نتیجه را اصغر نامند مثلا درقیاس «عالم متغیرات است و هر متغیری حادث است» نتیجه مطلوب که عالم حادث است باشد خود مرکب از موضوعی «عالم» و محمولی «متغیر» است که موضوع را اصغر و محمول را اکبر نامند..

(اساس‌الاقتباس خواجه طوسی ص ۱۹۱و رجوع‌شود به‌دستور ج۱ ص۱۲٤)

اَصْل ـ (اصطلاح اصولی، ادبی، فلسفی. عرفانی) اصل در لغت ریشه و بیخ چیزی‌را گویند و دراصطلاح‌اصولیین برچندین‌معنی اطلاق‌شودکه‌مرجع‌همه‌چهار

است «دلیل، قاعده، استصحاب و راجح» باشد و حالت سابقه هر چیزی و حکمی‌را اصل گویند و کتاب، سنت و کتاب مورد اعتماد را نیز اصل گویند و در اصول مواردی دارد که بتناسب آن موردمتفاوت میشود از این قرار:

۱ـ اصل اباحه یا اصالةالاباحه که اصل اولیه در هر چیزی مباح بودن است و نفی حکم تحریم یا وجوب است نسبت بموردی که شك در حرمت یا وجوبش هست.

۲ـ اصل عدم حادث که اصل این است که حکمی‌حادث نشده باشد مگر آنکه بدلیل، وجود حکمی ثابت شود یعنی در موردی که شك در حدوث حکمی است‌اصل عدم حدوث حکم است.

۳ـ اصالت عموم در موردی که‌شك باشد که آیا عامی تخصیص خورده‌است یا نه، اصل عدم تخصیص است و اصالت عموم جاری است.

٤ـ اصالت سلامت‌درجائی که شك در فساد معامله باشد اصل‌سلامت آنست.

۵ـ اصل اشتغال در موردی که شك در برائت باشد یقین در اشتغال اصل اشتغال ذمه است.

٦ـ اصل برائت در جائی که نصی بر حکمی نباشد و بالجمله حکمی نسبت‌به موضوعی و یا عملی نباشد و یا شك‌در وجود و حدوث حکمی باشد اصل برائت اولیه است البته بعد از فحص و بحث از دلیل و ازجمله ادله عقلیه است این‌اصل را اصالت نفی هم گویند و آن بر چند وجه است از جمله استصحاب برائت‌سابقه بحکم «لاتکلیف الابعدالبیان» و بحکم‌قبح تکلیف مالایطاق و یا بلابیان و بحکم «کل شئی مطلق حتی یرد فیه نهی» و «رفع عن امتی تسع» که خطا، نسیان، کراهت، غیرمقدور، غیرمعلوم، حالت اضطرار، حسد... باشد. و در این مورد روایاتی است از جمله «ما حجب‌الله علمه عن‌العباد فهو موضوع عنهم» و «کل‌شئی یکون فیه حلال و حرام فهو حلال لك‌ابداً حتی‌تعرف الحرام منه بعینه» و «ایماالمرء رکب‌امراً بجهالة فلیس علیه شئ» این اصل یعنی اصل برائت در بسیاری‌از کارها و احکام باید جاری شود والا نظام جامعه درهم ریزد، در این مورد اقوال و انظار و شرائطی هست مثل آنکه شبهه حکمی‌باشد یا موضوعی، اجراء اصالت برائت موجب تعطیل احکام و نظام‌کارها نشود.موضوع شبهه محصورباشد یا غیر محصوردرجهت وجود باشد یا عدم رجوع شود به (کفایه ج۲ ص ۱۸۲ـ ۲۰۹ رسائل ص ۳۱۰ـ ۳۲۳ـ خزائن ص۱۷ـ قوانین‌ص ٤۵ و ۲۵٦ و ۲۵۸ ـ کشاف ج۱ ص ۹۵ ـ الموافقات ص ۳۹ـ عوائدالایام ص ۲۱)

۷ـ اصالت حجیة اخبار آحاد که برخی از علما گویند.

۸ـ اصالت عدم‌حجیة ظن، که‌اصل اولیه آنست که اعتنا و اعتبار به ظن و گمان نشود بحکم «ان بعض‌الظن اثم» و قبح عقلی و جز آن مگر بعد از فقدان‌علم و اثبات انسداد باب علم.

۹ـ اصل حقیت که شك شود که مستعمل فیه‌لفظی معنی مجازی است یا حقیقی که اصل حقیقت‌است. درصورتیکه

قرینه حالیه یا مقالیهٔ نباشد که بموجب آن معنای مجازی اراده شده باشد.

۱۰ـ اصل‌الحلول‌که اصل در عقود مال بودن است.

۱۱ـ اصالت حلیت‌که اصل‌در لحوم حلیت است یا حرمت. دراین‌مساله‌اختلاف است یا اصل تذکیه‌است یا عدم تذکیه است در هر حال بحث است و محققان گفته‌اند اصل در اشیاء حلیت است بحکم «قل لاجد فیما اوحی‌الی محرماً علی‌طاعم یطعمه الا انیکون میتة اودماً مسفوحاً»یا «الیوم احل لکم الطیبات و الذین اوتوا الکتاب طعامهم حل لکم و طعامکم حل‌لهم» «ویسئلونك ماذا احل‌لهم‌قل‌احل‌لکم الطیبات و یحرم علیهم‌الخبائث» (ازقواعد شهید ص ۸۳ و ۳۰۴ ـ رسائل ص ۴۱ـ قوانین ص ۲۹ و ۱۱ ـ کفایه ص ۶۵).

۱۲ـ اصالت عدم‌جزئیت درعبادات و معاملات (عواعدالایام ص ۱۱۶).

۱۳ـ اصالت رکنیة یا اصالت عدم رکنیة که مقتضی قاعدهٔ حکم به عدم رکنیت باشد مگر آنچه بدلیل رکنیت او ثابت شود و مانند اجزاء وضوء و غسل و تیمم و در مشکوك‌الجزئیه قول محقق بنا بر جزئیت و رکنیت است بنا بر قول باشتغال. از(عوائدالایام ص۱۱۷ـخزائن ص ۳۱).

۱۴ـ اصالت سلامت در عقود و معاملات.

۱۵ـ اصالت صحت از باب حمل فعل مسلم بر صحت بحکم «ضع فعل‌اخیك علی احسنه حتی یأتیك مایقلبك منه» (از عوائدالایام ص ۷۳).

۱۶ـ اصالت ضمان بحکم (علی‌الید ما‌اخذت حتی تؤدیه) که اصل ضمان ید است نسبت بآنچه گرفته است (از عوائد‌ـ الایام ص ۱۰۹).

۱۷ـ اصالت طهارت که گفته‌اند «کل‌الاجسام علی الطهارة الاالمشرقـ المشهورة و کل حیوان علی‌الطهارة الاـ الکلب والخنزیر) (از قواعد شهید ص ۲۸۶ ـ الفقه علی‌مذاهب‌الاربع‌ص ۱۰).

۱۸ـ اصالت عدم دلیل در آنجا که مشکوك‌الحکم است از لحاظ حرمت ـ وجوبـ نجاست و طهارت.

۱۹ـ اصالت اخذ باقل در دوران امر بین اقل و اکثراستقلالی‌یا ارتباطی.

۲۰ـ اصالت عدم تخصیص درآنجا که شك شود که فلان امر از مصادیق عام است یا خارج شده است در این مسالـه فروضی است (از کفایه ج۱ ص ۳۵۰)و بدین معنی اصالت عدم‌تقیداست. (رجوع شود به خزائن ص ۴۹).

۲۱ـ اصالت عدم تداخل بحکم‌آنکه اجتماع دو علت تامه بر یك معلول‌محال است پس اصل عدم تداخل اسباب شرعیه است (از عوائدالایام ص ۱۰۰).

۲۲ـ اصالت عدم ترتب اثر مگـر در موردی که علم بترتب آن باشد شرعاً بجعل شارع اثر شرعی را (از عوائدالایام ص ۵۲).

۲۳ـ اصالت عدم تذکیه که اصل ابتدائی در هر حیوان، ماکول‌اللحم‌بودن است مادام که خلاف آن ثابت نشود ولکن در مقام دیگر گویند اصل عدم تذکیه‌است که نتیجه آن حرمت است و تعارض اصول

میشود.

۲۴ـ اصالت عدم زائد و اکثر در چیزی که مشکوک باشد که آیا غیر از این امور معلومه اموردیگری هم جز آن‌میباشد یا نه.

۲۵ـ اصالت‌عدم‌طهارت درموردیکه شك در طهارت و یقین به حدث باشد (شرح لمعه ص ۲۱).

۲۶ـ اصالت عدم عقاب در موردی که بیان نشده باشد بحکم قبح عقاب بلا- بیان (از خزائن ص ۳۱).

۲۷ـ اصالت عدم قرینه در موردی که شك در وجود قرینهٔ صارفه باشد.

۲۸ـ اصالت عدم نقل در موردیکه شك در این باشد که این معنی حقیقت لغوی است یا شرعی و یا عرفی.

۲۹ـ اصالت عدم نسخ در موردی که شك در نسخ حکمی باشد (از خزائن ص ٤۹).

۳۰ـ اصالت فساد در عبادات و معاملات بنابرقولی چون احکام شرعیه کلا توقیفی است و اصل عدم‌صحت است مگر آنها که مطابق اصول انجام شود دراینجا بحث زیاد است (از قوانین ص ۱۵۵).

۳۱ـ اصل قیاس که اجراء حکم مورد منصوص‌العلةباشد درغیرمنصوصة- العلة بواسطه وجود همان علت، چنانکه بیع ربوی‌در گندم منصوص است که حرام است و برنج هم به آن قیاس شود. (از کشاف ج۱ ص ۹۵)

۳۲ ـ اصالت لزوم که گویند اصل در بیع لزوم است و همین‌طوراست سایر عقود مگر مواردی که خارج شده است بدلیل خاصی و بعضی از عقود لازم- الطرفین‌اند مانند نکاح، اجاره، صلح و بعضی جائزالطرفین مانند ودیعه، عاریه، قرض، شرکت، وکالت، وصیت، جعاله و هبهٔ غیر معوضه.

برخی از عقود از یکطرف لازمند مانند رهن، کفالت ذمه، هبه باقرباء و آنچه ابتدا جایز بوده بعداً منتهی بلزوم شود مانند هبهٔ بعد از قبض‌و وصیت قبل از مرگ (از قواعد شهید ص ۲۹٦ ـ مکاسب شیخ انصاری).

۳۳ـ اصالت نجاست در میت که گفته‌اند «کل‌المیتات علی‌النجاسة الا مالا نفس له‌سائلة» (از قواعدشهیدص ۲۸٦).

۳٤ـ اصالت نفی عسر و حرج که اموریکه انسان را در عسر و حرج و دشواری اندازد از نظر اسلام مرفوع‌است بموجب قاعدهٔ کلیه که مستفاد از اخبار و آیات‌است «لم‌یکلف‌الله هذه‌الامة‌بالتکلیف الشاقة و انما کلفهم بما دون‌الطاقة» و آیهٔ «لیس علی‌المریض حرج ولا علی- الاعرج حرج» و «یریدالله بکم‌الیسر ولا یرید بکم‌العسر» و لازم در تعیین عسر و حرج عادت و ملاحظه اوقات و حالات و اشخاص و عرف و تداول است (ازخزائن ص ۲۹۳ و ۳۰۰ و ٤۲ و ۱٤٤)

۳۵ـ اصالت نفی وجوب یا تحریم فعل وجودی در مورد مشکوک تا آنکه بدلیل ثابت شود که بازگشت باصالت اباحه کند.

۳٦ـ اصالت نفی مجاز که اصل‌در استعمال حقیقت است «الحقیقة خیر من- المجاز».

۳۷ـ اصالت عدم اضمار که اصل عدم تقدیر است «الذکر خیر من‌الاضمار»
۳۸ـ اصالت عدم حذف که همان عدم اضمار است.
۳۹ـ اصالت عدم اشتراك «المجاز خیر من‌الاشتراك».

در عرفان: اصل‌الاصول در لسان اهل معنی عبارت از هدایت‌است و اصول، اصول، دین است مثل توحید و معرفت و ایمان و یقین و صدق و اخلاص (لمع ص ۳۵۷).

اصول جمع اصل است و در بیان آن از نظر عرفا اقوالی چند آمده‌است.

هجویری گوید ظاهر اصول قول شهادت و باطنش تحقیق معرفت و ظاهر و فروع آن برزش معاملات‌و باطن‌تصحیح نیت و قیام‌هریك از این‌دو بی‌دیگر محال باشد.

قسم اصول چنانکه فهرست شدیکی از مقامات است و آنرا ده باب است که گذشت (کشف‌المحجوب ص ۱٤ـ مصباح الانس ص ۱۹).

اَصْلِ مُثْبِت ـ (اصطلاحات اصولی) در اصول رشاد آمده است:

استصحاب‌همانطوریکه‌مقتضی ابقاء نفس ماکان است مقتضی‌اثبات‌آثار شرعیه مترتبه بر آن نیز میباشد.

مقصود از آثار شرعیه، کلیهٔ آن آثاری است که بوسیلهٔ شارع بر حالت سابقه مترتب گردیده‌اند بنابراین آثار طبیعیه و یا آثاری که برحسب عرف و عادت بر آن مترتب شده و یا میشوند بوسیلهٔ استصحاب اثبات نمیگردند ـ مثلا استصحاب حیوة غائب مفقودالاثر مقتضی آن است که حکم بر بقاء حیوة وی شده و کلیه آثاری که شرعاً بر حیوة واقعی یك شخص بار میشود بر حیوة تنزیلی‌وی نیز بار شود ـ و فی‌المثل از تقسیم اموال‌وی بین ورثه و یا از ازدواج با زوجه‌اش خودداری گردد ولی دیگر نمیتوان آثار عادی و یا طبیعی حیوة واقعی را هم بر آن مترتب نموده و فی‌المثل بر ازدیاد تجارب و یا سپیدشدن موی او که آثار عادی و طبیعی بقاء حیوة میباشند نیز حکم کرد.

(اصول رشاد ص ۲٦٥) رجوع به اصل شود.

در فلسفه این اصطلاح بدین‌صورت بکار میرود که گاه اصل گویند و حقیقت موجودات را خواهند و گاه اطلاق‌بر هیولی شود و گاه اطلاق بر عناصر شود. (رجوع شود به مصنفات باباافضل ج۱ رساله ٥ ص ۱۱ و دستور ج۱ ص ۱۲٥)

اَصْلُ الْهُوِیَّة ـ مراد ذات حق تعالی است که بطور جمع «اصل‌الهویات» هم گفته شده است.

(رسائل صدرا ص ٦٤)

آصوات ـ (اصطلاح ادبی) اصوات یا آواها الفاظی میباشند که بر تحسین، شادی، رنج، بیم و امید دلالت نمایند مانند «آفرین، به‌به، تبارك‌الله، خه‌خه، زه‌زه» و جز آنها (از دستورنامه ص۱٤).

اُصُول ـ (اصطلاح اصولی و ادبی) اصول‌جمع اصل‌است و در عروض اصول

سه‌گانه،وتد، سبب‌وفاصله‌باشد (ازکشاف ج۱ ص ۹٦).

درفقه، اصول‌انسان‌ابوین‌و آباءاند هرچه بالا روند «ولایستقر للرجال ملك‌ـ الاصول وهم الابوان و آبائهما و ان‌علوا» و فروع در اینجا اولادند (از شرح لمعه ص ۲۵۷).

اصول دراصطلاح‌علماء اصول فقه: علم بقواعدی است که ممهد و مهیا کند انسان را برای استنباط احکام شرعیه و یا احکام‌شرعیهٔ‌فرعیه باستناد ادلهٔ‌تفصیلیه که قرآن، سنت، اجماع و عقل باشد و یا صناعتی است که بدان قواعدی شناخته شود که در طریق استنباط احکام واقع شرد و تعاریفی دیگر از (قوانین ص و کفایه ج۱ ص۹). رجوع‌باصول فقه شود.

آصْنام ـ (اصطلاح کلامی) اصنام جمع صنم است یعنی بت یکی از اصول اولیه اسلام بت‌شکنی است که در حدیث است که حضرت امیر بر دوش پیغمبر اسلام قرار گرفت و بت‌های خانه کعبه را شکست مسأله بت و بت‌پرستی در دوران جاهلیت در بین اعراب و سایر ملل‌متمدن هندوچین رواج داشت و باحتمال قوی در یونان باستان‌هم رواج‌داشته است‌بطوریکه ابوریحان بیرونی در کتاب آثارالباقیه گوید در بین همهٔ ملتها بت‌پرستی رواج داشته نهایت بصورتهای گوناگون، بهرـ حال دین اسلام‌که اصل اولیه‌اش برتوحید و یکتاپرستی است قهراً با همهٔ انواع بت‌ها اعم از سمبل‌های انسانی و یا بت‌ـ هائی‌که به‌عنوان تقرب‌به‌خدامی‌پرستیدند مخالفت ورزید در قرآن مجید از بت‌ـ پرستی سخت نکوهش شده است چنانکه میفرمایند:

«قال أفَتَعْبُدون مِن دون‌الله مـالاـ ینفعکم شیئاً ولایضرکم»

«لقد علمت ماهؤلاء ینطقون»

«بل‌فعله کبیرهم هذافاسئلوهم ان‌ـ کانواینطقون»

«أأنت فعلت بالهتنا یا ابراهیم».

حضرت ابراهیم خلیل بـه عنوان سمبل بت‌شکنی معرفی شده است:

از قول وی در قرآن آمده است:

«تالله لاکیدن اصنامکم»

و به همین جهت است که حضرت رسول پیرو ملت‌ابراهیم‌شناخته شده‌است.

در نزد اهل ذوق صنم و بت معنی دیگری که در کلمهٔ بت توضیح داده شده است دارد.

مولانا گوید:

بت پرستی گـر بمانی در صور
صورتش بگـذار و در معنی نگر
مـرد حجی همـره حاجـی طلب
خواه هندو خواه ترك و یا عرب
منگر اندر نقش و اندر رنگك او
بنگر اندر عزم و در آهنگك او
گر سیاهست و همآهنگك تو است
تو سفیدش‌خوان‌که‌همرنگك‌تواست



آن‌جهود سگ به‌بین چه رأی کرد
پهـلوی آتش بتی بر پای کـرد
کانکه این‌بت را سجودآوردبرست
ور نـیارد در دل آتش نشست

چون‌سزای این بت نفس او نداد
از بت نفسش بتی دیگر بزاد
مادر بت‌ها بت نفس شما است
زانکه‌آن‌بت‌مارو این‌بت‌اژدهاست
آهن‌وسنگ است‌نفس و بت شرار
آن شرار از آب می‌گیرد قرار
سنگ‌و آهن زآب کی ساکن شود
آدمی با این دو کی ایمن شود
سنگ و آهن در درون دارند نار
آب را بر نارشان نبود گذار
زآب چونار برون کشته شود
در درون سنگ و آهن کی رود
آهن و سنگ است‌اصل نار و دود
فرع هر دو کفر ترسا و جهود
بت‌سیاه آبیست در کوزه نهان
نفس مر آب سیه را چشمه دان
آن بت منحوت چون سیل سیاه
نفس بت گر چشمهٔ بر شاهراه
بت درون کوزه چون آب کدر
نفس شومت چشمهٔ آن ای مصر
صد سبو را بشکند یکپاره سنگ
وآب چشمه میرهاند بی‌درنگ
آب خم و کوزه گر فانی شود
آب چشمه تازه و باقی بود
بت شکستن سهل باشد نیك سهل
سهل‌دین نفس را جهل‌است جهل
صورت نفس ار بجوئی ای پسر
قصهٔ دوزخ بخوان با هفت در
هرنفس‌مکری و درهر مکری‌از آن
غرق صد فرعون با فرعونیان



بت‌شکن بوداست اصل اصل ما
چون خلیل حق و جمله انبیا
گر درائیم ای رهی در بتکده
بت سجود آرد بما در معبده
احمد و بوجهل‌در بت‌خانه رفت
وین‌شدن تا آن شد فرقیست زفت
آن در آید سر نهند او را بتان
وین درآید سر نهد چون امتان
این جهان شهوتی بتخانه‌ایست
انبیاء و کافران را لانه‌ایست
لیك شهوت بندهٔ پاکان بود
زر نسوزد زانکه نقد کان بود
کافران قلبند و پاکان همچو زر
اندرین بوته درند این دو نفر
قلب چون آمد سیه شد در زمان
زر در آمد زردی او شد عیان

کلمهٔ اصنام در عبارات شیخ‌اشراق بمعنای انواع جسمیه در عالم حس بکار برده شده است که اظلال و نمونهٔ مثل نوریه و اصحاب اصنام است (رجوع‌شود بارباب اصنام و اصنام).

ابوریحان گوید: مردم یونان‌باستان اصنام را واسطهٔ بین خود و علت اولی میدانستند و بدین جهت اینگونه بت‌ها را بنام ستارگان و جواهر عقلیهٔ عالیه پرستش میکردند و مردم‌عرب از سرزمین شام این عقیده را یعنی عقیدهٔ بت‌پرستی را به سرزمین خود بردند و به تقلید یونانیان همین عنوان را به بتها دادند.

البته باید دانست که بت‌پرستی‌در میان ملتها رنگهای مختلفی داشته است و منشاء آن را مختلف نقل کرده‌اند، در بین ملل عرب گویند منشأ آن پرستش حجرالاسود بوده است که هر قومی به تقلید از حجرالاسودکعبه سنگی را پرستش

میکرد.
پارهٔ گویند منشأ بت‌پرستی را در اعراب باید در ملل هند و یونان جستجو کرد. صابئیان نیز در بنای بت‌پرستی ملل مختلف‌اثری‌تام داشته‌اند آنان‌ستاره‌های نورانی را پرستش میکردند و بهر حال در هر ملتی این موضوع بنحوی خودنمائی کرده است بعضی جنبه وساطت بین بنده و خدا بدانها داده‌اند و پارهٔ بطور مستقل آنها را مؤثر در وجود میدانستند و هیچ ملتی از نوعی از بت‌پرستی عاری نبوده‌است اساس‌کار مذهب یهود بر توحید و سپس مذهب اسلام بر توحید کامل گذاشته شد. ابوریحان شرح مفصلی دراین‌باب آورده و گوید: بدیهی است که طبیعت عامی مردم متوجه به محسوسات‌است و از معقولات‌دوری‌میجوید و از همین‌جهت است‌که‌بسیاری‌از ملل‌در مسائل معقوله متوسل به تصویرات و مجسمه‌ها شده‌اند و حتی یهودیان نیز متوسل به هیاکل و تصویرات گردیده‌اند و در درجهٔ بعد نصاری و بعد مثانیه.
وی گوید حتی در بین مسلمانان هرگاه حضرت رسول را بصورت‌تصویری بنمایند و یا کعبه و مراکز مقدسه را مصور کنند از دیدن آنها خوشحالی‌خاص در آنها حاصل میشود و آنرا بوسیده ستایش مینمایند و این خود یك عامل اساسی است دراینکه اسامی انبیاء بزرگ، را درمکانهای مختلف مکه می‌بینیم که هر جائی را مقامی از پیامبران و مقدسان میدانند مانندمقام ابراهیم و ملائکه و... و بالاخره گوید روایات و اخبار در باب بت‌پرستی از قدیم‌الایام زیاداست هم در یهود و هم‌درملل دیگر مثلا در رم بت‌پرستی اساسی استوارداشته است‌برای آفتاب چهار مجسمه قرار داده بودند بر چهار اسب یکی برای زمین، یکی برای هوا یکی‌برای نار و یکی‌برای آب‌که‌هنوز هم این چهار مجسمه در روم وجود دارد، سپس بطور تفصیل بت‌پرستی و بت‌های هندی را شرح داده‌است.
و نام بت‌هائی‌مانند بت‌های‌سومنات و بت کشمیر و هیاکل آنها را ذکر کرده است. (رجوع شود به تحقیق ماللهند ص ۸۸، ۹۵)

أُصُولِ أَحادیث ـ (اصطلاح درایه) در علم درایه، اصول احادیث عبارتند از خبر صحیح، حسن، موثق و ضعیف» (از معالم ص ۲۱۶)

أُصُولِ اِعْتِقاد ـ در مقابل اصول فقه و فروع دین است.

أُصُولُ الْاَعْلَوْنـ (اصطلاح اشراقی) مراد صور مفارق در علم حق تعالی‌است رجوع بمثل نوریه و (اسفارج۱ص ۱۶۱) شود.

أُصُول آفاعیل ـ (اصطلاح‌ادبی) در عروض عبارت از اجزاء و اوزان‌عروضی است.

أُصُولِ دینـ (این اصطلاح کلامی است) و منظور اصول دین اسلام است. در هر شریعتی اصولی هست و فروعی منظور از اصول پایه‌های اساسی دین‌است که نخست باید بدانهاپای‌بند بود و سپس

به‌فروعی که‌براساس آن اصول است.

اصول دین معمولا مربوط باعتقاد است و فروع‌دین مربوط بـه عمل است اصـول دیـن اسلام را بعضـی ٥ اصل دانسته‌اند یعنی توحید خدای متعال،عدل خدای متعال، نبوت، امامت، معاد.

باره سه اصل دانسته‌اندکه توحید، عدل، نبوت باشد بعضی توحید، نبوت و امامت را از اصول دانسته‌اند و عقایدی دیگر.

در کتاب معتقدالامیه‌آمده است که:

بدانکـه اعتقاد ایشان آنست کـه اصول دین سه جزء است: معرفت خدای، و معرفت رسول، و معرفت امام.

در توحید و نبوت هـمگنانرا بـا ایشان اتفاق است که از اصول دینست، و در امامت خلافست. بنزدیك ایشان از اصولست، و بنزدیك دیگران از اصول نیست.

دلیل بر صحت مذهب خود درین مسئله این میگویند که طاعت امام واجب است، و طاعت وی نتوان‌داشت تا وی را نشناسی، پس شناختن وی واجب بود.

گفتیم که طاعت امام واجبست‌لقوله تعالی: «اطیعوالله‌و اطیعواالرسول واولی الامر منکم». پس خـدای تـعالی طاعت اولی‌الامر را با طاعت خویش و طاعت رسول خویش قرین گردانیده است. پس بمقتضی عطف، چنانکه طاعت خـدای و رسول واجب است، طاعت‌اولی‌الامرواجب باشد. و اولوالامرکه خداوندان فرمانند، امامان معصومند از فرزندان رسول، که خدای تعالی بطاعت‌ایشان و پیروی‌ایشان فرمود.

و دلیل برین آنستکه‌اگر این اولو‌ـ الامر امامان معصوم نباشند، علما و امرا باشند که خطا و معصیت از ایشان‌صادر شود. چون ایشان معصیت کنند شاید که بمعصیت فرمایند، و این ممکن است.

پس اگر فرمان‌ایشان برند معصیت کرده باشند، و خدای تعـالی از معصیت نهی کرده است.

و اگر فرمان ایشان نبرندخلاف‌امر خدای کرده باشند، و خلاف امر خـدای معصیت باشد.

و چون حمل کردن اولوالامر بـر علماء و امرای نامعصوم و جائزالخطا ادا باین فساد میکند، نشاید کـه اولـوالامر ایشان باشند.

دلیلی دیگر بر آنکه شناختن امام واجبست، آنست که رسول‌ص‌فرموده‌است: «من مات ولم یعرف امام زمانه فقد مات میتة جاهلیة». یعنی: هرکه بمیرد و امام زمان خود را نشناسد، مردن وی چـون مردن کسانی باشد که در جاهلیت پیش‌از آمدن پیغمبر برسالت مرده باشند، یعنی: کافر مرده باشد، و هرکه بناشناختن وی کافر شود شناختن آن از اصول دین باشد چون شناختن خدای و رسول او. والله‌ـ الموفق.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۱۳ـ١٤)

أُصُول عَقْلائی‌ـ (اصطلاح اصولی)

در کلیات حقوقی آمده است:

بناء عرف و عادت در محاورات بر

اصولی است که باصول عقلائی نامیده میشود مثل اصالت عدم خطاء و اصالت عدم سهو و نسیان و اصالت عدم لغو و عبث و اصالت عدم‌هزل و مزاح همه‌اینها اصولی است که بناء عقلاء در اقوال و اعمال بر اعتماد بآنها است.

پس هرگاه شخصی کلامی گوید و احتمال برود که متکلم سهو و یا غفلتی کرده و یا قصدش از این کلام هزل و مزاح بوده‌بهیچیک از این‌احتمالات اعتناء نمیشود و باید کلام او را حمل بر ارادهٔ جدی نمود خواه خبر باشد یا انشاء مثل بیع و هبه پس معنی اهمال کلام حمل‌آن است بر لغو یا سهو و شبه آن هرآنچه مخالف با اصول عقلائی است.

بنابراین باید کلام را حمل بر ظاهرش نموده‌خواه حقیقت‌باشد یا مجاز. پس اگر کلام ظهور در یکی‌از دو معنی داشته باشد همان متبع است و اگر برای کلام ظهوری در هیچیك از دو معنی‌نباشد و امر مردد بین‌حقیقت و مجاز باشدبحکم اصالت حقیقت حمل بر‌معنی‌حقیقی‌خواهد شد و اگر حمل بر معنی حقیقی متعذر باشد لفظ حمل بر معنی مجازی میشود و اگر حمل بر معنی‌مجازی نیز متعذر باشد لامحاله لفظ مجمل و چارهٔ جز اهمال‌کلام نیست. (کلیات‌ص۱۲)

اُصُول عَمَلِیَّهـ این اصطلاح اصولی است و اصول عملیه آنها میباشند که مکلف در مقام عمل ناچار است بدانها متوسل شود و برای رفع اضطرار و عدم تعطیل در تکلیف است وگرنه هیچکدام حکم نمی‌باشند و بعد از فحص و یأس از دلیل و حکمی متوسل‌بآنها میشوند و آنها عبارتند از استصحاب، اشتغال، تخییر و احتیاط. شیخ انصاری گوید: مکلف‌ملتفت باحکام شرعی یا شاك در حکم است یا قاطع و یا ظان است، هرگاه شاك در حکمی باشد باید رجوع باصول عملیه کند و آن چهار است زیرا در شك او یا حالت سابقه ملحوظ است یا نه بنا بر شق دوم که حالت سابقه ملحوظ نباشد یا احتیاط ممکن‌است یا نه بنا بر شق‌اول که حالت سابقه ملحوظ باشد یا شك در تکلیف است یا مکلف‌به.

در صورتیکه حالت سابقه ملحوظ باشد و شك در تکلیف باشد استصحاب است و در صورتیکه شك‌در مکلف‌به باشد تخییر است و در صورتیکه ملحوظ نباشد و احتیاط ممکن باشد احتیاط است واگر ممکن نباشد برائت است و در صورتیکه قاطع باشد باید به‌قطع خود عمل کند و درصورت ظن اگر قائل بانسداد شویم که بظن عمل میکند. رجوع شود به (رسائل ص ۱۹۲ و ۳۰۲ـ کفایه‌ج۲ص ۱۶۵).

در اصول رشاد آمده است:

اصول عملیه منحصر در چهار اصل میباشد.

۱ـ اَصل بَرائَت.
۲ـ اَصل اِحْتِیاط یا قاعدهٔ اشتغال.
۳ـ اَصل تَخْییر.
۴ـ اَصل اِسْتِصحاب.

در شك، اگر حالت سابقه ملحوظ باشد یعنی مکلف قبلا بوجود آن حالت یقین داشته و بعداً در بقاء و زوال آن

شك كند ـ در اینصورت اصل استصحاب جاری شده و گفته میشود: اصل بقاء آن حالت است.

و اگر حالت سابقه وجود نداشته باشد و یا اینکه وجود داشته لکن ملحوظ نگردد دراینصورت اصل برائت یا اشتغال یا تخییر جاری میشود.

پس مجرای قاعدهٔ استصحاب شك طاری بر یقین سابق و مجرای اصل برائت و اشتغال و تخییر شك ابتدائی است.

شك ابتدائی گاهی در حکم حاصل میشود و زمانی در موضوع.

اگر در حکم پدید آید در اینصورت شبههٔ حاصله را شبههٔ حکمیه گویند و اگر در موضوع پدید آید در اینصورت شبهه را شبههٔ موضوعیه خوانند.

مثلا شك در اینکه حکم مترتب بر فقاع حرمت است یا اباحه؟ شبهه حکمیه است ولی شك در اینکه مایع موجود در اناء حاضر فقاع است یا ماء مطلق؟ شبهه موضوعیه میباشد.

شبهه حکمیه یا از فقدان نص ناشی میگردد یا از اجمال نص و یا از تعارض نصین.

مثلا شك در حرمت فقاع یا از این جهت حاصل میشود که نص معتبری که دلالت بر حرمت آن بنماید وارد نشده و یا نصی که وارد شده مجمل و قابل توجیه بوجوه متعدده است و یا اینکه دو یا چندین نص متعارض وارد شده که یکی از آنها مثلا دال بر حرمت ودیگری دال بر کراهت و سومی دال بر اباحه میباشد.

ولی شبههٔ موضوعیه فقط ازاشتباه حواس ظاهریه و باطنیه بوجود میآید مثلا شك دراینکه مایع حاضر فقاع‌است. یا مایع‌دیگر؟ ازخطای باصره و یاشك در اینکه فریضهٔ فوت‌شده فریضهٔ عصر است یاظهر؟ از اشتباه حافظه حاصل میشود.

درشُبْهَهٔ حُكْمِیّه حاصله از شك ابتدائی سه‌حالت تصور میشود:

۱ـ شك بین حرمت و غیروجوب

۲ـ شك بین وجوب و غیر حرمت

۳ـ شك بین وجوب و حرمت

الف ـ اگر یك‌طرف شك حکم تحریمی و طرف دیگر آن‌حکم غیروجوبی باشد یعنی معلوم نشود که حکم مسئلهٔ مبتلی‌بها حرمت‌است یاکراهت ـ حرمت است یا اباحه ـ حرمت‌است یا استحباب، دراین صورت بنابرعقیده اصولیین اصل برائت‌جاری شده و بعدم حرمت بنا گذارده میشود ولی بنابعقیده اخباریین عمل باحتیاط شده و از ارتکاب آن‌اجتناب میشود.

ب ـ اگریك‌طرف شك حکم‌ایجابی‌و طرف دیگر آن‌حکم غیر تحریمی (اعم‌از کراهت ـ اباحه ـ استحباب) باشد در اینصورت اجماعاً یعنی‌هم بعقیدهٔ‌اصولیین و هم بعقیدهٔ جمهوراخباریون اصل‌برائت جاری شده و بعدم وجوب حکم میشود.

ج ـ اگر یك‌طرف شك حکم‌ایجابی و طرف دیگر آن حکم تحریمی باشد در اینصورت اگر منشاء آن فقدان نص ویا اجمال نص باشد باز بعقیدهٔ هردو فریق

اصل برائت جاری میشود ـ یعنی هم نسبت بحکم ایجابی و هم نسبت بحکم تحریمی اصالة العدم جاری گردیده و باباحهٔ آن حکم میشود ولی اگر منشاء آن تعارض نص معین باشد اصل تخییر جاری شده و مکلف در عمل بهریک ازطرفین شك مخیر میگردد.

زیرا اجرای اصل برائت دراین مورد موجب میگردد که از مفاد هردو نص اعراض شده و با تکلیف یقینی مخالفت گردد.

درشُبْهَهٔ مَوْضُوعِیّه ناشیه از شك ابتدائی: مطلقاً اصل برائت جاری میشود خواه شبههٔ مزبور دائر مدار وجوب و حرمت ـ یا وجوب وغیرحرمت ـ یاحرمت و غیر وجوب باشد یعنی درکلیهٔ موارد بوسیلهٔ اجرای اصل برائت احکام الزامیه (وجوب ـ حرمت) منتفی میگردند مگرآنکه اصل معارضی دربین باشد که دراینصورت حکومت با اصل معارض خواهد بود.

مثلا درشبهات راجعه بلحوم چون اصل کلی درآنها حرمت است لذا چنانچه مکلف درمذکی ومیته بودن لاشهٔ گوسفندی شك نماید یعنی درحرمت و اباحه آن مردد شود دراین صورت نمیتواند اصل برائت جاری نموده و بحلیت آن حکم کند ـ چه آنکه دراینمورد اصل کلی مزبور معارض با اصل برائت میباشد.

اما در شُبْهَهٔ مَوْضوعِیّه مسبوقه بعلم اجمالی:

شبهه اگر مسبوق بعلم اجمالی باشد یعنی مکلف اجمالا برحرمت یکی ازاطراف شبهه قطع نموده لیکن تفصیلا نداند که آن فرد کدام یك از افراد مشتبهه است ـ دراینصورت اگر آن فرد درمیان افراد قلیلی مشتبه شده باشد شبهه را **شبههٔ محصوره** و اگر در بین افراد کثیره و بیشماری مشتبه شود شبهه را **شُبْهَهٔ غیر مَحْصُورَه** گویند.

درشبههٔ محصوره چون اجرای اصل برائت و نفی هردو جانب شبهه مستلزم طرح علم اجمالی و مخالفت قطعیه با تکلیف یقینی است لذا نمیتوان اصل مزبور را جاری کرد مثلا درمورد انائین مشتبهین که یکی از آنها مسلماً حاوی خمراست چنانچه درهردو آنها اصل برائت جاری شده و حرمت یکی پس از دیگری نفی گردد بطورقطع با تکلیف یقینی مخالفت بعمل آمده است و بهمین جهت در این مورد عمال باحتیاط شده و از هر دو جانب آن اجتناب میگردد.

ولی در شبههٔ غیرمحصوره چون فرد متقین الحرمه درمیان افراد کثیره و بیشماری مشتبه شده است لذا اجرای اصل برائت دریك یاچند فرد مبتلی به مستلزم نفی حرمت از عموم افراد بیشمار و طرح علم اجمالی نمیباشد و بهمین جهت دراین مورد مانعی برای اجرای اصل برائت متصور نیست.

(اصول رشاد ص ۲۴۳ ـ ۲۳۹)

اُصُول فِعْل ـ (اصطلاح فقهی) پدر، مادر، جد وجده اند که آنان درباب رضاع دربچهٔ شیرخوار اصل اند.

اُصُولِ فِقه ـ (اصطلاح اصولی) علم به قواعدی است که درراه استنباط احکام

شرعی بکار آید وآنها قطعی‌اند نه ظنی و راجع به کلیاتند نه‌جزئیات واطلاق‌شود بکلیات منصوصه درکتاب و سنت مانند قاعدهٔ لاضرر و لاضرار و اطلاق‌برقواعد مستنبطه از کتاب و سنت شود.

(از دستور ج۱ص۱۲۷ ـ الموافقات ج۱ ص ۲۹)

و دیگر اصول فقه اطلاق برکتاب و سنت و اجماع و عقل شود که آنها اساس فقه‌اند.

درکتاب معتقدالامامیه آمده‌است:

بدانکه اصول آن‌بود که بنای چیزی بر‌وبود. و فقه علم‌باشد باحکام شرع. و اصول‌الفقه عبارت است از ادلهٔ فقه که بدانستن آن و نظرکردن در آن صحیح‌بود که فقه برسبیل جمله بدانند.

بدانکه مدار اصول برخطاب خداست، و بر خطاب رسول خدای، یا به آنچه او متعلق باشد بخطاب یا طریق‌بآن.

اما خطاب کتاب و سنت‌است وآنچه بآن تعلق دارد، اعتبار رتبه است میان آمر و مأمور، و آنکه امر حقیقت است درقول یا در فعل.

و طریق بخطاب استعمال عرب‌است کلام را. و استعمال کردن ایشان کلام را مجرد، دلیل است برحقیقت آن.

و حقیقت هرآن‌لفظی باشد که‌مراد باو آن باشد که ویرا ازبرای آن‌وضع کرده باشند درلغت یا در عرف یا در شرع.

و حقیقت‌را واجب‌باشد حمل‌کردن برظاهرش، و آنکه عدول نکنندازظاهرش بی‌دلیلی، ازبرای آنکه قبیح باشد از حکیم که با قومی سخن‌گوید بلغت‌ایشان، و مرادش آن نباشد که لغت ایشان آن اقتضا کند.

واگر خطابی باشد که دروی جز وضع نباشد واجب‌باشدکه‌برآن حمل‌کنند. و اگروضع باشد و عرف بر عرف حمل کنند. و اگر وضع و عرف و شرع باشد برشرع حمل‌کنند، برای آنکه شرع طاری است‌برهردو، و بمنزلهٔ ناسخ ایشان‌است.

و مجاز لفظی باشد که نخواهندباو آنچه ویرا ازبرای آن وضع کرده باشند.

و مجاز به‌زیادت باشد: «لیس کمثله‌شیء» و بنقصان چنانکه: «واسئل القریة»، و بنقل چنانکه مردی شجاع را اسد گفتن.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص ۱۴۳ ـ ۱۴۲)

اُصُول کُلِیَّهـ (اصطلاح‌اصولی)آنها هستند که‌در شریعت بحفظ آنها اهتمام داده شده است مانند دین، نفس، عقل و مال بموجب آیات و اخبار.

(از الموافقات ج۱ ص۲٤)

اُصُول مُرْتَضِعـ (اصطلاح فقهی) همان‌اصول‌فحل‌باشد«لاتحرم‌اصول‌المرتضع علی‌الاصول المرضعه» که اصول شیرـ خوارنده براصول شیر دهنده حرام‌نمی‌ـ شوند.

اُصُول کَشْفِیَّهـ (اصطلاح‌فلسفی)در مقابل اصول بحثیه است ‌مراد حکمت ذوقی است در مقابل حکمت بحثی رجوع به‌حکمت ذوقی شود.

(از شرح حکمت اشراق ص ۳۰۷)

أُصُولُ الْمَنازِل ـ این اصطلاح نجومی و هیوی است.

رجوع به منازل شود.

اَصْلَیْن ـ (این اصطلاح فلسفی است) و مبین ثنویت است بدین معنی که پارهٔ از ملتها در مبدأ آفرینش و انتساب موجودات به آفرینش نخستین قائل بدو اصل شده‌اند مانند اعتقاد بنور و ظلمت که بقول اخوان الصفا از اصول اعتقاد به مذهب زردشت است و همین طور اعتقاد به خیر و شر و اعتقاد به اهورامزدا و اهرمن.

(رجوع شود بـه رسالهٔ اول آراء و دیانات اخوان ص ۴۲۱)

إِضافَة ـ (این اصطلاح ادبی و فلسفی است) در ادب آن باشد که کلمهٔ را نسبت دهند بکلمهٔ دیگر (نفس نسبت را اضافه گویند) نه بطور نسبت اسنادی تام و بلکه بطوریکه آن دو کلمه در حکم یك کلمه شوند اول را مضاف دوم را مضاف الیه نامند. اضافه بردو قسم است یکی اضافهٔ لفظی و دیگری اضافهٔ معنوی اضافهٔ لفظی اضافت صفات (اسم فاعل، مفعول، صفات مشبهه ومصدر) باشد به معمول خود که مفید تخفیف است یعنی در مفردها تنوین حذف شود و در تثنیه و جمع‌ها نون‌های عوض رفع، مثل «ضارب زید و ضاربازید» و اضافت معنوی جزاینها باشد و دراین گونه اضافه‌ها مضاف از مضاف الیه گاه کسب تعریف کند و آن درصورتی باشد که مضاف الیه معرفه باشد و مضاف نکره مانند «کتاب علی» و گاه کسب تخصیص کند و آن در صورتی باشد که هردو نکره باشند مانند «غُلامُ رَجُلٍ» وگاه کسب تذکیر کند مانند «إِنارَةُ الْعَقْلِ مَکْسُوفٌ بِطَوْعِ الْهَوی» که مکسوفة نگفته‌است و یا بعکس کسب تأنیث کند مانند «کما شرقت صدرالقناة من الدم» و فوائدی دیگر رجوع شود به (مغنی اللبیب ص ۲۴۵ ـ سیوطی ص ۱۲۹ ـ ۱۳۴).

اضافت یاملکی است به تقدیر لام مانند «کتاب علی» که درمعنی «کتاب هولعلی» است یا بیانی است به تقدیر من مانند «خاتم فضة» یعنی «خاتم من فضة» و «ثوب خز» یعنی «ثوب من الخز» و گاه ظرفی است به تقدیر «فی» مانند «مکر اللیل و النهار». یعنی «مکر فی اللیل وفی النهار» باید دانست که مضاف الیه بواسطهٔ مضاف همواره مجرور میشود.

و نزد اهل نظر و فلسفه یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرضی است و نسبت مکررهٔ میان دوامر است که تعقل هریك مستلزم تعقل دیگر می‌باشد مانند ابوت و بنوت که همواره متلازم یکدیگرند اعم از خارج یا ذهن و بالجمله نسبت میان دو امر است که وجوداً ملازم یکدیگر باشند باین معنی که تعقل هریك دیگری را ایجاب کند و یا در وجود خارجی وجود هریك مستلزم وجود دیگری باشد این اضافه را اضافهٔ مقولی گویند.

(اسفار ج۲ ص ۶۲ ـ دستور ج۱ ص ۱۳۲)

«الاضافة صفة زائدة علي المتضايفين من خارج النفس في الموجودات و اما الاضافة التي في المقولات فهي ان تكون حالا اولي منها من ان تكون صفة زائدة علي المتضايفين».

(تهافت التهافت ص ۳۵۰)

«الاضافة تلحق الكمية و ساير المقولات».

(تفسير ص۱۸۳)

و بنابراین ابن رشد اضافه مقولی را حال در مقولات و اضافهٔ غیر مقولی را صفت زائدهٔ برمتضایفین میداند.

خواجه طوسی اضافه را ازمور ذهنی میداند و گوید «وثبوته ذهني والاتسلسل ولاينتفع تعلق الاضافة بذاتها» و گوید مضاف یا حقیقی است و یا مشهوری مضاف حقیقی عبارت از نفس اضافه است مانند ابوت و بنوت و مضاف مشهوری ذاتی است که معروض اضافه است مانند اب و ابن. (کشف المراد ص ۱٤۱)

در مقولات ارسطو است که «المضاف هي الاشياء التي ماهياتها تقال بالقياس الي غيرها... الاشياء المضافة هي التي تقال ماهياتها و ذواتها بالقياس الي شيء آخر اما بذاتها و اما بحرف من حروف النسبة.. و من خواص المضافين ان كل واحد منهما يرجع بالتكافؤ علي الاخر». (مقولات ص٦٥)

و بالاخره در تعریف آن گوید مضافان دو امری میباشند که ماهیت هریك از آنها ازلحاظ وجودی بقیاس بدیگری گفته و حمل میشود و از خواص آنها این است که باهم یافت میشوند و هرگاه یکی از آنها مرتفع شود دیگری نیز مرتفع خواهد شد.

(مقولات ص ٥١، ٥٣، ٥٥، ٦٤)

در شرح حکمت اشراق آرد که «الاضافات ايضاً اعتبارات عقلية فان الاخوة مثلا ان كانت هيئة في شخص فلها اضافة الي شخص آخر و اضافة الي محلها». (ش ص ۷)

باباافضل گوید: اضافت حال گوهر بود بقیاس با گوهری دیگر و تا دو چیز نبود اضافت موجود نشود.

(مصنفات بابا ج۲ ص ۲۵ و رجوع شود باسفار ج۳ ص ٦٥).

اِضافَهٔ اِشْراقِیّ ــ (اصطلاح فلسفی)

بیان شد که اضافهٔ مقولی نیاز بدو طرف دارد برخلاف اضافهٔ اشراقی که اضافهٔ یکطرفی است و مضاف الیه نفس اضافه است چنانکه گویند علم خدا باشیاء بنحو اضافهٔ اشراقی است یعنی علم او عین وجود اشیاء است و از اضافهٔ علم او درعالم ابداع موجودات ازکتم عدم بوجود آمده‌اند و چنین نیست که اشیائی باشند ومیان آنها و ذات حق اضافه و نسبت علمی حاصل شود مانند علم انسان باشیاء خارج ازخود بلکه علم او عین وجود اشیاء و از بسط علم و فیض حق اشیاء موجود شده‌اند.

(شرح منظومه ص۱٦۳)

اِضافَهٔ لَفْظِیَّه ــ (اصطلاح فلسفی)

اضافهٔ صفات است به معمول خود رجوع باضافه شود.

اِضافَهٔ مَعْنَوِیَّه ــ اضافه غیرصفت باشد به معمول خود رجوع باضافه شود.

أُضْحِيّه ـ این‌اصطلاح فقهی‌است و گوسفندی‌است که‌درایام نحر در وقت‌ظهر حاجیان درمکه قربانی کنند (ایام نحردهم تا دوازدهم ذی‌الحجة است) .

(ازدستور ج۱ ص۱۳۳ ـ الفقه ۵۹۳۰ عبادات)

اِضْراب ـ این‌اصطلاح ادبی‌است اضراب اعراض باشد از چیزی بعد از اقبال برآن وحروف اضراب (بل، ام واو) میباشد مانند «قالوا اتخذالرحمن ولداً، سبحانه بل‌عباد، مکرمون» رجوع به بل و حروف اضراب شود.

(ازکشاف ج۱ ص ۸۷۳ ـ دستور ج۱ ص ۱۳۳)

و دربدیع آنست که‌سخن درمفردات یاجمل متناسبه را درمدح‌یاهجا یاغیرآن بحرف اضراب (بل) **عطف** کنند.

مثال در فارسی:

ای میوهٔ دل من لابل دل
وی‌آرزوی جانم لابل‌جان

مثال دیگر :

عارضش باغی دهانش غنچهٔ
بل بهشتی درمیانش کوثری

(از ابدع .. ص۵۷)

اِضْطِرار ـ (اصطلاح‌فقهی، کلامی) اضطرار یعنی ناچاری وناعلاجی وسختی درامری و از مواردی است که محرمات بدان مباح میشود و واجبات حرام‌چنانکه اکل میتة درمورد اضطرار مباح و بعضاً واجب میشود و درموردی تقیه واجب میشود و حالت اضطرار درموردی‌است‌که مسأله ضایع‌شدن نفس محرمه در میان باشد.

در کلیات حقوقی آمده‌است:

این قاعده که ازآن تعبیرمیشود به این‌عبارت: **اَلضَّرُورات تُبِيحُ‌الْمَحْذُورات** از قواعدمسلمه بین‌فریقین‌بشمار میآید و مستفاد است از امثال این روایت: **مامِنْ شيئي حَرَّمَهُ‌الله اِلّاوَقَدْاَحَلَّهُ لِمَنِ‌اضْطُرَّاِلَيهِ** و اصل مأخذ آیه‌کریمه **الاماضطررتم‌اليه وَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَباغٍ** زیرا بقاء حرمت مال غیر و حرمت اکل‌میته مستلزم تلف‌نفس محترم‌خواهد بود و باین لحاظ حرمت مرتفع و تناول طعام غیر بدون اذن او جائز است نهایت‌آنکه ضمان آن بعهدهٔ اوست.

و بهمین قاعده راجع میشود قاعدهٔ **اَلضَّرُورَةُ تُتَقَدَّرُبِقَدَرِها** ـ بلکه مرجع همه این قواعد بقاعدهٔ **لاضررو لاضرار** است.

(کلیات حقوق ص ٦)

در علم کلام مضطر درمقابل مختار است یعنی کسی که دراعمال و رفتار و افعال‌خود ناچار باشد و زیر کلمهٔ جبر توضیح داده میشود که عمل اختیاری معمولا به‌عملی میگویند که از شخص‌عالم شاعربدنبال مقدمات عامه فعل که‌عبارت از علم، میل و شوق واراده باشد سربزند و بیش از این از کلمهٔ مختار نمیتوان تصور کرد.

و از کلمهٔ مضطر این معنی را میفهمیم که شخص در افعال و رفتارخود تابع اراده و اختیار خود نباشد و فعل اضطراری فعلی‌است که در تحت شرائطی

بدون اراده و اختیار انجام شود و گاه اطلاق برفعل ضروری شود مانندتنفس‌که اضطراری انسان است وگاه‌اطلاق برقسر میشود «ویقال مضطر للشیءالقاهر وهذا هوالذی یمنع کون‌الارادة والنهوض‌فان الشیءالقاهر یقال‌مضطر ویقال‌الاضطرار علی فعل‌المقهور علیه لان‌الشیء القاهر هوالذی اضطره الی ذلك‌الفعل و یقال الاضطرارعلی‌الاعتقادالصحیح‌الذی لایمکن ان‌یرجع‌عنه‌صاحبه ویقال‌موجودضروری». (تفسیر ص ۵۱۸، ۳۴)

«والاضطرار یقال‌بحسب هذه‌الانحاء فمنه‌ما هوبالقسر». (تفسیر ص۱۹۰۹)

و خلاصه‌کلام‌ابن‌رشد آنکه اضطرار رامعانی متعددی است ازجمله آنچه ممکن نباشد حفظ و وجود شیء مگربدان‌مانند آنکه علت بقاء او باشد مانند تنفس‌برای حیوان و غذا برای‌آن‌که حیوان دربقائش نیاز به تنفس دارد.

(تفسیر ص ۱۹۰۸)

این مسأله که آیا افراد انسانی در اعمال و حرکات و کارهای خود مختارند و یااصولا اختیاری درعالم وجود هست یانه مورد بحث و اختلاف‌است. رجوع‌شود به کلمهٔ جبر. و (اسفار ج۳ ص ۶۷)

أَضْغاثُ و أَحْلامـ این‌اصطلاح‌صرفاً جنبهٔ اسلامی دارد و مأخوذ از قرآن‌کریم است و بمعنای نوعی رؤیا است. فلاسفه اسلامی گویند: خوابهائی که صرفاً بر مبنای ترکیبات خیالی باشد و اساس آن فعالیت و سازندگی قوت‌متخیله باشد و از راه اتصال نفس‌بعقل‌فعال نباشد اضغاث‌و احلام است زیرا قوت متخیله مسدام در فعالیت‌است حتی درحال خواب و از این جهت صوری را که در خزانهٔ خوددارد گرفته و از ترکیب و تألیف آنها اموری را میسازد و می‌آفریند و اینگونه رؤیاها را رؤیای کاذبه گویند و گاه‌هم آنچه را نفس دراثر اتصالش بعقل‌فعال درمی‌یابد دراثر غلبهٔ قوت متخیله مورد تصرف او واقع میشود و اموری برآن میافزاید ویا کم‌میکند این رؤیا نیز کاذبند و اگر قوت متخیله غالب نباشد و نفس صاف ومصفا باشد و آنچه را دراثر اتصال بعقل‌فعال دریافته‌است بدون‌کم و کاست‌تحویل‌حافظه داده و در تذکار واقع گردد رؤیای‌صادقه خواهد بود. (مبدأومعاد ص ۳۴۷)

إِضْلالـ (این اصطلاح کلامی‌است) اضلال بکسر ضاء یعنی‌گمراه‌کردن مأخوذ از اصول شرعی است در قرآن‌مجید آمده است «ان‌الله یضل من‌یشاء» و روایت «ان الله اضل من‌شاء من‌خلقه و جعل صدورهم ضیقه».

بدین‌جهت اهل کلام بحث کرده‌اند که آیااین مطلب منافات باارسال رسل و انزال کتب ندارد.

و بالاخره بحث درکلمهٔ اضلال‌کرده وگاهی‌متوسل‌به‌تأویلات شده‌اند.

(رجوع شود به هدایت و ملل ونحل ابن حزم ج۳ ص ۴۷)

إِضْمارـ این‌اصطلاح ادبی‌است و اضمار در تقدیر گرفتن و ضمیرآوردن و حذف کلمه را گویند و در عروض ساکن

کردن تا متفاعلن است.
(ازکشاف ج۱ ص ۸۸۳ـ دره نجفی ص ۱۹) .

واضمار علی شریطه‌تفسیر عبارت از حذف عامل اسم‌است بشرط تفسیر آن عامل محذوف به فعلی که بعد از آن اسم واقع شده باشد و باب‌اشتغال هم گویند و آن اسم مرفوع و یا منصوب‌شود بفعل مقدریکه فعل ظاهرحاکی از آنست رجوع شود به (کشاف ج۱ ص ۸۸۵) و نیز رجوع به باب اشتغال شود.

أَضْواء قَیُّومِیّ ـ اصطلاح اشراقی، است ومراد افاضات مبدأ اول و درمرتبت بعد عقول و انوار مجرده است.
(تعلیقات دوانی برهیاکل ص ۹۹، ۹۸)

أَضْواءِ مِیْنَوِیّه ـ اصطلاح اشراقی است و مراد اضواء و افاضات روحانیه است. (ش ص ۳۷۲)

إطاعَة عِلْمِیّه ـ این اصطلاح اصولی است و مقابل اطاعت ظنی، وهمی وشکی است. (ازکفایه ج۲ ص ۱۲۲) رجوع به قطع و ظن و اصول عملیه شود.

أَطِبّاء نُفُوس ـ انبیاء و اولیاء و خلفاء الله‌اند .

(اخوان الصفا ج٤ ص ۸٤)

إطراد ـ (اصطلاح منطق، ادب)
اطراد یعنی شایع و جامع بودن، تعریف مطرد باشدیعنی‌جامع‌باشد ومعرف «بکسر» آن‌چنان باشد که مساوی با معرف «بفتح» باشد و بالجمله اطراد در لغت شیوع و کثرت باشد و اطراد معرف شمول او است معرف را دروجود و ثبوت درمقابل انعکاس که مانع بودن از اغیار است ودر بدیع آن‌باشد که اسماء ممدوح ومتعلقات و آباء او آورده شود به‌ترتیب ولادت بدون تکلف در سبک‌مانند «الکریم بن الکریم‌بن یوسف‌بن یعقوب‌بن اسحق‌بن ابراهیم» (ازکشاف ج۱ص ۹۰۵ ـ دستور ج۱ ص ۱۳٤ ـ قوانین ص ۲۲ـ مطول ص ۳۷۳).

و بالجمله متکلم نام یا لقب‌کسی‌را بانسبت وی بی‌تکلف و تخلل بلفظ‌خارج بیاورد.

مثال فارسی :

کیخسرو سیاوش کاوس و کیقباد
گویند چون ز دختر افراسیاب‌زاد

مثال دیگر:

الحمدلله علی معدلة السلطان
احمد شیخ‌اویس حسن ایلکانی

مثال دیگر:

ترتیب‌ملک‌وقاعدهٔ دین و رسم داد
عبدالحمیداحمد عبدالصمد نهاد

مثال دیگر:

خسرو ملک عجم اتابک اعظم
سعد ابوبکر سعد زنگی مودود

(از ابدع ص ٦۱)

اطراد و عدم‌الاطراد.دراصول یکی ازعلائم حقیقت ومجازاست «فالاول‌علامة للحقیقة والثانی للمجاز فنقول‌هیئة‌الفاعل حقیقة لذات ثبت له المبدأ فالعالم‌یصدق

علی کل ذات ثبت له العلم و کذا لجاهل و الفاسق و کذلک اسئل موضوع لطلب شئی عمن شأنه ذالک فیقال اسئل زیداً او اسئل عمراً الی غیر ذلک بخلاف مثل اسئل الدار فنسبة السؤال مجازاً الی شئی و ارادة اهلها غیر مطرد. فلا یقال اسئل البساط و اسئل الجدار».

(ازقوانین ج۱ ص۲۲)

اَطرافِیَّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از خوارج عجارده‌اند که بدنبال مذهب حمزیه‌اند. (ازکشاف ج۱ ص ۹۱۶)

اَطْعِمَه وَ اَشْرِبَه ـ یکی از ابواب فقه است، در نظر اسلام برخی ازخوردنیها ونوشیدنیها حرام وبعضی مباح است وبرخی مکروه، از حیوانات بحری بطورکلی ماهی فلس‌دار حلال است ومارماهی ولاک‌پشت ووزغ وخرچنگ حرام است واز حیوانات بری گاو، گوسفند، شتر، گاووحشی، الاغ وحشی، قوچ‌کوهی وآهو حلالند، اسب، الاغ وقاطر مکروه‌اند وگربه وحیوانات سباع وروباه وخرگوش حرام است واز پرندگان آنچه را چنگال باشدمانند عقاب باز...حرام است.

رجوع‌شود به(شرح‌لمعه‌ج۲ص۲۲۹) (انمایحل من‌الحیوان البحر سمک‌له فلس وان‌زال‌عنه... ولایحل‌الجری والمار ماهی والزهو ولاالسلحفاة والضفدع والسرطان و غیرها ولاالجلال من‌السمک حتی یستبرء بان‌یطعم علفاً طاهراً فی‌الماء الطاهر یوماً ولیلة والبیض تابع‌للسمک ویؤکل من‌الحیوان‌البرالانعام‌الثلثة وبقر الوحش وحماره وکبش‌الجبل والضبی والیحموره و یکره‌الخیل والبغال والحمیر الاهلیة واکدهاالبغل ثم‌الحمار وقیل‌بالعکس و یحرم‌الکلب والخنزیروالسنور و ان‌کان وحشیاً والاسد والنمر والفهد والثعلب والارنب والضبع و ابن آوی والضب و الحشرات کلها کالحیة والفارة والعقرب والخنافس والصراصروالبراغث والیربوع والقنفذان والفنک والسمور والسنجاب و الفطاءة و یحرم من‌الطیر ماله مخالب کالبازی والعقاب والصقر والنسروالرخم والبغاث والغراب الکبیر الاسود و یحل غراب‌الزرع و یحرم ماکان‌ضفیفه اکثر من دفیفه و کذایحرم مالیس له قانصة ولا حوصلة والخفاش... والطاوس و یکره الهدهدوالخطاف و یکره الفاخة والقبرة.. ویحل الحمام کله کالقماری... (از شرح لمعه ج۲ ص ۲۲۸ ـ ۲۳۴)

اِطلاق مُسَبَّب بر سَبَبْ ـ (اصطلاح بلاغی) یکی از انواع مجاز است و همین طور است اطلاق جزء بر کل در صورتیکه جزء مستلزم کل باشد مانند رقبه رجوع شود به (تلویح ص۱۴۸ و توضیح‌التلویح ص ۱۴۵)

اِطْناب ـ این اصطلاح ادبی است و اطناب طولانی کردن، مفصل‌کردن و دراز سخن گفتن باشد، اهل بلاغت گویند‌اطناب و ایجاز از اعظم انواع بلاغت باشد ودر موقعی که سخن در امری و یا شخصی محبوب باشد اطناب کلام لازم است و در امری یا شخصی مکروه ایجاز مطلوب است و بالجمله اطناب‌ملال‌آور و ایجازیکه‌اخلال در مقصودکندهردو قبیح و مخالف‌اصول

بلاغت است و باموری چند اطناب محقق شود ۱ــ ایضاح بعداز ابهام ۲ــ تکرار برای افاده معنی خاص و نکته مخصوص مانند تأکید انذار در «کلاسوف تعلمون ثم کلاسوف تعلمون» و باید دانست که اطناب و ایجاز از اموری اعتباریند و هر کلامی ممکن است نسبت به کلامی دراز باشد و نسبت بکلامی دیگر کوتاه (از مطول ص ۲۴۷ ــ کشاف ج۱ص۹۰۱) رجوع بایجاز شود.

أطْوارِ دِلــ (اصطلاح عــرفـانی) جلوه‌ها و مظاهر دلرا گویند: و هرطوری از اطوار دل معدن گوهر دیگر است کـه «الناس معادن کمعادن الذهب والفضة»

اما طور اول را صدر گـویند و آن معدن گـوهر اسلام است «افمن شرح‌الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه» و اگر عیاذبالله از نور اسلام محروم ماند معدن ظلم و ظلمت کفر گردد. که «ومن شرح بالکفر صدرا» و محل وسواس‌شیطان صدر است و صدر بر مثال پوستی‌است مر دل را، و در درون دل وسواس را راه نیست زیرا که دل حریم خاص حقتعالی است و هیچکس را درحرم خود راه ندهد.

بیت

مرا دردل بغیر از دوست‌چیزی‌درنمیگنجد
بخلوتخانهٔ سلطان کس دیگر نمی‌گنجد
درون‌قصر دل‌دارم‌یکی شاهی که گر گاهی
زدل بیرون‌زند خیمه به بحروبر نمیگنجد

آسمان که حرم ملائکه است‌شیطان را در وی راه نیست «وحفظناها من کل شیطان رجیم». دل کـه حریم حق جل و علاست. شیطان در وی چگونه راه یابد «ان عبادی لیس لك علیهم سلطان»

طور دویمــ طوردوم را قلب‌خوانند و آن معدن ایمان است «اولئك کتب فی‌قلوبهم‌الایمان». و محل نور عقلست «که لهم‌قلوب لایعقلون بها»

طور سیمــ شغافست و آن معـدن محبت و شفقت بر خلق است و محبت‌خلق از شغاف درنگذرد «وقد شغفها حبا»

طور چهارم ــ طور چهارم را فؤاد گویند که معدن مشاهده و محل رؤیت‌است «ماکذب‌الفوأ مارای»

طور پنجمــ طور پنجم را حبةالقلب گویند که معدن محبت حضرت الوهیت‌جل و علا است و این دل خـاصان‌است کـه محبت هیچکس را از مخلـوقات، در وی گنجایش نیست.

بیت

هـوای دیگـری در مـا نگنجـد
درین سر بیش‌از این سودا نگنجد

طور ششمــ طور ششم را سویـدا گویند که معدن مکاشفات غیبی و عـلوم لدنی است و منبع حکمت و گنجینه‌اسرار الهی است سبحانه و تعالی و محـل علم اسماء «وعلم آدم‌الاسماء کلها» است و در وی انواع علوم کشف شود که ملائکه از آن محرومند.

رباعی

ای کرده غمت غارت هوش دل ما
درد تـو زده نیش بنـوش دل ما

سری که مقدسان از آن محرومند
عشق تو فرو گفته بگوش دل ما

طور هفتم ـ طور هفتم را مهجة‌القلب گویند و آن معدن ظهور انوار تجلی است و صفات الوهیت بتمام در وی تجلی کند و اورا از آفات مرض «فی قلوبهم مرض» نگاه دارد و شأن صحت دل آنست که مریك ازین اطوار حق عبودیت خود را بجا آورند و بخاصیت معانی که در ایشان مودعست مخصوص گردند، یعنی رو از همه‌مخلوقات‌بگردانند و از تمتعات دنیویه و توسلات اخرویه اعراض کرده بهمگی وجود، توجه به‌جناب‌قدس‌خداوندی نمایند (رجوع شود به تفسیر حدایق‌الحایق)

این اطوار هفتگانه مأخوذ از آیات و اخبار است مثلا صدر که یکی از اطوار دل است مأخوذ از آیهٔ «الم نشرح لك صدرك» میباشد و کلمهٔ قلب در قرآن‌نیز مکرر آمده است همانطور که کلمهٔ فواد و افئدة و بطورکلی باید گفت که هم در اخلاق و هم‌درحکمت‌ذوقی و عرفان به‌دل‌و حالات آن اهمیت زیادی داده شده است و مدار انسانیت و عواطف انسانی محسوب شده‌است. (رجوع به قلب شود)

مولوی گوید

زعقل خود سفر کردم سوی دل
ندیدم هیچ خالی زو مکانی
میان عارف و معروف ای دل
همی گردد بسان ترجمانی
خداوندان دل دانند دل چیست
چه داند قدر دل هر بی‌روانی

أَطْوارِ سَبْعَه ـ مراد از اطوار سبعه نزد صوفیان عبارت از: طبع، نفس، قلب روح، سر، خفی و اخفی است (کشاف‌ـ ص ۷ـ۹)

أَطْوارِ کَوْنِیَّه ـ این اصطلاح از مختصات فلاسفه اسلامی است که متأثر از ذوق عرفانی شده است و بمعنی تجلیات‌و تطورات وجود و مراتب وجود است. (مشاعر ص ٦٨)

إعادَهـ این اصطلاح فقهی است و عودت دادن و بازگردانیدن است و انجام عبادتی را گویند که در وقت اداء انجام داده باشد و بعللی که از جمله فساد آن عبادت است مجدداً انجام دهد «والاعادة‌ـ مافعل فی‌وقت الاداء ثانیا لخلل فی‌الاول وقیل لعذر فالصلواة بالجماعة بعدالصلوة منفرداً یکون اعادة علی‌الثانی لان طلب الفضیلة عذر لاعلی‌الاول لعدم الخلل» (التلویح ص ۳۰۵) و رجوع شود به (کشاف‌ج۲ ص۹۵۸ـدستور ج۱ ص ٦) و رجوع باداء شود.

إعارَتـ این اصطلاح فقهی است و عاریه دادن باشد و آن تملیك بلاعوض مالی است رجوع بعاریت و به (دستور ج ۱ ص ۱۳۹) شود.

إعادَةِ مَعْدُوم ـ (اصطلاح فلسفی) در زیر کلمهٔ معاد و معدوم بیان خواهد شد که یکی از مباحث مهم فلسفی این است که آیا بازگشت اموریکه نیست و معدوم میشوند ممکن است یا نه و یا اصولا چیزی معدوم میشود یا نه و آیا

فنا و عدم چیست و چه‌امری‌از اشیاء باقی و چه امری از بین میرود.

اغلب فلاسفه گویند موجودات بکل معدوم نشده و فنا عبارت از زوال‌صورت و پذیرش صورت دیگراست و اعاده‌معدوم را هم محال میدانند بشرحی‌که بعداً بیان خواهد شد.

ابن رشد گوید: «المعدوم لایعود بالشخص و انما الموجود لمثل ما عدم». (تهافت‌التهافت ص ۵۸۶ و رجوع شود باسفار ج۱ ص ۸۷)

اِعْتِبارِیّـ (اصطلاح‌فلسفی)مفاهیمی که در خارج‌ما بازائی‌ندارد امور اعتباری مینامند در فلسفه‌کلمهٔ اعتباری وانتزاعی هردو بیك‌معنی‌است و بطورکلی آنچه‌در عالم خارج تقرری نداشته باشد نام اعتباری و انتزاعی برآن اطلاق‌شده‌است چنانکه‌قائلین باصالت وجودگویند ماهیت امری‌است‌اعتباری‌یا انتزاعی‌یعنی‌درخارج امری که مصداق ماهیت باشد نیست یعنی غیر از وجود ذهنی و مفهوم اعتباری چیزی نیست که متقرر و متحقق در خارج باشد و پیروان اصالت ماهیت گویند: وجود امری است‌اعتباری و انتزاعی یعنی غیر از همان مفهوم عام بدیهی مصدری که از ماهیات متخالفه انتزاع میشودامری دیگر متقرر و متحقق در خارج نیست که مصداق‌آن مفهوم‌باشد و بالجمله‌اعتباریات و یا انتزاعیات براموری اطلاق‌میشوندکه قائم بوجود انتزاع و اعتبار کنندگان باشند مانند کلیت و جزئیت و شیئیت و غیره که ذهن فعال بشری یك اموریرا فرض و اعتبار و انتزاع میکند اعم از آنکه در خارج اموری متقرر و متحقق باشند که منشأ انتزاع آنها باشند یا نه و بعبارت دیگر اعتباریات و انتزاعیات در خارج مابازائی ندارند ولکن منشأانتزاع خارجی ممکن است داشته باشند و ممکن است نداشته باشند و چنین نیست که‌هر امر اعتباری در خارج‌منشأ انتزاعی‌داشته باشد چه آنکه ممکن است ذهن فعال‌بشری اموریرا فرض و اعتبار کند. رجوع شود باصالت وجود.

اِعْتاقـ این اصطلاح فقهی است و اعتاق در لغت آزاد کردن و اثبات قوت است، درشرع اثبات قوت شرعیه است بزوال و ازالهٔ ملك (از کشاف ج۲ ص ۱۰۱۱) و بالجمله آزاد کردن باشد وآن در اسلام از مستحبات مؤکده است رجوع به عتق شود.

اِعْتِدالانـ (این اصطلاح‌هیوی‌است) و منظور اعتدال ربیعی و خریفی است یعنی اول برج حمل و اول برج میزان که آنها را ستواآن‌هم گویند.

اِعْتِدالِ بَهارِیّـ (از اصطلاحات هیوی است)رجوع به‌مقنطرات و اعتدالان شود.

اِعْتِدالِ پَیْزماهِیـ (این اصطلاح هیوی است) در بیان آن گویند: چون منطقة‌البروج از معدل مایل است و بیضی شکل است بناچار معدل‌النهار را بر دو نقطهٔ برابر قطع میکند و در دو نقطهٔ مقابل نیز از معدل دور میشود دو نقطهٔ

تقاطع را اعتدال گویند که قهراً یکی از آنها اول بهار است و اعتدال‌ربیعی‌گویند و یکی دیگر در رأس نوددرجه است یعنی اول تیرماه که اعتدال تیرماهی نامند و آن دو نقطهٔ مقابل که غایت دوری دارند از معدل یکی را انقلاب تابستانی و آن دیگر را انقلاب زمستانی خوانند (از التفهیم ص ۷۳)

اِعتِدالِ رَبیعی ـ (این‌اصطلاح هیوی است) و آن نقطه بود از فلك‌البروج بطرف شمال‌یعنی بطرف‌قطب شمال‌نزدیك به ستارهٔ جدی و بدین‌جهت‌اعتدال ربیعی گویند که در قسمت مهمی از معموره‌بهار شود یعنی در هنگام رسیدن آفتاب بدان نقطه بهار شود در مقابل اعتدال‌خریفی که نقطهٔ مقابل آن بود که هرگاه آفتاب بدان نقطه رسید پائیز شروع میشود.

و غایت دوری دایرةالبروج از معدل‌النهار در دو نقطه بود یکی از آن دو نقطه در طرف قطب شمال‌بود که‌نقطهٔ انقلاب صیفی بود و دیگر نزدیك قطب جنوب بود که نقطهٔ انقلاب شتوی بود.

و بنابراین دائرةالبروج را چهار نقطه بود که فصول چهارگانه را بوجود میاورد.

(رجوع به اعتدال تیرماهی شود)

اِعتِدالِ مَزاج ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از اعتدال مزاج تعادل اخلاط اربعهٔ ترکیب‌کننده مزاج بدن حیوانات است.

ناصرخسرو گوید: اعتدال آن‌باشد که از طبایع اندر یك جسد جزوهای متکافی جمع شود بی‌هیچ تفاوتی و اگر جزوی از این چهار جزواندر جسد بیشتر یا کمتر از یاران خویش‌باشد آنجا اعتدال نباشد و از این حکم واجب‌آیدکه‌مزاجهای همه مردمان بلکه جانوران یك مزاج باشد و از اینجا معلوم‌میشودکه نفس‌اعتدال، مزاج نیست.

(زادالمسافرین‌ص ۵۸، ٦٤ و۵۹)

اِعتِراض ـ این اصطلاح ادبی است و در لغت مزاحمت باشد و در اصطلاح جمله معترضه است که در بین دو کلام مستقل آید. (از دستور ج۱ ص ۱٤۰).

و نزد اهل‌بدیع‌یکی از اقسام‌اطناب باشد که جملهٔ معترضه را آرند و کلام را دراز کنندبرای افاده معنی خاص‌مانند تنزیه در «ویجعلون‌لله‌البنات سبحانه‌ولهم مایشتهون»

و برای افاده‌دعا و تنبیه و جز آن، جمله معترضه را محلی از اعراب نباشد (از کشاف ج۲ ص۹۸۹ ـ تلخیص‌المعانی ۱۱۹). و در عروض آن باشد که شاعردر اثناء بیت لفظی آرد برای تمامی شعر که معنی شعر بدان محتاج نباشد و آنرا حشو هم خوانند و آن یا حشو ملیح باشد یا متوسط یا قبیح رجوع شود به المعجم و جمله معترضه.

اِعتِصام ـ (اصطلاح عرفانی) یعنی پناه بردن و تمسك جستن و توسل‌بردن بلطف‌خدا جهت‌تجنب‌و حفظ ازمعصیت، ابوبکربن سعدان گوید«الاعتصام بالله هو الاستعاذة به من‌الغفلة‌والمعاصی والبدع والاضلالات (طبقات ص ٤۲۲)

اگر لافی زنی هم لاف دین زن
همیشه دست در حبل‌المتین زن

و نزد اهل‌الله اعتصام عبارت از

اعتصام بحبل‌الله است که تصدیق وعد و وعید الهی و تعظیم اوامر خدا و انجام معاملات از روی یقین و انصاف است که اعتصام عامه است که مخصوص بدسته و طائفهٔ نباشد و انقطاع از خلق و تمالك اراده و خوش‌رفتاری با خلق و ترك علائق دنیوی که تمسك بعروة‌الوثقی و اعتصام خاصه است و مخصوص بخواص مؤمنان و اهل‌الله میباشد نه عامهٔ ناس و اشتغال بحق و باتصال و شهود او و تقرب‌جستن بذات احدیت که اعتصام خاص‌الخاص است زیرا اولین‌پایه ایمان تصدیق بماجاء به‌الرسول و اطاعت اوامر و نواهی الهی است، و مرتبت دوم خدمت بخلق و توجه بعنایت حق که مقام توحید است ومرتبت سوم، قطع کمال علاقه از مردم دنیا و شهود حق است که مرتبت فنا است که در این مرتبت میان حق و عبد چیزی واسطه نماند.

اِعتِقاد (اصطلاح فلسفی وکلامی)

کلمهٔ اعتقاد عبارت از اذعان قلبی وعلم ویقین جازم است ودر کشاف است که اعتقادرا دومعنی است یکی حکم جازم‌که قابل تشکیك است ودیگر حکم ذهنی جازم یا راجح که‌شامل علم‌هم میشود وقابل تشکیك نیست ودر شرح برتجرید خواجه است‌که اعتقاد اطلاق برتصدیق بطور مطلق میشود اعم ازآنکه جازم باشد یانه مطابق باواقع باشد یانه ثابت باشد یانه. (کشف‌المراد ص ۱۲۸ـ کشاف ج۲ ص ۹۵٤)

ابن‌رشد گوید اعتقاد مردم تابع موجود است نه‌آنکه موجود تابع اعتقاد آنها باشد.

(تفسیر ص۳۸٤)

اِعتِکاف (اصطلاح‌فقهی وعرفانی)

اعتکاف درلغت احتباس است وعکوف، اقبال برچیزی است ودراصطلاح شرع وقوف درمسجد نبی وجامع وبیت‌الله است برای عبادت وآنرا شرائط واحکامی چند است.

اِعتِکاف قیام بسر است برحقیقت مراقبت که‌سالك ایستادگی کند بسبب سرخود برحقیقت مراقبت که‌دیده بانی کردن حقایق است.

اعتکاف عبارت ازتخلیه کردن خانه دل است از کثافات و رذائل وهمانطورکه اگر مسجد پاك نباشد اعتکاف معتکف درست نباشد خانهٔ دل‌هم اگر پاك نباشد اعتکاف‌درست نخواهدبود وحقیقت‌اعتکاف امساك واثبات واهلاك است که‌وقوف با حق وامساك ازجملهٔ اغراض واثبات حق واهلاك باطل باشد.

(شرح کلمات بابا ص ۱۷۳ـ۱۷٤)

عطار گوید:

گه معتکفان کوی لاهوتیم
گه مستمعان استجاباتیم

مغربی گوید:

آنکه عمری در پی‌او میدویدم دمبدم
ناگهانش یافتم بادل نشسته روبرو
آخرالامرش بدیدم معتکف درکوی دل
گرچه بسیاری دویدم ازپی‌او کوبکو
دل، گرفت‌آرام، چون‌آرام‌جان دربرگرفت

جان چوجانانرابدید آسوده‌گشت‌ازجستجو

ترتیب‌آن دراصطلاح فقهـا توقف کردن مرد باشد درمسجد جامع و زن در خانه خود بانیت درنگ بـرای عبـادت خاص وآن شخص را معتکف گویند عمل اعتکاف مستحب مؤکد است خصوصاً در ده‌روز آخر ماه رمضان واقل آن سه‌روز است و روز سوم روزه براو واجب‌شود و اساس اعتکاف درحرمین است وبعداز او مسجد جامع بدین ترتیب که‌باید نیت کرده و روزه بگیرد وسه‌روز از مسجد خارج‌نشود مگربرای انجام‌حوائج‌ضروری رجوع شود به‌فرهنگ مصطلحات عـرفا تألیف نگارنده و نیز رجوع شود به (شرح لمعه ج۱ ص ۱۳۳ـ دستور ج۱ ص۱۳۵).

در معتقدالامامیه آمده است:

و ازشرائط اعتکاف روزه داشتن است، برای آنکه خلافی نیست درآنکه هر که ذمت وی باعتکاف مشغول باشد، چون روزه‌دارد، ذمت‌وی بیقین بری گردد. و نه‌چنین است، اگر روزه ندارد.

دیگر آنکـه خدای تعالی فـرمود: «ولاتباشروهن وانتم‌عاکفون‌فی‌المساجد»، یعنی: با زنان خود مباشرت مکنید و حال آنکه شما اعتکاف میدارید در مسجدها!

واعتکاف لفظی شرعی است محتاج بیان باشد. وچون خدای تعالی آنرابیانی نکرد، ورسول را ص دیدند که اعتکاف نگرفت الا با روزه، پس فعل وی بیانی باشد.

و ازوی روایت کرده‌اند که‌عمـر خطاب را گفت : «اعتکف و صم» یعنی: اعتکاف گیر و روزه‌دار.

فرموده‌است: «لااعتکاف الابصوم»، یعنی: اعتکاف نباشد الا بروزه.

وشرطی دیگر آنست که‌اعتکاف‌در یکی ازچهار مسجد باید گرفت: درمسجد حرام، ومسجدنبی ص، ومسجد کوفه، و مسجد بصره. اجماع است کـه‌اعتکاف [این] مسجدها صحیح است و منعقد، وبر صحت وانعقادش درمسجدهای دیگر دلیلی نیست، وهرکه دعوی‌کند که صحیح‌است بروی دلیل بود.

وباید که سه‌روز بود، ودرصحت این خلافی نیست، کمتر از سـه‌روز را دلیل باید، وملازم بودن درمسجدهم شرط است درصحت اعتکاف، مگر که‌عذری‌بود بیرون رفتن‌را، وبنزد این طائفه روابود که‌از برای پرسیدن بیمار وتشییع جنازه بیرون رود.

ودلیلش آنستکه حث رسـول ص یعنی: دعوی کردن وی باین، وتحریص وی عام است همهٔ احوال مکلف را.

وچون بیرون رود در زیر سقف باختیار بنه‌ایستد. واگربروز افطارکند، یابشب جماع‌کند؛ اعتکافش باطل شود، با سر باید گرفت وکفارت ماه رمضان بباید داد.

دلیلش: «ولا تبـاشرو هن وانتم عاکفون فی‌المساجد»، ازمباشرت مطلق نهی کرده‌است، وفرقی نه‌نهاده‌است میان روز وشب.

واگر در روز جماع‌کند، دوکفارت لازم‌آید: یکی ازبرای روزه، ویکی برای اعتکاف.

واگر زن‌نیز اعتکاف گرفته‌بود، و

باکراه ویرا جماع‌کند؛ کفارت‌زنش بر وی لازم‌آید. واعتکاف تطوع چون شروع کند دروی، باتمام رسانیدن واجب بود احتیاط‌را.
(معتقدالامامیه ص ۲۹۶،۲۹۵)

اِعتِلالـ (اصطلاح ادبی) رجوع بابدال واعلال شود.

اِعجابـ (اصطلاح عرفانی) عجب وخودبینی است و از صفات رذیله است و «یتولد الاعجاب بالعمل من‌نسیان رؤیه الله فیما یجری ﷲ من‌الطاعات».
(طبقات ص ۱۸۸)

اِعجازـ (اصطلاح کلامی) عاجز گردانیدن باشد واعجاز درکلام یعنی کسی نتواند سخنی بمانند آن‌گوید وبدین معنی گویند قرآن‌را سخن اعجاز آمیز است یعنی کسی نتواند بمانندآن آورد.
(از دستور ج۱ ص۱۳۹)

متکلمان اسلامی دراین‌امر بحث‌های وافر کرده‌اند که‌آیا این قرآن که‌بین دفتین است وبرپیامبر اسلام نازل شده صرفاً به‌منظور بیان احکام است یاصرفاً بعنوان اعجاز نازل شده است.

عمدهٔ متکلمان گویند قرآن معجزه است واصل اولیه این‌را قرار داده‌اندکه قرآن بعنوان اعجاز نازل شده است ودر مرتبهٔ دوم برای بیان احکام شرعی‌است.

اعجاز آنهم هماز لحاظ الفاظ است وهم ازلحاظ معانی وآیاتی ازقرآن خود دلالت براین امر میکنند مانند «لو اجتمعت‌الانس والجن علی ان‌یاتوا بمثل هذالقرآن» و «وان‌کنتم فی‌ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله».

بحث دیگر این است که‌آیا همهٔ قرآن اعجاز است یا پارهٔ از آیات آن و اخبار دیگر که‌همه دلالت دارد که اصولا قرآن‌هم ازلحاظ انتظام وهم ازلحاظ‌بیان احکام درحد اعجاز است...
(رجوع‌شود به‌ملل ونحل ابن‌حزم ج۳ ص ۱۶، ۳۰)

اُعجُوبهـ (اصطلاحات نجومی) وآن ستارهٔ بود واقع درصورت قیطس.
(رجوع به قیطس شود و رجوع به‌صور کواکب شود)

اِعرابـ این اصطلاح دستوری‌است واعراب درلغت اظهار باشد واز الت فساد باشد ودر نحو حرکات آخر کلمات معرب‌را اعراب گویند وحرکات اعرابی سه‌اند، رفع، نصب وجر.
«دوبالا، دوزیر و دوپیش» وکلمات معربه اعراب پذیرند یعنی رفع ونصب و جر گیرند برحسب اختلاف عوامل آنها، وبرخی گویند جزم‌هم اعراب است برای فعل مضارع که‌بواسطه حروف جازمه مجزوم شود. اعراب گاه بحرکت است در اسم صحیح‌الاخر وگاه بحروف است در اسماء ستة وناقص وگاه لفظی است‌آنجا که‌بتواند ظاهر شود وگاه تقدیری است و گاه محلی.
(ازکشاف ج۲ ص۹۴۲. سیوطی ص ۱۴ الهدایة فی‌النحو ص ۲۰۱ ـ دستور ج۱ ص ۱۳۹)

اِعرابِ بِحُرُوفـ (اصطلاح ادبی)

تثنیه درحالت رفع بالف ونون ودر حالت نصب و جربیا ونون ماقبل مفتوح آید و همچنین است کلا وکلتا واثنان واثنتا مانند «جاء رجلان و رایت رجلین ومررت برجلین وکلا وکلتا وکلین وکلتین واثنان واثنین واثنتان واثنتین» واعراب جمع مصحح مذکر درحال رفع بواو و نون و درحال نصب وجر بیاء ونون ماقبل مکسور است مانند«جاء رَجُلوُن: ورایت رَجُلیْن و مررت بِرَجُلیْن وَمُسلِموُن ومُسِلمیْن»واعراب جمع مؤنث بالف وتاء است مانند «جاء عالمات رایت عالماتٍ ومررت بعالماتٍ» واعراب شبه‌جمع مانند «أولو، عالمون و علیون» وبندهای اعداد مثل «عِشرُون ـ ثلثون تاتسعون» درحال رفع بواو ونون ودر حال نصب وجر بیاء ونون است مثل «جاء عالمون (در رفع) واولو وعلیون و عشرون رجلا ورایت عالمین، اولی: علیین وعشرین رجلا».

ودیگر اسماءست (اب، اخ، حم، فو، ذو وهن) که‌در حال رفع بواو ودر حال نصب بالف ودرحال جربیا است بشرط آنکه مفرد مکبر ومضاف باشند البته اضافه به‌غیر یاء متکلم.

(ازسیوطی ص ١٤، ٢١)

اِعراب تَقدیری ـ (اصطلاح ادبی) هرفعلی که‌آخر او الف یا واو یا یاء باشد (فعل مضارع) معتل شناخته شده واعراب او درحال رفع تقدیری است ودر حال جزم بحذف است ودر ناقص واوی ویائی نصب ظاهر شود ورفع تقدیری است‌مانند «یرمی، یغزو و یرضی» که در هرسه حال رفعشان‌تقدیری ومانند «ان‌یرمی‌ان‌یغزو، ان‌یرضی» که‌نصبشان‌ظاهرمیشود ومانند «لم‌یرض لم‌یغز.» که جزمشان بحذف حرف آخر است.

ودر اسمی که مقصور باشد یعنی الف مقصوره داشته باشد درهر سه‌حالت اعرابش تقدیری‌است مانند «جاءمصطفی، رأیت مصطفی مررت بمصطفی». ودراسم منقوص نصب ظاهر شود مانند «رایت قاضیاً». (ازسیوطی ص ٢١)

اِعرابِ مَحَلّی ـ (اصطلاح دستوری) کلمات مبنیه یاجمله هرگاه فاعل یا مفعول یا مضاف‌الیه یا معمول یکی از صدعامل واقع شوند اعرابشان محلی است یعنی درمحل اسم معرب مرفوع یا منصوب ویا مجرورند مانند «له به،فیك» که این ضمائر محلا مجرورند به حروف جاره که «ل ب فی» باشد و «انك» که «ك» محلا منصوب است تااسم ان باشد و «الله‌یعلم» که‌یعلم فعل وفاعل است ومحلا مرفوع است که‌خبر الله باشد.

اَعرابِیّ ـ (اصطلاح ادبی) منسوب باعراب وآنان سکنه بادیه باشند ومقابل مدنی‌اند.

(از شرح لمعه ج۱ ص ۱۰۰)

أعراض ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به‌عرض شود.

آعراضِ‌رُوحانِی ـ (اصطلاح‌فلسفی) و اخوان‌الصفا بکار دارند وغرض آنها ازاین‌اصطلاح اعراضی‌بود مانند شجاعت قدرت، سخا، عدل وجزآنها از صفاتی‌که

ازعوارض نفس است وبهرحال منظور همان صفات نفسانی است که‌در کتب و رسائل فلسفی دیگی دیده میشود.
(رجوع شود به‌رسالهٔ پنجم از رسائل اخوان ص ۲۰۱)

أعرافـ (اصطلاح‌فلسفی، عرفانی) اعراف نوعی ازخرما است ودیواری‌است بین بهشت و دورخ این اصطلاح دراصل ازاصطلاحات مذهبی بوده که‌عرفا و بعد فلاسفه جنبه عقلی وذوقی بآن داده‌اند.

صدرا گوید کلمهٔ اعراف مشتق از عرفان است وسوری است میان بهشت و دوزخ که‌یك طرف آن عذاب وطرف دیگر آن رحمت است واهل اعراف کامل در علم ومعرفت‌اند که‌هم دوزخیان وهم اهل بهشت آنهارا شناسند.
(رساله عرشیه ضمیمه مشاعر ص۱۸۸)

و نزد صوفیان اعراف عبارت از اطاعت است که‌آن مقام شهود حق است درهر شیء از اعیان ممکنات و اوصاف آن ممکنات ویا عبارت ازمقام شهود حق است درهر چیزی که متجلی به‌صفات‌حق باشد واهل اعراف عبارت از کاملون در علم ومعرفت‌اند ونیز مقام شهود ذات‌را گویند.
(کشاف ج۲ ص۹۹٤ وعلی‌الاعراف رجال قرآن کریم).

إعسارـ این اصطلاح فقهی است و ناتوانی ازاداء حقوق باشد ازجهت فقر واعسار درموقعی محقق میشود که زائد برخانه ولباس وخادم واسب ولوازم دیگر که‌مطابق شئون و وضع خانوادگی و شخصیت او باشد نداشته باشد و مدعی اعسار باید زندان شود تاآنکه بدلائلی صحت ادعایش ثابت شود یا شخصاً طلبکاران بگویند معسر است رجوع شود به (شرح لمعه ج۱ ص ۳۰۵).

أعصابـ (اصطلاح فلسفی) و در طبیعیات فلسفهٔ قدیم مورد بحث واقع شده است، آنان بنابر قاعده خود که‌همهٔ امور را ازنظر عناصر واخلاط اربعه و خواص عنصری مورد بحث قرار میدادند اعصاب ومزاجهای آنهاراهم برهمان نظام وقاعدهٔ خود بررسی کرده وگویند چون عنصر اعصاب حس و هم عنصر اعصاب حرکت بالطبع زمینی‌بود قهراً با سرعت قبول جفاف و خشکی کند و بناچار در بقاء رطوبت خود محتاج به نرمی خاصی است.

(ترجمه آراء اهل مدینه فاضله ترجمهٔ نگارنده ص ۲۲۰ــ۲۲۵)

أعضاءِ أربَعَهـ (اصطلاح فلسفی) مراد از اعضاء اربعه رأس، صدر، بطن وجوف است. بازاء ارکان اربعه واخلاط اربعه وطبایع اربعه.
(اخوان ج۳ ص۱۸۳)

وگاه‌ازکلمهٔ‌اعضاء اعضاء وجوارح ظاهری اراده میشود مانند دست وپا و غیره، صدرا گوید: روح بخاری ازلطائف اخلاط اربعه حاصل میشود واز جنبه‌های کثافت اخلاط اربعه بدن واعضاءآن پدید آید.

(مبدأ ومعاد ص۱۸۳)

إعلال ـ (اصطلاح ادبی) اعلال نزد صرفیان تغییر وتبدیل حرف علّه باشد بقلب مانند (قال) از (قول) ویا باسکان مانند «لم‌یرض» از یرضی.
(رجوع به شرح تصریف شود)

إعلام ـ (اصطلاح ادبی) بکسر در لغت اخبار است واعم ازالهام‌است وأعلام بفتح جمع علم است وآن یکی ازمعارف است درمقابل نکرات.

أعلامِ مُرَکَّبه ـ (اصطلاح‌ادبی) برخی از اعلام مرکب‌اند به‌نحو ترکیب مزجی مانند «بعلبك وسیبویه» که‌بعل وبك و سیب وویه بوده‌اند وهردو ترکیب‌یافته واکنون یك‌کلمه شده‌اند کلمه «سیبویه» روی‌هم یك‌کلمه است و «بَعْلَبَك» روی‌هم یك‌کلمه ویا مرکب بترکیب اضافی است مانند «عَبدُ شَمس» که علم برای برادر هاشم و «ابوقحافه» پدر ابوبکر که هریك ازاین کلمات گرچه درست است که‌علم برای یکفرد خاص میباشد لکن جزء اول و دوم آنها هم به‌تنها معنی دارند وجزء اول اضافه شده است باو.

أعلامِ مَنقُولَه ـ (اصطلاح ادبی) برخی ازاعلام دراصل معنای دیگری داشته‌اند واز آن‌معنی نقل شده‌اند وعلم شده‌اند برای اموری دیگر مانند «یزید» که‌دراصل فعل مضارع است ونقل شده است ونام شخصی «یزیدبن معاویه» شده است و «الفضل» و «الحارث» که صفت بوده‌اند و به‌نقل‌اسم برای‌اشخاص شده‌اند درمقابل علم‌های مُرتَجَل که‌سابقه صفتی یافعلی یاغیره‌نداشته‌اند وابتدا ومرتجلاً نام برای اشخاص شده‌اند.
(ازسیوطی ص ۴۲)

أعْلَى‌القِیَم ـ (این اصطلاح فقهی است) یعنی بالاترین قیمتها مثلا گویند غاصب هرگاه مال مغصوب را تلف کرد یا تلف‌شد وی‌باید ازروزیکه ملزم‌به‌پرداخت غرامت میشود، تاروز تلف واتلاف بالا ترین نرخهارا بپردازد یعنی قیمت روزی راحساب میکنند که‌از لحاظ بازار در گرانترین قیمتهای مدت غصب وتلف و روز پرداخت بوده است.

أعَمّ جِهات ـ (این اصطلاح منطقی است).
خواجه‌طوسی‌گوید: اعم جهات امکان عام بود زیرا آنچه محال نبود امکان عام بود و امکان عام از اطلاق عام عام‌تر بود چه اطلاق عام مشتمل بر جهات فعلی بود و دائم ولاضروری مخالف از او خارج‌بود رجوع شود به امکان عام و ممکن.
(اساس‌الاقتباس ص۱۴۸)

أعمِدَة ـ اعمدهٔ انسان و حیوان عظام، و رباط آنها اعصاب آنهااست.
(اخوان ج۲ ص ۳۲۱)

إعنات ـ (این اصطلاح ادبی است) وعبارت ازتضمین است‌که‌التزام ولزوم‌ما لایلزم هم نامند و آن بود که شاعر ودبیر تکلفی کند و اندر نظم و نثر چیزیراکه آن چیز وجودش لازم نبود و بی‌وجود آن سخن تمام باشد آورد، رجوع‌به (ترجمان البلاغه ص ۳۶ وکشاف ج۲ ص ۹۴۷) شود.

اَعیاد از اصطلاحات هیوی وگاه‌شناسی است اخوان الصفاگویند در سالی چهار عید بود البته درهنگام برشمردن این چهار عید سه عید را نام برده‌اند و شاید هم در استنساخها از قلم افتاده باشد لکن در رساله سیم همه‌چهار عیدرا برشمرده‌اند.

بهرحال نخستین عید را هنگام نزول آفتاب ببرج حمل میدانند که همان عید معروف پارسیان است دراین عید شبانه‌روز برابر شود و زمان معتدل شود و هوا خوش شود و نسیم‌های روح افزا بوزد، برفها آب شود، وادیها جریان یابد چشمه‌ها بجوشد رطوبات بسوی درختان صعودکند، گیاهان بروید و مزروعات رشد کنند شکوفه‌ها درخشندگی گیرد، حیوانات بزایند و نعمت‌ها فراوان شود.

عید دوم هنگامی است‌که آفتاب باول سرطان‌رسدکه‌البته‌تابستان‌بود ودرازی‌روز به نهایت رسد و بهارسپری شود وحکیمان دراین روز گرداگرد هیاکل آینه همان هیاکلی که ویژهٔ هرعیدی بساخته‌اند و در فصل خود بداخل آن هیکل شوند و البته موافق با طبع آن برج بپوشند و طعام و شراب موافق با طبع آن بنوشند و بخورند و از میوه‌های آن فصل بخورند وشادیها کنند و مراسمی بجای آرند.

عید سوم اول نزول آفتاب بود ببرج میزان که شبانه روز دوباره برابر شود و فصل پائیز شروع شود و هوا خوش‌شود.

عید چهارم آن‌گاه بودکه طول شب به نهایت رسد و شروع به نقصان کند و فصل زمستان شروع شود وهوا سرد شود بطوریکه ملاحظه میشود در ابتدای شروع هریك از فصول چهارگانه عیدی بوده است.

(رجوع شود به رسالهٔ هشتم از ناموسیات ص ۳۰۴ و رسالهٔ نهم از ناموسیات ص ۳۰۶)

ابوریحان بیرونی درباب اعیادملتها شرحی داده و گوید:

عَیدتَعْمید، سیم روزاست ازکانون آخر. و بدین روز یحیی‌بن زکریا مرعیسی بن‌مریم را بجوی‌اردن تعمیدکرد ای‌بشست. و یحیی مردمان را تعمید همی کردی از بهر گناهان. واورا ازینجهت یوحنامعمدان گفتندی. و آب معمودی آنست که ترسایان مر فرزندان خویش را بدان بشویند، و یا کسی بروم از مسلمانی مرتد خواهد شدن یا از دیگر ملتی، بدان آب بشویندش باشرطهاء که‌باآن است، پس ترسا شود و چون عیسی از آب اردن بیرون آمد روح‌القدس بدو پیوست برکردار کبوتر.

روزه یا عید نِیْنَوَی ــ نینوی نام شهرکی است بشام. و این شهر یونس پیغامبر علیه‌السلام‌است. ونام‌یونس‌یونان است. و نزدیك ترسا آن چنانست‌که او بشکم ماهی سه شبانه روز بوده است. و آن علامتی بود ببودن عیسی زیر زمین سه شبانروز. وین صوم نینوی نیز سه روز باشد پیش از روزهٔ بزرگ ترسایان بسه هفته. و اول او روز دوشنبه وفطرش روز پنجشنبه.

روزه وعیدبزرگ‌ترسایان ــ ایشان هفت هفته روزه دارند، و آغاز روزه از دوشنبه کنند همیشه و آخرش روز شنبه. وزمیان آن روزها، شنبه و یکشنبه برداشته

است. زیراك بدین دو روز روزه نشاید داشتن جز شنبه آخرین ویس، و بروزه اندر گوشت نخورند و آنچ بجانور پیوندد، و شرط این صوم آنست که پیش از دوم روز شباط نشاید، و نه نیز از پس هشتم آذار. و دانستن اورا راهی است که با خالب راست آید. و این آنست که اولش نزدیکترین دوشنبه است بدان اجتماع که اندر شباط باشد، بدان شرط که از دوم روز شباط پیش نیفتد، وگر افتد آن اجتماع را یله باید کنند و سوی دیگر اجتماع شوند کز پس او آید. و همچنان باید نگریستن که کدام دوشنبه بوی نزدیکتر است، پیشین یا پسین، آنك باجتماع نزدیکتر بود اول صوم بود. اما سمانین آخرین یکشنبه است اندر روزهٔ بزرگ ایشان. و تفسیر او تسبیح باشد. وبدین‌روزمسیح‌علیه‌السلام به‌بیت‌المقدس اندر آمد بر ماده خری نشسته، و خرکره از پس وی همی دوید و مردمان پیش او تسبیح همی کردند تا بمزگت اندر آمد، و امر معروف کرد وزمنکر بازداشت، و کاهنان را کـه دانشمندان جهـودان‌اند سرزنش کرد، ایشـان کین‌ور شدند و آهنگ او کردند تا پنهان شد. و روز چهارشنبه پایهای حواریان که شاگردان و یاران وی بودند بشست از بهر تواضع. و روز پنجشنبه فسح کرد، و قربانش نان وسیکی بود. و آگاه کرد ایشانرا ازنزدیکی اجلش. آنگاه شب آدینه سوی کوه بیرون شد...

دربارهٔ اعیاد و ماههای یهودان و اقوام مختلف گوید:

چون سالهاوماههای‌ایشان‌مختلف‌اند، همچنان آنروزها که اندر آن بکار همی دارند مختلف باشد. و هرگروهیرا اندر ماههای خویش روزگارهاست پیدا، و از آن برخی عیدهاست که اندر آن شادی کنند و زینت پیدا آرند و گوناگون‌رسمها بنمایند. اما از پدران یافته، اما از دین یا ازکیش برگرفته. وزآن‌برخی صومهاست که بدان امید ثواب دارند. یا بـفرمان شریعت که فضایل آن روزها پیدا کرد، و یا از بهر حالها که اندر آن باتفاق افتاده است، که اندوه و حزن واجب کرد و روزه بدو داشته آمد. وز آن برخی ذکر آنهاست وخاصه ترسا آن را، که اندر آن روزهای شهیدانرا و صدیقانرا اندر نماز وکلیسا یاد کنند و بشفاعت ایشان تقرب خواهند.

و حال این روزها از جهت فصلهای سال همچون حال سال بود از فصلها. اگر سال اندر چهار فصل گردنده باشد، آن روزها نیز اندر چهار فصل بگردد. وگر سال ایستاده بود و نگردد، آن روزها نیز نگردند. وگر سال جنبان بود گاه پیشتر شود وگاه از پستر چون سالهای جهودان وهندوان، آنروزها بحسب‌آن جنبان باشند.

وآن‌گروهانراکه سال ایشان ایستاده است، دیگر گونه روزگار است نیز کشت و ورز را و نهال نشاندن را و بررسیدن و برافکندن و گشن و زه‌کردنرا و نشانها مرگرما و سرما و بادها را وگوناگـون گشتها را اندر هوا که آنرا نظام بود اندر سال بیشترین حال.

و همین روزگارها آن گروهان بکار دارند که سال ایشان جنبان است. زیرا

که پیش شدن و سپس شدن‌او چندان نیست که حس را پدید آید.

پانزدهم روز از ماه نیسن **فُسْحا** خوانند. و این آنروز است‌که بنی‌اسرائیل از مصر بیرون آمدند وگریختند و رسته شدند از بندگی، و قربانها کردند چنانك ایشانرا فرموده آمد. و این نخستین روز است از هفت روزی که **فَطِیر خواران** خوانند. و جهودانرا نشاید که بدین هفت روز خمیر خورند یا ببنگاه دارند. و بآخرین روز ازین هفت، فرعون بدریای سوب که اورا **قُلْزُم** خوانند غرقه شد. و این روز را **کس** خوانند.

ششم روز از ماه سیوان را **عَنْصَرْتا** خوانند. و حجی است از حجهای جهودان بر تورا. واین روز است که خدای عز وجل تورات فرستاد.

و **کِبُّور** دهم روز است از تشری. و زینجهت گاه گاه او را **عاشور** خوانند. فاما نام کبور اندر زبان عبری از کفارت گناهان است. و این یك روز است بس که بر جهودان روزه داشتن فریضه کرده آمد و هرك روزه ندارد کشتن بروی واجب شود. واندازهٔ این روزه بیست وپنج ساعت است. وابتدا کنند روز نهم پیش از آفتاب فروشدن بنیم ساعت. و تمام شود چون آفتاب فرو شود روز دهم و نیمساعت بگذرد، آنگه روزه بگشایند. و نشاید که این کبور روز یکشنبه افتد یا روز ۳شنبه یا روز آدینه.

و مظله که تفسیر او سایه بود و بعبری مطلی‌گویندهفت روزبودنخستینشان پانزدهم ماه تشری. و هر هفت روز عید کنند. و اندر آن روزها بزیر سایهٔ شاخها همی نشینند چون بید و زیتون و نی و مانندهٔ آن. زیراك ایشانرا فرموده آمدكه منشینید زیر بامهای خانه وز شاخ سایه دارید تا یادگار باشد از سایهٔ ایزدی که شما را بابر داشت اندر بیابان تیه.

و عراباکه تفسیرش بید بود. واین آخر روز است از هفتهٔ عید مظال وبیست و یکم باشد از ماه تشری. واین نیز حجی است از حج‌های جهودان.

و تبریك عیدی است نام او از برکه بیرون آورده و سپس عرابا باشد بدو روز.

وعید حنکه معنی آن بعبری ازپاك کردن و آراستن بیرون آمده است. و این عید هشت روز است. نخستین روزش بیست وپنجم ماه کسلیو. و بنخستین شب یکی چراغ بیفروزند بردر خانه. و بدوم شب دو. و همچنان تا بهشتم شب هشت چراغ افروزند. واین یادگاری است از آنکه ملکی برایشان غلبه‌گرفت وعروسشان را دوشیزگی ببردی پیش از اندر آمدن شوی، و آنجا هشت تن برادر یکدیگر بودند که خواهر ایشانرا بشوی خواستند بردن. پس خردترین برادر ازین هشت برادر خودرا زن ساخت و بدین ملك اندر آمد و اورا بکشت و بیت‌المقدس را پاك کرد از فعل اوی.

و بوری نام او ازقرعه وفال بیرون آورده است، و چهاردهم روز بود از آذار که از پس او نیسن آید. و نیز اورا **عید مِجْلَه** خوانند. و سبب او آنست که هامان وزیر احشویرش ای‌خسرو، بدرای بوده

است بایشان اندر آن روزگار که اسیر بودند ببابل، پس وقتی تدبیر بسگالید بهلاك كردن جهودان، و چنان افتاد که تدبیر بروی بازگشت و بدین روز کشته شد و بر دار کرده. اکنون جهودان بدین روز صورتها کنند بدار کـرده و پس بسوزانند و بدان شـادی کنند و اورا **هامان سُوز** خوانند از بهر این.

و جهودان را اندر ماههای خویش صومهاست بروزهائی که کارهای اندهمند افتاد تا از طعام باز ایستادند. ولکن همه افزونی‌اند نه فریضت.

و عید میلاد آن شب زادن عیسی‌بن مریم است علیه‌السلام، و بیست وپنجم است از کانون‌الاول. و زادن او بدیهی بوده است که اورا **ناصِرَةُالجلیل** خوانند نزدیك **اُورشَلیم** که بیت‌المقدس است. و مردمان اورا **ایشُوع ناصِری** خواندندی و ترساآن را بدین نسبت نصرانی خوانند. (رجوع شود به‌التفهیم ص۲۴۵،۲۴۷)

أعْیان ـ (اصطلاح فلسفی، عرفانی، فقهی) اعیان بفتح جمع عین است، بزرگان و برادران و همچشمان و ذاتها را گویند و در اصطلاح سالکان اعیان صور علمیه را گویند، و در اصطلاح حکما ماهیات اشیا راگویند و اعیان صور اسماءالهیه‌اند و ارواح مظاهر اعیان‌اند و اشباح‌مظاهر ارواحند و حقیقت انسان، اول در اعیان ثابته تجلی کرد، و بعد ازآن در ارواح مجرده تجلی کرد و بالاخره اعیان ثابته در اصطلاح سالکان صور اسماء الهی را گویند که صور معقولهٔ در علم حق‌اند

و اعیان ثابته دو اعتبار دارند یکی آنکه صور اسماءاند دوم آنکه حقایق اعیان خارجی‌اند و باعتبار اول مانند ابدانند نسبت به ارواح و به اعتبار دوم مانند ارواح‌اند نسبت به ابدان (کشاف ص ۱۰۷۵).

لاهیجی گوید: بدانکه هرعینی از اعیان موجودهٔ در خارج را دو اعتبار است یکی اعتبار «من‌حیث الحقیقة» که عبارت از ظهور حق در صور مظاهـر ممکنات میباشد که تجلی شهودی میخوانند واعتبار دوم «من حیث التعین والتشخص» است و از این اعتبار است که اشیاء را خلق و ممکن مینامند و جمیع نقائص بموجودات ممکنه ازاین وجه منسوبست (شرح‌گلشن راز ص ۹).

وجودی درهمه اعیان عیانست
ولی از دیدهٔ مـردم نهانست

نعمت‌الله کهستانی گوید:

بهر آئینه حسنی نو نماید
زهر برجی بشکل نو برآید

قیصری گوید: اسماء الهی راصوری است معقول درحق، زیراکه حق تعالی عالم بذات خود وعالم باسماء و صفات خود میباشد، صور عقلیه را ازآن جهت که‌عین ذات متجلی بتعین خاص و نسبت معینه است، اعیان ثابته نامند، اعم از آنکه در مقام تعین کلی باشند یاجزئی و حکما کلیات را ماهیات و حقایق وجزئیات را هویات نامند.

بنابراین ماهیات عبارتند از صور کلیهٔ اسماء که متعین در حضرت علمیه‌اند بر حسب تعین اول، و بواسطهٔ فیض‌اقدس

اعیان ثابته و استعدادات اصلی آنها، در علم حاصل میشود و بواسطهٔ فیض مقدس آن اعیان در خارج تحصل یابند، بالوازم و توابع خود و اشیاء مادام که موجود در علم نشوند موجود در عین نخواهند شد (شرح فصوص قیصری).

شاه نعمت‌الله گوید:

عین ثابت عالم علمست وفیض منبسط
عین موجود آنکه اشیا را بجمع‌آراستی

وباز گوید:

باز اعیان ظل اسماء حقند
باز اسماء ظل ذات مطلقند
ذات او در اسم پیدا آمده
اسم در اعیان هویدا آمده
اسم‌وعین‌وروح‌وجسم‌این‌هرچهار
ظل یك ذاتند نیکو یاد دار

باز قیصری گوید: اعیان برحسب امکان وجود آنها در خارج و امتناع آن بر دوقسم‌اند یکی ممکنات ودیگرممتنعات، و ممتنعات نیز بر دو قسم‌اند یکی آنکه منحصر بفرض عقل است، مانند شریك باری و اجتماع نقیضین و ضدین در موضوع خاص و محل معین و واحد که امور متوهمه است که نتیجه عقل مشوب بوهم است.

وقسم دیگر از ممتنعات خارجی امور ثابته‌اند در نفس الامر و موجود در علم حق‌اند و از لوازم ذات اویند زیرا صور غیبی مختص بباطن‌اند از آن جهت‌که ضد ظاهرند زیرا برای باطن وجهی است که با ظاهر جمع میشود و وجهی دیگر است که با ظاهر جمع نمیشود، ممکنات ازقسم اول‌اند و ممتنعات از قسم دوم.

و چون این اسماء طالب‌باطن وهارب از ظاهرند وجودی در خارج ندارند و صور آنها وجودات علمیه‌اند وممتنعة‌ـ الاتصاف بوجود خارجی عینی‌اند وعقلارا شعوری باین قسم نباشد و آنرا مدخلیتی درآن نه و اطلاع برآن امور از مشکوة نبوت و ولایت و ایمان است، پس ممتنعات حقایق الهیه‌اند که از شأن آنها عدم ظهور در خارج است چنانکه شأن ممکنات ظهور در خارج است.

ولکن باعتبار مظاهر خارجی همه آنها موجودند درخارج زیرا بلسان‌استعداد خود طالب وجود عینی‌اند، و اعیان ممکنه منقسم میشوند باعیان جوهریه واعیان عرضیه و اعیان جوهریه تمامی متبوع‌اند و اعیان عرضیه تابع‌اند.

و اعیان ثابته از آن جهت‌که صور علمیه‌اند موصوف بمجعولیت نمی‌باشند زیرا آنها دراین هنگام معدومند در خارج ومجعول باید موجود در خارج باشد چنانکه صور علمیه و خیالیهٔ ما متصف به‌مجعولیت نمی‌باشند مادام که درخارج موجود نشوند زیرا اگر بتوان گفت که آنها مجعول‌اند ممتنعات خارجی نیز مجعول خواهند بود زیرا آنها نیز صور علمیه‌اند پس تعلق جعل بآنها از لحاظ انتساب بخارج است و جعل آنها نیست مگر ایجاد آنها در خارج و باین معنی متعلق جعل‌اند.

و هریك از اعیان مانند جنس‌اند نسبت به مادون خود و واسطهٔ در ایصال فیض‌اند بماتحت خود از وجهی تا آنکه منتهی شود باشخاص مانند واسطهٔ عقول

و نفوس مجرده نسبت به مادون خود از آنچه در عالم کون و فساد است گرچه بلاواسطه نیز ازفیض حق استفاضه مینمایند.

اسماء مفاتیح غیب و شهادت‌مطلق‌اند و اعیان ممکنه مفاتیح شهادت‌اند، اعیان ثابته در علم از جهت باطن، اسماء حق تعالی هستند، و موجودات خارجی مظاهر آنها هستند، و همین طور طبایع اعیان موجودهٔ در خارج از جهت ظاهر، اسماء حق‌اند واشخاص مظاهر آنهااند وبنابراین هر حقیقت خارجیه اعم از آنکه جنس باشد یا نوع، اسمی است از امهات اسماء و کلی است مشتمل بر جزئیات (شرح فصوص ص ۱۵ـ۱۷ـ۱۹ـ۲۰).

شاه نعمت‌الله گوید:

گرد اعیان مدتی گردیده‌ام
عین اعیان عین اورا دیده‌ام
این‌اضافات‌ازظهورمابجاست
ورنه‌بی‌ما این‌اضافات‌ازکجاست
از اضافت بگذروازعین هم
تانماند جسم‌وروح‌وعین هم
شدهلاك این‌عین‌ما درعین‌او
کل‌شیئی هالك‌الا وجهه‌هو

مغربی گوید :

هست یك عین این همه اعیان
یا مسمی است این همه اسماء
ذات‌ووجه‌است‌واسم‌و نعت‌وصفت
عقل‌و نفس‌است‌وطبع‌و شکل‌و هوا
جمله نقش معینات ویند
هرچه‌هست‌از زمین وهم‌زسما
بهزاران هزار نقش غریب
مینماید به خویشتن خود را
هست اندر جهان کهنه وتو
آخرین نامش آدم و حوا

بهرحال اعیان در فلسفه بمعنای خارج است وجود در اعیان یعنی وجود در خارج و بطور کلی موجودات خارجی را اعم از جواهر و اعراض اعیان گویند.

و گاهی کلمهٔ اعیان اطلاق بر موجوداتی که قائم بنفس خودند میشود که مرادف با ذوات است و شامل جواهر میشوند چنانکه گویند اعیان موجودات و مراد ذوات آنها میباشد.

(دستورج۱ ص۱۳۷ـکشاف‌ج۲ص۱۰۷۵)

و بالاخره در اصطلاح سالکان اعیان صور علمیه را گویند و در اصطلاح حکما ماهیات اشیاء را گویند. وبالجمله از نظر عرفا اعیان صور اسماء المهیه‌اند وارواح مظاهر اعیانند و اشباح مظاهر ارواحند.

اَعْیانِ ثابِتَه ـ اصطلاح اعیان ثابته از مصطلحات اصیل فلسفی نیست لکن منشأ آن در کلمات افلاطون و پیروانش که قائل بمثل نوریه و صور علمیه‌اند دیده میشود این اصطلاح تحولات خاصی پیدا کرده و در کلمات متکلمان بصورت ثابتات ازلیه درآمده و در سخنان عرفا بصورت صور علمیه و اعیان ثابته درآمده و همین اصطلاح را نیز فلاسفهٔ اسلامی مورد توجه قرار داده‌اند.

سید شریف گوید اعیان ثابته در کلمات عرفا بمعنای حقایق ممکنات است در علم حق تعالی و بعبارت دیگر صور

ممکنات را در علم حق که حقایق موجودات است اعیان ثابته گویند. (تعریفات‌ص۱۹)

حکما کلیات را ماهیات و حقایق و جزئیات آنها را هویات نامند و بنابراین ماهیات عبارت از صور کلیهٔ اسمائیه‌اند که متعین در حضرت علمیه‌اند و بواسطهٔ فیض اقدس اعیان ثابته و استعدادات اصلی آنها درعلم حاصل میشوند وبواسطهٔ فیض مقدس آن اعیان در خارج تحصل یابند با لوازم و توابع خود و هریك از اعیان مانند جنس‌اند نسبت بمادون خود و واسطه در وصول فیض‌اند بمادون خود تاآنکه منتهی شود باشخاص مانند واسطهٔ عقول و نفوس مجرده نسبت بمادون خود از آنچه در عالم کون وفساد است.

بعضی از متکلمان حد فاصلی میان موجودات و معدومات قائل بوده و گویند: ممکنات قبل‌از وجود یعنی‌معدومات ممکنه نه موجودند و نه معدوم بلکه ثابت‌اند و بناب‌رین آنان ازکلمه واصطلاح اعیان ثابته و ثابتات واسطهٔ میان وجود وعدم را میخواهند و گویند میان معدومات‌ممکنه و معدومات غیرممکنه (محالات وممتنعات) فرقی هست باین معنی که معدومات ممکنه معدوم محض نمیباشند و معدومات غیر ممکنه معدوم محض‌اند و چون میان آندو این فرق هست و از طرفی معدومات‌ممکنه موجود هم نیستند بنابراین ثابت‌اند و آنها را اعیان ثابته نامیده‌اند و گویند اعیان ثابته در ظرف ثبوت رائی و مرئی و سامع و مسموعند بصفات ثبوتیه یعنی به سمع ثبوتی وغیره. «و نسبة معینه هی المسماة بالاعیان‌الثابتة سواء کانت‌جزئیة اوکلیة».

(شرح فصوص ص ۱۷)

«اعیان‌الممکنات رائیة مرئیةوسامعة مسموعة برؤیة ثبوتیة وسمع ثبوتی فعین الحق ماشاء من تلك‌الاعیان و وجه علیه دون غیره».

(اسفار ج۳ ص ۳۸ و رجوع شود به‌شرح قیصری بر فصوص ۱۵ـ۱۶ و ۱۹)

«ذهب جماعة من‌المتکلمین الی ان المعدوم الممکن ثابت فی‌الخارج وبینوه علی ان الوجود لیس هوالثبوت فی‌الخارج بل امرأ مغایرأ له‌وجوزوا خلوالماهیة عن الوجودین الخارجی والذهنی حالکونه ثابتأ فی‌الاعیان».

(شرح حکمةالعین ص ۱۲۰ ورجوع شود باسفار ج۱ص۱۰۲ورسائل‌ص ۱۸۸و۱۹٤)

اَعیانِ خارِجیّه ـ (اصطلاح فلسفی، عرفانی) مراد موجودات خارجی‌اند در مقابل موجودات ذهنیه و صور علمیه حق که اعیان ثابته‌اند رجوع‌شود باعیان ثابته.

اَعیانِ مُتَقَرِّره ـ مراد موجودات خارجی است. (اسفار ج۱ص۵۲)

اَعیانِ نَجِسَه ـ (اصطلاح فقهی) و آن‌ذواتی است که نجس‌اند ویا اشیائی‌که بالذات نجس‌اند نه متنجس که بواسطه برخورد با نجاسات نجس شده باشند مانند «بول‌ـ غایط، مردار، سگ، خوك و...» که ذاتأ نجس‌اند ولکن «لباس، فرش،ظرف» و جزآنها اگر نجس شوند متنجس‌اند این قسم از نجاسات قابل تطهیرند و قسم اول یعنی اعیان نجسه پاك نمیشوند (از الفقه... ص ۱٤).

اِغراق ـ (اصطلاح ادبی) در لغت مبالغت در هر چیزی و سخنی باشد و در اصطلاح ادباء آنست که در اوصاف مدح و هجا و جز آنها غلو کنند و مبالغت نمایند (از المعجم ص ۲٦٥).

در ابدع است که اغراق زیاده روی و افراط است در وصف چیزی که در عادت بعیدالوقوع باشد در حال که غلو عادة محال باشد.

مثال درفارسی: کمال‌اسماعیل‌گوید:

هرگز کسی ندیده بدینسان نشان برف
گوئی‌که‌لقمهٔ‌ایست زمین دردهان برف

جوهری گوید:

نخورده‌کاه ونديده‌جو ونکنده گیاه
بغیر بال وبالیش نیست درگردن
رود چو آب در زمین ز بار گران
اگر کند گذر از زیرنخل سایه فکن
اگر گره زنم بردمش زکثرت ضعف
بسان رشته تواند گذشتن از سوزن

(از ابدع ص ٦۳)

اَغسالِ مَنْدُوبَه ـ (اصطلاح فقهی) اغسال جمع غسل است ودر اسلام یکی از طهارات است و بعضی از آنها برای اداء تکالیف واجبه مثل نماز و روزه و حج واجب میشود مثل غسل جنابت و مس‌میت ولکن همهٔ این اغسال بالذات مستحب‌اند و عبارتند از «غسل‌های جمعه، شب فطر، عید اضحی، عید فطر، نیمه رجب، روز ۲۷ رجب، نیمه شعبان، روز غدیر، ۲٤ ذی‌الحجة، غسل احرام، زیارت، دخول‌حرم و مسجدالحرام، کعبه، مدینه، مسجدالنبی، و...» وغسل‌های واجب هفت است «جنابت، حیض، نفاس، استحاضه، مس میت،اموات، واجب بنذر ونحوه». (از عروة ص ۹۳ـ ۱٦٦).

اَغْنام ـ (این اصطلاح نجومی‌است) و اغنام یا غرانیق نام کواکب صغاری‌بود واقع بین کلب راعی و قطب.

(رجوع به صور کواکب شود.)

اَفاضَه ـ (اصطلاح فلسفی،عرفانی) این کلمهٔ مشتق از فیض است یعنی ریزش و ریزش آب، درقرآن مجید آمده است. افیضوا علینا من‌الماء اومما رزقکم الله قالوا ان‌الله حرمها علی‌الکافرین، که‌اهل ذوق تأویل کنند بدین که فیض و رحمت حق برکافران حرام شده است.

افاضه در اصطلاح فلاسفه مرادف با جعل است و آن تراوش فیض است‌که باعث وجود ممکنات باشد رجوع شود به فیض (و شواهد ص ٦۲).

اَفاعِیل عَرُوضی ـ (این اصطلاح ادبی است) و از ترکیب ارکان عروض «اسباب، اوتاد فواصل». افاعیل عروضی پدید آید و افاعیل عروضی سه نوع‌اند «سببی، وتدی، دوسبب و وتدی ووتدی و فاصله‌ای» و از تقدیم و تأخیر ارکان در ترکیب ده جزو بر هشت وزن بیرون آید که بنیاد جمله اشعار عرب و عجم برآنست و عروضیان آن اجزا را افاعیل عروضی خوانند و خلیل که واضع این فن است آنرا فواصل سالمه خوانده است (ازالمعجم ص ۳۰).

اِفْتاء ـ (اصطلاح فقهی) افتاء از

باب افعال و بمعنی خبردادن باشد و در اصطلاح فقهی بیان حکم مساله باشد رجوع به فتوی شود.

اَفئِدَه (اصطلاح ذوقی) جمع فؤاد است یعنی دل اهل ذوق بین فوائد وقلب است ودرمراحل آن تفاوت گذارده‌اند که درتحت کلمهٔ فؤاد توضیح‌آن آمده است.

این اصطلاح مأخوذ از قرآن است. که‌فرمودند: ولقد مکناهم فیما انمکناکم فیه وجعلنالهم سمعاً وابصاراً وافئدة فما اغنی عنهم سمعهم وابصارهم ولاافئدتهم منشیئی اذکانوا یجحدون بآیات‌الله وحاق بهم ماکانوا به‌یستهزئون.

(رجوع به‌دل، سویدا شود)

اِفاقَه (اصطلاح ذوقی) اول درجه افاقه همت است واین همت باعث برطلب باقی وترک فانی است.

اُفتادِگی افتادگی ظهور حالت را گویند وعدم قدرت برعبودیت را آنطور که‌باید وظهور جلالت الهی را گویند.

(اصطلاحات عراقی)

اِفتِنان این اصطلاح ادبی است و آنست که‌در سخن یك یا دوبیت جمع کند میان دومعنی متباین مانند غزل وحماسه یا تهنیت وتعزیت یا مدح وهجا.



گرآفتاب خزان گلبن شکوفه بریخت
بقای سرو روان باد وقامت شمشاد.
هنوز روی سلامت بکشور است وعبید
هنوز پشت سعادت بمسند است ومعاد
کلاه دولت وشوکت بزور بازو نیست
به‌هفت ساله دهد دور گیتی از هفتاد
بخدمتش سر طاعت نهند خرد وبزرگ
درآن قبیله که خردی بود بزرگ نهاد
(از ابدع ص ۶۵)

اَفْراد افرادبفتح اصطلاح عرفانی است ودر اصطلاح سالکان سه‌تن‌اند که به‌تجلی فردیت وبواسطهٔ حسن متابعت ازغایت کمال که‌ایشان راست خارج از دائرهٔ قطب‌الاقطاب‌اند.

(کشاف ص۱۱۰۷)

خلاصه افراد در اصطلاح سالکان سه‌تنانند که‌بتجلی فردیت بواسطهٔ حسن متابعت حضرت رسالت پناه محقق شده‌اند واز غایت کمال که ایشانراست خارج از دائره قطب‌الاقطابند، رجوع شود بولی و اولیا و (کشاف ص ۱۱۰۷).

اِفْراد (اصطلاح فقهی، ادبی) افراد بکسر یعنی فرد آوردن ومفردآوردن ودراصطلاح فقهاء اطلاق برنوع حجی شود که‌در عمل مقرون با عمره نباشد و بالجمله حج وعمره بطور افراد باشد رجوع به‌حج شود ونیز رجوع به (کشاف ج۲ ص ۱۱۰۸) شود.

اِفْراط (اصطلاح اخلاقی) افراط مقابل تفریط است و هردو خروج از اعتدال است رجوع شود به تفریط.

اِفْضا (اصطلاح فقهی) افضا یعنی باز کردن و گشاد کردن ودر اصطلاح فقها آن باشد که مسلك بول وحیض در زنان یکی شود وبرخی گویند مسلك بول وغائط یکی شود ازجهت بزرگی آلت‌مرد

یا جزآن وحکم‌آن وجوب نفقه است برمرد مادام‌العمر وحرمت نزدیکی برای همیشه (از شرح لمعه ج۲ ص ۳۶۵).

اِفْطارـ (اصطلاح فقهی) خوردن و موقع افطار روزه رمضان که‌میتوان از روزه‌خارج‌شد که‌وقت‌غروب یامغرب‌است رجوع به‌صوم شود.

اَفْطَحِیّهـ (این‌اصطلاح کلامی‌است) ویکی ازفرق اسلامی وکلامی‌را گویند اینان باامامت عبدالله افطح گویند بعداز حضرت صادق وگویند امامت ازحضرت صادق نه باسماعیل نقل یافت و نه حضرت موسی وبلکه به‌افطح انتقال یافت در منشأ این عقیده واینکه اصولا فرزندی بدین‌نام بوده‌است یانه‌اخلاف زیاداست. (ملل ونحل شهرستانی ص۷۸)

اَفْعالـ (این‌اصطلاح کلامی است) افعال جمع فعل است متکلمان این‌اصطلاح را ازاین روی بکار دارند ومورد بحث قراردهند که‌روشن کنند که‌افعال خدای متعال چگونه بود، ازنوع فعل بندگان‌بود یانه و اورا درافعال خود هدفی بود یانه واگر هدفی بود عاید بدو شود ویا به بندگان واصولا فعل‌او ازنوع ابداع است یا تخلیق.

درکتاب معتقدالامامیه آمده‌است‌که امامیه اعتقاد کرده‌اند که‌افعال خدای تعالی همه حسن است، وهیچ چیزی بی‌ـ غرض وحکمتی نیست، وآن نفع خلقان است یانفع آنچه بدان خلقان نفع‌گیرند، یا ازبرای دفع ضرر است از ایشان. و روا نباشدکه بی‌غرض بود، ازبرای آنکه فعل بی‌غرض عبث باشد. وآن غرض با وی راجع نباشد، زیراکه نفع وضر و حاجت بروی روا نیست، پس بنماند الا آنکه راجع باخلقان باشد.

(رجوع شود به‌معتقدالامامیه ص ۳۷)

اَفْعال تَعَجُّبـ (اصطلاح‌ادبی) افعال تعجب آنها هستند که‌در مقام شگفتی از امری ایرادشوند وآنها «ماافعل وافعل‌به» است و ازفعل درست‌شود باشرائط زیر.

۱ـفعل ثلاثی باشد. ۲ـ قابل تصرف باشد. ۳ـ قابل فضل و برتری باشد. ٤ـ ازافعال منفی نباشد. ٥ـ از افعالیله وزن افعل داشته باشند نباشند و درمورد فقدان این شرائط متوسل «باشد واکثر» شوند چنانکه درافعل تفضیل‌مانند «مااحسن زیداً» و «مااَحْسِنْ بزیدٍ» و جمله‌های دیگری برای تعجب آمده است که‌از سیاق کلام دانسته میشود وقاعده‌ای ندارد مانند «کیف تکفرون بالله وکنتم امواتاً فاحیاکم ـسبحان‌الله ان‌المؤمن لا ینجس‌ـ واهاً للیل لم واهاً».

(از سیوطی ص ۱۳۵ـ۱٥٤)

اَفْعالِ رَسُولـ (اصطلاح کلامی، فقهی) یکی‌از مستندات فقه مسلمانان عمل حضرت رسول است در معتقدالامامیه آمده است:

فعل آن‌باشد که موجود شود پس‌از آنکه معدوم باشد. وافعال رسول را ص ازجهت عقل واجب نیست متابعت کردن، زیرا که‌وی ص مخصوص باشد بعبادتی که‌مارا درآن مصلحت نباشد؛ لیکن از

جهت شرع واجب باشد متابعت افعال وی کردن، و برین اجماع است.

واعتبار در تأسی و اقتدا صورت فعل راست وجهت ویرا، زیراکه رسول ص ازیکی، نیم‌دینار بروجه‌زکوة بستاند، دیگری که‌نیم دینار ازوی بوجه قرض بستاند، متأسی نباشد بوی. وحکم نتوان کرد که‌افعال رسول همه بروجوب است، زیرا که‌افعال او هم بیان‌است وهم حکم است. وچون بیان باشد، حکم او مبین‌بود در وجوب وندب. واگر امتثال باشد بحسب ممتثل باشد، واگر ابتدای شرع باشد منقسم باشد بروجوب وندب و اباحت. وتعارض درافعال وی صحیح نباشد، زیرا که‌این بوقوع فعل باشد، و ترکش دریک‌حال، یابوقوع فعلی وضدش دریک حال. واین ممکن نیست. وآنچه واقع باشد، بخلاف این‌دو، تعارض‌نباشد. (رجوع‌شودبه‌معتقدالامامیه‌ص۱۶۱،۱۶۳)

اَفْعالِ عَقْلِیّه (این اصطلاح کلامی است.) ومنظور افعال واعمالی بود که بفرمان خرد بود نه‌احساس ونه چیزی دیگر، والبته‌این‌مطلب مورد بحث متکلمان است که‌عقل‌هم میتواند مورد استناد اصحاب شرع‌واقع‌شود یانه اساس اختلاف معتزلی و اشعری‌هم همین است که‌معتزلی گوید پارهٔ از افعال‌را باید به‌مقتضای عقل انجام‌داد واصولا شرع‌را باید برعقل عرضه کرد ومسائل شرعی‌را باید باعقل به‌سنجید.

(رجوع‌شود به‌اشعریه ومعتزله)

اَفْعالِ عُمُوم (اصطلاح ادبی)

افعال عموم: کان، ثبت، وجد وحصل‌را گویند که‌معنی هستی ورابطی دارند ودر هرجمله درتقدیر میباشند وتمام افعال خارجی وذهنی ودرعلم حق موصوف‌بآنها میباشند این افعال اگر درتقدیر باشند و متعلق (بفتح) ظرف وجارو مجرورباشند، ظرف مستقر نامند وجز آنرا ظرف لغو.

اَفْعالِ قاصِرَه (اصطلاح ادبی)

مراد از افعال قاصره افعال لازم است بعضی افعال که قاصرند عبارتند ازفعل (مضموم‌العین) مانند شَرُفَ که دال بر سجایا کند وفَعِلَ (مکسورالعین) وبـاب افعلال ملنند اَقْشَعَرَ اِقْشِعْراراً وافعِنلال مانند اِنْکَسَرَ واِسْتِفْعال که‌برای تحول‌باشد وافعالی دیگر رجوع به‌فعل لازم شود.

اَفْعالِ قُلُوب (اصطلاح ادبی)

نحویان افعالی راکه دلالت بر عملیات و کارهای قلبی کند وصادر ازاعضاء و جوارح نباشد افعال قلوب نامند وعده‌ای ازآنهاعبارتنداز (عَلِمَ، ظَنَّ، وَجَدَ، حَسِبَ، زَعَمَ، خال، رَأَیَ، اَوْجَدَ ودَرَیٰ) و جزآنها واین افعال دومفعولی میباشند مانند «رایت‌الله اکبر کل شیء» و «علم آدم الاسماء کلها» که‌بباب تفعیل رفته‌اند و سه‌مفعولی شده‌اند و «اناوجدناه‌صابرا» پس این افعال اگر بباب افعال و تفعیل روند سه‌مفعولی شوند.

(ازسیوطی ص ۷۳)

ـ در اصطلاح عرفا افعال قلوب مانند: تصدیق و یقین و صدق و توکل ومحبت ورضا وذکر وشکر وخشیت و تقوی ومراقبت وفکر واعتبار وخوف و

رجاء وصبر وقناعت وتسلیم و تفویض و غیره‌را گویند که‌مربوط بجوارح واعضاء ظاهری نیست. (لمع ص ۲۳)

اَفْعالِ مَدْح وَذَمّ (اصطلاح ادبی)
نحویان افعالی راکه برای مذمت وستایش بکار رود، افعال مدح و ذم نامیده‌اند و آنها چهار فعل میباشند «نعم، بئس، ساء وحبذا» که‌نعم وحبذا برای‌مدح میباشند، ساء وبئس برای مذمت این افعال غیر متصرفند و بدین جهت نعمة و بسة گفته میشوند برخی از نحویان آنهارا اسم دانند مثال «نعم‌الرجل زیدٌوبئس‌الرجل زیدٌ» اسمهائی که‌بعد ازاین افعال واقع میشوند مرفوعند بنابر فاعلیت و باید با الف ولام ذکرشوند مانند، «نِعْمَ‌الْمَوْلَی و نعم‌النصیر» ویاآنکه مضاف باشند مانند «نعم ابن اخت‌القوم» واسم بعداز فاعل‌را مخصوص بمدح یاذم نامند وآنهم مرفوع است‌برخی‌از نحویان گویندبنابرابتدائیت برای خبر محذوف یا بالعکس رجوع شود به (سیوطی ص ۱۵۶ـ۱۵۷).

اَفْعالِ مُعین (اصطلاح ادبی) در زبان پارسی بعضی افعال‌را معین گویند که‌بکمک آنها فعل‌های دیگر صرف‌شوند مانند «بودن، شدن، خواستن، شایستن، توانستن» از (دستورنامه ص ۹۶).

اَفْعالِ مُطاوَعَه (اصطلاح ادبی)
افعال‌مطاوعه فعل‌هائی راگویند که‌متعدی بوده واثر ازفعل دیگری پذیرند وعلت وقوعشان‌را غالباً به‌جهتی ذکر نکنند و آنهارا بصورت لازم بکار برند مانند «درخت شکست، خانه سوخت».
(از دستورنامه ص ۷۷)

اَفْعالِ مُقارَبَه (اصطلاح ادبی)
نحویان چند فعل‌را که‌معنی آنها نزدیکی وقرب است مقاربت نامیده‌اند وبعضاً معنی رجا وامیدهم میدهند وعمل آنها بمانند عمل افعال ناقصه است‌که رفع باسم ونصب به‌خبر میدهند واین افعال «کاد- عسی- کرب و اوشك» میباشند و «اخذ، جعل، علق، انشأ وطفق» را بدانها افزوده‌اند واغلب خبر آنها فعل مضارع است مانند «کادَالشَّمْسُ اَنْ‌تَغْرِب» (نزدیك است آفتاب غروب کند) و «انی عسیت صائماً» (من امید دارم که‌روزه باشم).
درعسی زیادتر خبرش مبدو بهان میباشد مانند «عسی ربکم ان یرحمکم» (امید است که‌خدای رحمت‌کند برشما) و در کاد بعکس است مانند «وما کادوا یفعلون» وجعل لازم است که‌خبرش‌مصدر بهان باشد وحری ازاین جهت مانند عسی میباشد و کرب مانند کاد است مانند «کَرَبَ‌الْقَلْبُ مِنْ‌هَواه یَذُوبُ» (نزدیك‌است که‌قلب ازعشق او ذوب شود).
وافعالی که‌بمعنی شروع واخذ آمده‌اند نیز ملحق بافعال مقاربت شوند و بدون ان بکار روند مانند «اَنْشَاالسائِقُ یَحْدُوا» و «طَفِقَ زَیْدٌ یَدْعوا» وهمین‌طور است اِخْلَوْلَقَ وَحَرَی.
(از سیوطی ص ۶۰ـ۶۱)

اَفْعالِ ناقِصَه (اصطلاح ادبی)
نحویان چندین فعل را ناقص گویند یکی بدان‌جهت که‌بفاعل تنها اکتفا نکنند و

دیگر بدان جهت که‌ناقص التصرف‌اند و این افعال عبارتنداز (کان، صارَ، اَصْبَحَ، اَمْسَی، ظَلَّ، باتَ، فَتَیَ، اِنْفَکَّ، مازال، مابَرِحَ، ماانْفکَّ، مادامَ، لَیْسَ) وعمل آنها رفع باسم ونصب به‌خبر است مانند «کان الله غفوراً رحیماً» (خدا بخشنده ومهربان است) و «لیس‌البِرَّاَنْ تُوَلُّوا وجوهکم قبل المشرق والمغرب» و «بات زیدقائماً».

معانی افعال «کان= بود ـ صار= گردید ـ اصبح= داخل درصبح شد ـ امسی= داخل‌درشب شد ـ اضحی= داخل درظهر شد ـ لیس= نیست ـ زال= برطرف شد ـ مازال= برطرف نشد. همیشه ـ برح = زائل گشت ـ فتی ـ انفک = جدا شد. زائل شد ـ مافتی ـ مازال ـ مابرح ـ ماانفک= برطرف نشد همیشه. دائماً. همواره ـ بات= شب‌را بروز آورد ـ ظل= روز را بشب آورد».

و این افعال گاه تمام استعمال میشوند وبفاعل یا مرفوع تنها اکتفا مینمایند مانند «وان کان ذوعسرة» و «ظَلَّ الْیَوْمُ» و «بات فلانٌ بالقوم» ــ ای نزل بهم، گاه خبرآنها مقدم بر آنها شوند در غیرافعالیکه منفی میباشند بحرف یاوضعاً رجوع شود به (سیوطی ص ٥٤ــ٥٨).

اَفْعَلُ‌التَّفضیلــ (اصطلاح ادبی)

نحویان افعالی که‌معنی برتری دارند و زیادتی صفتی‌را درچیزی وشخصی نسبت به‌چیزی و شخصی دیگر رسانند افعل‌ــ التفضیل نامند وآنها دوفعل میباشد برای مذکر «افعل» و برای مؤنث «فعلی» واین افعال‌هم عیناً ازلحاظ شرائط مثل افعال تعجب‌اند مانند «هواعلم من‌زید» و «هو افضل من‌عمرو» و «هی فضلی‌الناس» و درصورتیکه بخواهند از افعالیکه فاقد شرائط میباشند مثل‌اینکه ثلاثی نباشند یا قابل زیادتی نباشند یا وزن افعل برای غیر تفضیل داشته باشند یا دلالت بر رنگ وعیب نمایند افعل تفضیل درست نمایند باید متوسل باکثر واشد شوند بدین طریق که‌مصدر افعال ممنوعه‌را بعد از اشد و اکثر آرند مانند «زید اشد حُمْقاً من‌عمرو» و «هذا اشد احمراراً من الدم».

بعد از افعل‌التفضیل‌یعنی مفضل‌منه یا بامن تمام شود مانند «هُوَاَعْلَمُ مِنْ زَیدٍ» یا اضافه شود مانند «هواَفْضَلُ‌النّاسِ» یا خود با الف ولام آید مانند «زیدالاعلم» و «هِندُالْفُضْلَیٰ» ودر هرصورت در افعل ــ التفضیل معنی من لحاظ میشود ولو تقدیراً.

اما در ترکیب فعل تفضیلی رفع بضمیر مستتر دهد وگاه هم رفع باسم ظاهر دهد در صورتیکه بجای‌او فعل‌تواند نشیند رجوع شودبه (سیوطی ص ١٥٩ــ ١٦٠).

اِفْلاســ (ازاصطلاحات فقهی‌است)

درکلیات حقوقی آمده است:

شرائط فلس بدینقرار است:

اول‌ــ آنکه مدیون بودن شخص بکسانی‌که خودرا طلبکار معرفی کرده‌اند نزد حاکم ثابت باشد.

دوم‌ــ اموال اوکمتر از دیونش باشد؛ پس‌اگر مساوی یا زیادتر شد

نمیشود اورا مجبور نمود.

سوم ـ دیونش حال باشد پس اگر دیونش مؤجل یعنی وعده‌داربوده یامقدار حال ازدیون زائد براموالش نباشد نباید مجبور شود.

چهارم ـ آنکه غرماء از حاکم حجر اورا درخواست کرده باشند وحاکم بدون درخواست، حق مداخله ندارد ولو اینکه مفلس خود این درخواست را کرده باشد. و بدرخواست بعض غرماء وقتی حاکم میتواند حکم حجر دهد که‌مقدار طلب آنها زائد بر دارائی مدیون باشد. (کلیات حقوقی ص ۱۹۱ رجوع به‌مفلس شود.)

اُفُقـ (این‌اصطلاح هیوی ونجومی است) افق عبارت از دایرهٔ ایست که گرداگرد زمین درسطح مرئی زمین وجود دارد بعبارت دیگر ماآسمان‌را بصورت قبهٔ مشاهده کنیم که نیم آن دیده شود و کرانهٔ این قبه بزمین میرسد ومانندادایرهٔ دیده میشود گرداگرد مردم قهراً قسمت بالا مرئی بود درهرحال این دایره که مماس باسطح زمین دیده میشود افق بود والبته افق بر دوقسم است یکی حقیقی وآن‌دگر حسی این دایره که گفته‌شد حسی است والبته این دایره کره‌را بدونیم نکند وقطعاً آن قسمت که‌مورد دید مانیست بزرگتراست ولکن‌افق‌حقیقی کره‌را درست بدو نیم کند. پس افق حسی دایرهٔایست کوچک مماس باسطح زمین.
(رجوع‌شود به‌التفهیم وحاشیهٔ آن ص۶۲)

اُفُقِ اَعْلیٰـ (اصطلاح‌ذوقی) نهایت مقام روح است وآن عبارت ازحضرت الوهیت است.

اُفُقِ حِسّیـ (این اصطلاح هیوی است.) رجوع بافق شود.

اُفُقِ حَقیقیّـ (این اصطلاح هیوی است.) رجوع بافق شود.

اُفُقِ غَیْبـ (اصطلاح‌عرفانی) جهان غیب.

عطار گوید:

هردل که‌در حظیرهٔ حضرت حضور یافت
سرش سریر خود ز سرای سرور یافت
طیار گشت در افق غیب تا ابد
هرکو ازین سرای حوادث عبور یافت

اُفُقِ مُبینـ (اصطلاح عرفانی) نهایت مقام قلب‌را گویند.
(تاریخ تصوف ص ۷۳۸)

شاعر گوید:

روح و دل تو اگر کمالی یابد
در هر دو افق ترا مجالی یابد

اَفْلاکـ (اصطلاح فلسفی) حکما عالم جسمانی‌را مرکب ازنه فلک تودرتو میدانستند که‌فلک بالائین محیط بفلک زیرین است آخرین فلک که محیط بافلاک است فلك الافلاك و فلك اطلس و فلك اقصی ومحددالجهات نامیده‌اند و فلك زیرین آن یافلك دوم‌را فلك ثوابت نامیده‌اند ازآن‌جهت که‌محل کواکب ثابته است وهفت فلك دیگر که هریك حامل سیارهٔ خاصی است که بترتیب مذکور در محل‌خود هریك محاط به‌دیگراست وبعداز

افلاک عناصر است که هریک را مکان خاصی است ازترکیب عناصر اربعه عالم کون وفساد که‌محل موالید ثلث (معدن، نبات وحیوان) است بوجود آمده است افلاک سبعهٔ سیارات را بنام آباء سبعه و عناصر اربعه‌را امهات اربعه‌خوانند که‌از ازدواج آنها موالید ثلث بوجود می‌آید.

فلاسفه عنصر فلکی‌را جدا وممتاز از عناصر زمینی (عناصر اربعه) میدانند وافلاک را قابل خرق والتیام نمیدانند و حرکت آنهارا حرکت وضعی دائم و مستدیر میدانند و برای آنهـا دو نفس قائل‌اند یکی نفس منطبعه و دیگری نفس ناطقه وآنهارا متحرك باراده میدانند.

وگویند که‌طبایع آنهـا مختلف‌اند وهریك را نوع خـاصی است ومانند موجودات عالم‌کون وفساد دارای هیولای مشترك نمیباشند زیرا اگر متفق الطبع بودند وهریك ازنوع دیگری بـود لازم می‌آمد که‌مثلا فلك اسفل بطرف مکـان فلك اعلی رود وبعکس ولازم می‌آمد که قابل حرکت مستقیم باشند وهمه متصل بهم شوند نه‌آنکه بعضی حاوی وبعضی محوی باشند.

(مبدأ ومعاد صدرا ص ۱۳۱ و رجوع به واردات قلبیه ص ۲٤٦ شود.) ترکیبات عرفانی‌که باکلمهٔ افلاك آمده است مانند طارم افلاك، سراپردهٔ افلاك، صومعهٔ افلاك، زاویهٔ افلاك، بام‌افلاك، قبهٔ‌افلاك، قندیل افلاك، دکانداران افلاك.

(تفسیر حـدائق ص ۷۷ــ ۳۱۵، ۳۱۷ ۷٤٦، ۷۳۵، ٤۹۲، ۷۸٤).

اَقالیم ــ این اصطلاح هیـوی و جنرافیائی است. قدما سطح کرهٔ زمین را به چند اقلیم تقسیم کرده‌اند و گاه‌قسمت معمورهٔ زمین را که مسکونی است به‌اقالیم مختلف تقسیم کرده‌اند. یعنی ربع مسکون را که آنچه مشهور است هفت اقلیم است بترتیب از مشرق به مغرب موازی خط استواء (رجوع شود به التفهیم ص ۱۸۹، ۱۹۲)

اصطلاحـات اقـالیم سبعـه را در علوم غریبه هم بکار دارند در علم جفر نیز اصطلاح اقالیم سبعه آمده است که برحسب کواکب تقسیم کـرده‌اند و گفته‌اند اقلیم اول فواد است که اقلیم زحل است. و اقلیم دوم اقلیم سودا است که آن مشتری است و ابواب آن علماءاند چنانکه ابواب اقلیم اول مشایخ‌اند و اقلیم سوم اقلیم مریخ است و ابواب آن امراءاند. چهارم اقلیم محبت است که آن آفتاب‌است و ابواب آن ملوك‌اند. پنجم اقلیم مصراست که اقلیم زهره است و ابواب آن شعرائند ششم اقلیم عقل است که آن عطارد است و ابواب آن کتاب‌اند و اقلیم هفتم اقلیم قلب است که آن قمر است و ابواب آن وزراءاند و برای هریك ازاین اقالیم بابی بود اول باب ابراهیم‌دوم باب هرون سوم باب موسی، چهارم باب یوسف، پنجم باب عیسی، ششم باب آدم. هفتم باب حضرت محمد.

(از شمس‌المعارف الکبری‌ص ٦٤)

اَقالیم کَواکِب ــ این اصطلاح‌نجومی است ابوریحان گوید: نخستین اقلیم از

خط استوا تا بآخرش زحل را دادند که بلندترین ستارگان است و نخستین، وفلك او از فلکهای ایشان فراختر. زیراك اقلیم اول از همه اقلیمها فراخ زمین‌تر است و بمعیشت فراختر و مردمانش بر آن لون و خوی که بزحل منسوب‌اند. و سپس آن دوم اقلیم که مشتری راست. و هم برین قیاس تا هفتم که قمر را بود. و **بومعشر** گفت کـه این رای پارسیان ُست. و خداوندان اقلیمها نزدیك رومیان بخلاف این است. آنکه‌گفت نخستین اقلیم زحل را و دوم اقلیم آفتاب را و سیوم عطارد را و چهارم مشتری را و پنجم زهره را و ششم مریخ را و هفتم قمر را.

(رجوع شود به التفهیم ص ٣٦٤)

إقالَه ـ (اصطلاح فقهی) از باب افعال است از «اَقال یُقیلُ إقالَه» و در لغت اسقاط و رفع باشد و شرعاً رفع بیع‌سابق باشد و یا رفع قول سابق باشد و آن باشد که بایع یا مشتری بدون داشتن حق فسخ بیکی از حقوق مقرره، تقاضای برهم‌زدن معامله را نمایند و آن دیگر راضی شود این عمل را إقاله گویند و صیغه آن ایجاباً «اَقِلْنِي» و قبولا «اَقَلْتُ» است و إقاله‌فسخ میباشد بتراضی طرفین (از شرح لمعه ج۱ ص ۲۵۲، ۳۰۱ـ کشاف ج۲ ص ۲۱۱ـ دستور ج۱ ص ۱۵۰).

در کلیات حقوقی آمده است:

فقهاء مذاهب اختـلاف کرده‌اند در اینکه اقاله عقد جدیدی است یا فسخ عقد اول.

بنابر قول اول، منافع مبیع از حین عقد تا حین اقاله متعلق بمشتری است و منافع ثمن به بایع. و بنا بر قول دوم، مسئله مبنی است بر اینکه فسخ از حین فسخ است که براین تقدیر منافع متعلق بمشتری است. یا حل عقد است از اصل که براین تقدیر منافع متعلق ببایع خواهد بود.

اقاله مانند اصل‌معامله‌محتاج‌بایجاب و قبول است و هرآنچه از قول، یا فعل دلالت بر وقوع آن نماید کافی است. پس اگر یکی از متعاملین درخواست اقاله‌کند و اوهم قبول نماید یا بایع ثمن رابمشتری برگردانده و مبیع را برضای او بگیرد اقاله واقع خواهد شد.

در اقاله بیع مثل خود بیع وحدت مجلس و توالی ایجاب و قبول بطوری‌که در نظر عرف هیئت اتصالیه محفوظ باشد شرط است.

در موقع اقاله باید مبیع در دست مشتری موجود باشد پس اگر مبیع تلف شده باشد اقاله صحیح نیست زیرا اگر اقاله را عقد جدیدی بدانیم بدون بقاء عین تحقق نخواهد یافت و اگر آنرا فسخ عقدقرار دهیم‌هرچندممکن‌است‌که اثر آن رد عین باشد بر تقدیر وجود و رد مثل یا قیمت بر تقدیر تلف، ولکن چون‌حکمت وضع اقاله این است که کسی که از وقوع معامله پشیمان شده دست و بالش باز باشد و گشایشی برای او حاصل گردد که از این راه بتواند مال از دست داده خودرا دوباره بچنگ آرد و مقتضای این حکمت استرداد عین است. و با تلف عین‌موضوعی برای اقاله باقی نخواهد ماند. چنانچه

اخبار اقاله نیز ظهور دراین معنی داشته و ناظر است بجائیکه عین باقی باشد. بلی اگر بعض از عین تلف شده باشد اقاله در باقیمانده صحیح است.

و حکم تلف مثمن در ثمن نیز وقتی شخصی باشد جاری است. اما در جائیکه ثمن کلی بوده تلف خصوص فردیکه بقبض درآمده مانع ازاقاله نبوده وضرری نخواهد داشت زیرا لازم نیست خصوص آن فرد بعد از اقاله مسترد گردد بلکه رد فردیکه با آن مساوی باشد کافی است.

(کلیات حقوقی ص ۷۸)

اِقامَة ـ (اصطلاح فقهی) بپاداشتن بود و در اصطلاح فقها اعلام شروع در نماز است با الفاظ خاص و آنرا اذان دوم هم گویند و الفاظ آن بعینه همان اذان باشد باضافه «قدقامت‌الصلوة» دو مرتبه بعد از «حی‌علی‌الفلاح» و دیگرآنکه در اقامه فصول دو به دو است رجوع به اذان شود (از شرح لمعه ج۱ ص ۵۹ـ کشاف ج۲ ص ۱۲۲۲).

اَقانِیْم ـ (اصطلاح فلسفی، کلامی) اقانیم جمع اُقْنُوم و بمعنای اصل است جوهری گوید: این لغت ممکن است رومی الاصل باشد و بعضی گویند که یونانی الاصل است در هرحال اقانیم سه‌گانه که اکنون از اصول معتقدات نصاری است جریان تاریخی خاصی دارد که شرح آن از عهده این رساله خارج است.

درکشاف استکه اقانیم نزد نصاری سه صفت حق‌اند که علم، وجود و حیات باشد که از وجود تعبیر بآب و از حیات بروح‌القدس و از علم بکلمه شده است.

(کشاف ج۲ ص ۱۲۲۵ و رجوع شود بدستور ج۱ ص ۱۵۱)

فُلُوطِن احدیت و عقل و نفس را اقانیم سه‌گانه میداند و در قول باقانیم سه‌گانه جمع میان افلاطون و ارسطو و رواقیان کرده است زیرا آنچه را فلوطن مصدر اول خوانده همان است که افلاطون خیر مطلق نامیده است و عقل را که ارسطو مبدأ یا منتهای کل میداند او صادر اول میداند و نفس را که رواقیان پروردگار عالم میدانستند فلوطن اقنوم سوم شمرده است.

(سیر حکمت در اروپا ج ۱ ص۹۶و۹۸)

درهرحال فلوطن این‌معنی‌واصل‌یعنی اعتقاد باصول سه‌گانه را که از اصول مذهبی است و بطور عامیانه بیان میشده است و درنتیجه‌مستلزم شرک‌بود بصورت منطقی درآورده و گوید خدا درعین وحدت و یگانگی سه تجلی دارد که پدر و پسر و روح‌القدس باشند پدر وجود مطلق و منشأ قدرت است و پسر کلام اوست یا عقل که بواسطهٔ او مخلوق را آفریده است روح‌القدس واسطهٔ میان پدر و پسر وجنبه محبت است.

فیلُون یهودی نیز خواست محتویات تورات را با فلسفهٔ یونان وفق دهد ومذهب تثلیث را که عیسویان بنیاد اصول عقاید قرار داده بودند بیان کند.

کربن نویسد از بیانات شیخ شهاب معلوم میشود که مسالهٔ اُقْنُوم در اوستا نیز بوده است و گوید جهان بر سه اصل استوار است معرفت. محبت وعشق.

(روابط حکمت اشراق ص٥٤)

اِقْباض ــ (اصطلاح فقهی) قبض دادن باشد و اقباض در مبیع متفاوت‌است در منقولات نقل دادن حسی است با دست و در غیر منقول خلع ید و بلامانع قرار دادن است بنحوی که طرف بتواند تصرف کند. (از شرح لمعه ص ۲۹۵)

اِقْبال و اِدْبار ــ (اصطلاح نجومی است) ابوریحان گوید:

اقبال بودنست اندر وتدها زیرا که اوتاد دلیل کون و بودنست و همچنان‌چون اعتدال میان طبعها. و ادبار بودنست بخانهاء زایل که این خانها دلیل زایل شدن و تباهی‌اند و بجای بیرون آمدن طبعها از اعتدال. فاما بودن اندر مایلی وتد چون میانه نیست این هردو را ولکن از میان دوحال گذشته. زیرا که مایلی اوتاد همچون پل و راه‌اند از ادبار همیشه سوی اقبال.

و این اقبال و ادبار یکسان‌اند همچنان که اوتاد نیز یکسان نه‌اند ولکن برتر و فروتر هست اندر شرف وفضیلت. و نیز خانهای زایل‌یکسان‌اند اندر تباهی و فرومایگی. زیرا که خانهٔ سیوم و نهم زایل‌اند و لکن ششم و دوازدهم با آنك زایل‌اند ساقط‌اند نیز از طالع.
(رجوع شود به التفهیم ص ٤٨٦، ٤٨٧)

اِقتِباس ــ (اصطلاح ادبی) در لغت نور چیدن باشد و پاره‌ای از هرچیزگرفتن و در ادب آن باشد که در کلامی نثر یا نظم چیزی از قرآن یا حدیث را تضمین کند نه برآن نحو که آن پاره از قرآن یا حدیث باشد و بالجمله اشعار نداشته باشد که این پاره از قرآن است یا حدیث «مانند فبعد هاؤم اقروا کتابیة» یا «ولئن اخطأت فی منحك ما اخطأت فی‌مدحی. لقد انزلت حاجاتی بواد غیرذی‌زرعٍ» و مانند «فلم یکن الا کلمح بِالبَصَرِ او هو اقرب» (از مطول ص ۳۹٦ــ کشاف ج۲ ص ۱۱۸۷ــ دستور ج۱ ص ۱٤٦).

سلمان ساوجی :

صورت اقبال تورا برجبین
انـا فتحنـا لك فتحـاً مبین

اِقْتِداء ــ (اصطلاح فقهی) یعنی پیروی‌کردن وکسی را مقتدا قرار دادن، اقتداء در نماز جماعت به همین معنی‌است.

اِقتِدار ــ (اصطلاح ادبی) قدرت داشتن باشد و در ادب آن باشد که معنی واحدی را ادیب بتواند درصور مختلفه ظاهر کند و این‌را اقتدار در سخن‌گویند. (از کشاف ج۲ ص ۱۱۸۳)

اِقتِرانــ (این‌اصطلاح نجومی‌است) هرگاه دوستاره دریك جهت ازآسمان‌واقع باشند وبرطول واحد قرار داشته باشند دراقترانند.

و اقتران سفلی بمانند اقتران عطارد وزهره بود.

و اقتران علوی. اقتران مشتری و زحل بود.

وآنرا اجتماع هم نامند.

درشمس‌المعارف‌الکبری آمده‌است: که‌منظور ازاقتران این بودکه کوکبی در

برجی بود و کوکبی دربرجی دیگر نظیر آن واجتماع عبارت ازاین‌بود که‌دوکوکب دریك‌برج گردآیند. منجمان گویند هرگاه ستارهٔ زحل بامشتری نزدیك شوند جنگ در اقالیم عمومیت یابد ودر تقارن مریخ و زحل نیز چنین بود.
(از شمس‌المعارف‌الکبری ص ۳۱)

اِقتِرانِیّـ (اصطلاح منطق) قیاس اقترانی رجوع‌شود به‌فرهنگ علوم عقلی تالیف نگارنده در قیاس اقترانی.

اِقتِضا وتَخْیِیرـ این اصطلاح هم اصولی وهم‌فقهی‌است ومنظور ازاقتضاء الزام است و تخییر اباحت است. اقتضاء برچهار قسم‌است. اقتضاء درجهت مثبت، اقتضاء درجهت منفی، اقتضــاء درجهت مثبت یابسرحد الزام والجام است واجب است ویا الزام ضعیف است که‌ترك آن‌هم رواست مستحب است واقتضاء درجهت منفی‌یا بسرحد الزامست یامنع ازفعل که حرامست یا بدون منع ازفعل که مکروه است (از تلویح ص ۲۵ـ۲۶) و بالجمله اقتصاء تقاضا کردن وطلب کردن باشد ودرفقه طلب فعل باشد یاطلب ترك فعل وهریك دوقسم است (ازدستور ج۱ ص ۱۴۷ـ موافقات ج۳ ص ۴۷).

اِقتِطاعـ (اصطلاح ادبی) اقتطاع نزد اهل معانی حذف بعضی کلمه‌راگویند ابن‌اثیرگوید: در قرآن اقتطاع‌نباشد لکن برخی ازفواتح سور را ازاین قبیل دانند بنابرآنکه هرحرفی مقطع اسمی از اسماء الله باشد. (ازکشاف ج۲ ص ۱۲۰۱)

اِقْرارـ این اصطلاح فقهی است و مأخوذ ازقرار وبه‌معنی‌ثبات‌است ودرشرع اخبار بحق دیگری است بوسیله اعلام‌بقول درشخص سالم ودر مقابل انکار است در این‌مورد اخبار و روایاتی هست که همه دال بر خوبی اقرار است در صورتی که گناه وجرم جنبه حق‌الناس داشته باشد بحکم «قُولُوا الحَقَّ وَلَو عَلىٰ اَنْفُسِكُم» در گناهان دیگر که حق‌الله است روا نیست بلکه توجه باید کردن تااقرار که اشاعه فحشاء باشد وآن خود جرم است، درديون وغصب وحرق ونهب وغارت وجرح وقتل وجزآن که حق‌الناس است گناهکار بهتر است اقــرار نمایند تــا عواقب کــار او دامنگیر دیگری نشود وصاحب حق بحق خود برسد وگویند «اقــرار العقلاء علی انفسهم جایز» هرکس باشعور وعقل بر ضررخود اقرارکرد مأخوذاست ومسموع، اقرار کننده‌را مقر وآنکه برنفعش اقرار صورت گرفته است مقرله و امر مورد اقرار را مقربه گویند. (رجوع شود به شرح لمعه ج۲ ص۱۷۵ـ کشاف ج۲ ص ۱۱۸۳).

«ولابد من‌کون المُقِرّ کاملا خالیاً من‌الحجر لنفسه واقـرار المـریض من الثلث .. و فی‌الاقرار بالنسب یشترط فیه‌اهلیة المقر وامکان الحاق المقربه».

درکلیات حقوقی آمده است:

اقرار عبارت است ازاینکه شخصی خبرده‌د ازحق ثابتی که‌دیگری براودارد. پس اخبار ازحقی راجع به‌آینده اقرار نبوده بلکه داخل دروعده است. و وفاء

بوعد اگرچه وجوب اخلاقی دارد ولکن از نظر فقهی واجب الوفاء نیست.

ازاحکام ضروری اسلام این است که وقتی‌شخص‌بر ضرر خود اقرار بامری نمود اقرارش نافذ بوده وآنچه‌را که‌به آن اقرار کرده عهده‌دار آن خواهد بود.

شروط نفوذ اقرار بقراری است که‌ذیلا ذکر میشود:

۱ـ اقرار ازروی رضا واختیار باشد. پس‌اگر شخص از روی اجبار بر ضررخود اقرار بامری نماید اثری‌نخواهد داشت.

۲ـ مقر ازجهت فلس یا سفاهت محجور از تصرف دراموال خود نباشد.

۳ـ چیزیکه اقراربآن‌کرده (مقربه) محتمل الوقوع باشد. پس‌اگر شخص‌اقرار به‌بلوغ کند ولکن ظاهر حال وقوای جسمانیش مکذب آن‌بوده ومساعد باآن نباشد اقرارش ملغی از اثر است.

دلیلی که‌بتوان درباب حجیت‌اقرار بآن اعتماد نمود نبوی مشهور است (**إِقْرارُ الْعُقَلاءِ عَلىٰ أَنْفُسِهِمِ جائِزٌ**) مضافاً باشمار جمله‌یی ازآیات‌قرآن مجید (**كُونوا قَوّامِينَ بِالْقِسْطِ شهداءُ بِالْحق ولو عَلىٰ أَنْفُسِكُم**).

اقرار یا دعوی نسبت باموریکه غالباً اطلاع غیر برآن دشوار است، قبول یا رد آن منوط بنظر حاکم است که در قضایای شخصی با درنظر گرفتن قرائن احوال واستنباط خود هرطور مقتضی باشد عمل خواهد نمود.

(کلیات حقوقی ص ۲۲)

کسی‌که اقرار درباره دیگری مبنی برسبب مجهولی نماید تفسیر سبب‌از او قبول خواهد شد. مثلا اگر اقرارکند که خانه‌اش‌بزید انتقال‌یافته‌اگر بعدبگویدآن رابسبب جائزی مثل هبه انتقال داده و باو رجوع‌کرده‌است نه سبب‌لازمی‌مثل‌بیع که‌حق رجوع برای اونباشد قول اونظر بقاعده مزبور قبول میشود وحال آنکه مقتضای استصحاب بقاء ملك مقرله‌است مگراینکه مقربه برحسب ظهور عرفی منصرف به‌انتقال قطعی باشد.

کسیکه انشاء چیزی درحیطهٔ‌اختیار وحیز قدرت اوباشد اقرارش راجع بآن نافذ خواهد بود مثلا اگر راهن از طرف مرتهن مأذون درفروش عین مرهونه بوده وآنرا فروخته‌باشد پس‌ازآن مرتهن ادعاء کند که‌از اذن خود قبل‌از فروش عدول کرده پس بیع باطل است. وازطرفی‌راهن ادعاء کندکه آنرا قبل‌از عدول مرتهن بفروش رسانیده ولذا بیع صحیح واقع شده.

دراین مسئله این‌طور گفته‌اند اگر راهن‌بگوید فروختم ومرتهن اوراتصدیق نماید سپس ادعاء کند که از اذن خود قبل‌از فروش عدول کرده است قول راهن مقدم است وبیع صحیح خواهد بود واگر مرتهن دعوی رجوع کند وراهن اورا تصدیق نماید وسپس ادعاء کند که‌قبل از رجوع‌مرتهن آنرافروخته بوده قول‌مرتهن مقدم است وبیع باطل خواهد بود.

ومدرك این تفصیل قاعده مزبور است زیرا راهن درفرض اول حق انشاء

بیع‌را داشته قبل ازاینکه مرتهن دعوی رجوع نماید پس اقرار او نافذ خواهدبود بخلاف فرض دوم زیرا چون اول مرتهن دعوی رجوع کرده وراهن اورا تصدیق نموده راهن حق فروش آنرا نداشته‌است زیرا رجوع محقق شده وباتحقق رجوع انشاء بیع ازاو صحیح نبوده لذا اقرار اوهم صحیح نیست.

وبقاعده مزبور راجع است قاعده **مَن مَلَكَ شَيْئاً مَلَكَ الْإِقْرار** به‌کسی‌که مالك چیزی باشدمالك اقرار آن نیز خواهدبود مثل اقرار ولی صغیر مبتنی بربیع‌یا اجاره مال صغیر زیرا هم حق فروش دارد وهم حق اجاره.

پس مشمول قاعده خواهد بود. و همچنین است متـولی وقف در خصوص اجاره عین موقوفه که‌بموجب قاعده‌مزبور اقرارش نافذ است.

بهرحال قبول این اقــرار مخالف است باقاعده «اقرار عاقل» که‌فقط در باره خوداو نافذاست ودراین موارد اقرار دربارهٔ غیر نیز نافذ شده است.

پس‌دائره این قاعــده وسیعتـر از قاعده «اقرار» است ومبنی برملاك این قاعده درموارد مزبوره اقرار نافذ است.

اقرار اشخاص عاقل برضرر خود قبول میشود چنانکه معروف است **اقرار العقلا علی انفسهم نافذ او جائز.**

(کلیات ۴۷)

اِقرارِ بِدَیْنـ (ازاصطلاحات فقهی است.)

درکلیات حقوقی آمده است:

اگر شخص برای دیگری اقــرار بعینی نماید و اوهم آنرا مال خود بداند لامحاله آنرا خواهد گرفت واگر آنرا مال خود ندانسته و قبولش‌نکند حکم‌مجهول‌ـ المالك برآن جاری خواهد بود.

واگر شخصی برای دیگری اقرار بدینی کند و اوهم آنرا تصدیق نماید لا محاله آنرا خواهد گرفت والا دین ساقط واقرارش اثری نخواهـد داشت. واین سقوط برحسب ظاهر است اما اگر در واقع بین خود وخدا باو مدیون باشد باید بهر طریقیکه امکان دارد تحصیل برائت ذمه نماید.

(کلیات حقوقی ص۲۳۰)

اِقْرار بَعْدازْ اِنکارـ (ازاصطلاحات فقهی است.)

درکلیات حقوقی آمده است:

اقرار بعداز انکار مسموع است. جریان این‌قاعده که‌مبنای آن ملزم بودن شخص است بأعتراف خود در ابواب‌نکاح وعده، خالی‌از اشکال‌نیست. پس‌اگرزنی دعوی زوجیت نسبت بشخصی بنماید وآن شخص منکر شـود سپس اقرار کنـد آیا اقرار اوقبول میشود یانه؟

و همچنین هرگاه زن درمقابل‌دعوی زوجیت مردی براو منکر بوده وسپس به آن‌اقرار کرده باشد درمقابل دعوی مرد مبتنی بر رجوع درعده اول انکار وپس‌از آن اقرار کند که‌قبل از انقضاء عده مرد باو رجوع کرده است آیا دراین مورد اقرار بعداز انکار قبـول میشود یانـه؟ مسئله محتاج به‌تأمل است.

(کلیات ص ۴۷،۴۸)

اِقرار به نَسَبـ (از اصطلاحات فقهی است) در کلیات حقوقی آمده‌است:

در اقرار به نسب علاوه بر شرائط عمومی امور ذیل معتبر است:

۱ـ آنچه را که شخص بآن اقرار نموده عادة ممکن باشد. پس اگر اقرار کند بفرزندی کسی که از حیث سن از او بزرگتر یا مساوی بوده و یا کوچکتر از او باشد بمقداریکه تولدش از او ممکن نباشد اقرارش لغو است.

۲ـ شرع آنرا تکذیب نکرده باشد. پس اگر شخص اقرارکند بفرزندی‌کسیکه تولدش از غیر به بینه‌یا شیاع و یاشواهد دیگری ثابت شده باشد اقرارش ملغی از اثر خواهد بود.

۳ـ بلامعارض باشد. پس اگر در قبال اقرار بفرزندی یکی، شخص دیگری مدعی فرزندی او بوده ولحوقش باو هم ممکن باشد جز ببینه بهیچکدام ملحق نخواهد شد و با تعارض، تعیین آن بقرعه خواهد بود.

٤ـ تصدیق کسی است که اقرار راجع باوست.

و این شرط در مورد صغیر و مجنون و میت جاری نیست. پس اگر شخصی اقرار بفرزندی یکی از آنها کرده باشد این اقرار درباره او و اقاربش مؤثر است و چنانچه بعداً آنرا انکار کند از او مسموع نخواهد بود.

و اینحکم مخصوص است بجائیکه مقر مرد بوده و اقرار بفرزند صلبی‌کرده باشد پس اگر اقرار کننده زن بوده یا مرد اقرار بفرزند غیر صلبی نموده باشد حکم مزبور در آنجاری‌نخواهد بود. (کلیات حقوقی ص ۲۲۹)

اِقرارِ مَرِیضـ (از اصطلاحات‌فقهی است) در کلیات‌حقوقی‌آمده است:

اقرار مریض در مرض‌موت دربارهٔ غیر موقوف باجازهٔ ورثه‌نیست مگراینکه زائد بر ثلث بوده یا در معرض تهمت باشد و قرائن احوال بر آن دلالت کندمثل اینکه مقرله‌کسی است که مقر باو دلبندی و علاقهٔ مخصوصی داشته و خواسته‌است مال را باو اختصاص دهد.

و در غیر این دوصورت عمل‌باقرار در مرض موت لازم است خواه اقراربرای وارث باشد یا غیر وارث و حاجتی‌باجازهٔ ورثه ندارد.

(کلیات حقوقی ص ۲۳۳)

اَقْرانـ (اصطلاح‌فقهی) بفتح‌همزه هم شأن و امثال و در اصطلاح حدیث‌آن باشد که راویان روایتی در سن یکسان باشند و در تلقی‌و اسناد هم یکی و مانند باشند. رجوع شود به (کشاف ج۲ ص ۱۲۲۸)

اَلْاَقْرَبُ یَمْنَعُ‌الْاَبْعَدـ این قاعده و اصطلاح فقهی است‌که درارث بکارمیرود مفاد آن این است که طبقه نزدیک‌تر مانع از ارث طبقه دورتر است‌پدر مانع ازپسر است و پسر از پسر پسر (از قواعد شهید ص ۳۱۶).

اَقَلّ و اَکْثَرارتباطِیّـ این اصطلاح اصولی است و آن باشد که دوران و شک باشد بین دو امر یکی کمتر و دیگری

زیادتر و این دو صورت دارد یا آن دو یعنی کمتر و زیادتر با یکدیگر مربوط و متصل‌اند یا هریك مستقل است اگر دوران بین اقل و اکثر ارتباطی باشد و تکلیف معلوم باشد احتیاط لازم است بآوردن اکثر و برخی‌گویند اصالت‌برائت نسبت باکثر جاری شود و در اقل و اکثر استقلالی قول محقق برائت‌از اکثر است. (از خزائن ص ۱۷ـ کفایه ج۲ ص۲۲۷).

اِقلیم ـ (این اصطلاح اهل هیئت است)، ابوریحان در تقسیم و تعریف آن گوید: مردمان این صناعت قسمت کردند آنرا که آبادان است‌از ربع مسکون بهفت پارهٔ دراز از اول و اقلیم نام کردند. و هر یکی از مشرق همی‌گیرد تا بمغرب موازی مر خط استوا را، بر آن قانون‌که فضلهٔ درازترین روز تابستانی میان هر دو اقلیمی که بپهلوی‌یکدیگرند نیم‌ساعت بود. زیرا که گردش‌حالها از عرض‌افتد. وزطول جز اختلاف اول روز و شب‌نبود. و این خود حس را بی‌قیاس پیدا نیست. پس ساعتهای‌روز درازترین‌بمیان‌میانگی اقلیمها و آن چهارم است،چهارده ساعت و نیم باشد. و بمیان‌اقلیم نخستین‌سیزده. و بمیان هفتم شانزده. وزقبل‌آنك عرض اقلیمها اندر کتب مخالف یکدیگر یافته میشود بسبب خلاف‌که اندر میل بزرگ افتاد، وزبهر گوناگون راهها که اندر بریدن‌جیب است، و نادانستن شمارگران حق آنرا از باطل، من خود شمار کردم. (رجوع شود به التفهیم ص ۱۹۰ـ ۱۹۱)

بطلمیوس‌گفته است که ذکرآبادانی بجزیرهٔ ثولس یافته شد. و این جزیره‌ایست زانسوی زمین سقلاب بدریای ورنگ، وعرض او قریب تمام‌میل بزرگ است. و تمام میل بزرگ شست و شش درجه است بتقریب ولکن آن مردمان‌که میان آخر هفت‌اقلیم‌اند تا جزیرهٔ ثولی بدده و بستوریه مانند از آنك بمردم، و بمعیشت سخت تنگ و از مردم رمنده و مستوحش بوند. و همیشه‌اختلاف آن‌حالها که گفتیم اندر اقلیمها همی فزاید هرچند سوی شمال بیشتر اندر آیی. و هر دو مشرق تابستانی و زمستانی فراختر همی شوند و بمغرب خویش نزدیکتر همیشوند تا بهم آیند [در] آن عرض که با تمام‌میل بزرگ راست است. آن هنگام مدار سر سرطان همه پدید شود و درازترین روز بیست و چهار ساعت باشد بی‌شب. و مدار سر جدی همه ناپیدا شود و درازترین شب بیست و چهار ساعت باشد بی روز. و بدین‌جای قطب فلك‌البروج‌شمالی بشبانروزی که بگذرد [یك بار] بسمت‌الرأس رسد و افق با منطقةالبروج یکی شود و بروی نشیند و هیچ چیز اندر وی پیدا نبود. چون قطب از سمت‌الرأس بگذرد ناگاه شش برج جمله برآیند و پیدا شوند. و این جای آغاز آن‌جایهاست که سایهٔ مقیاس گرد بر گردش گردد و منقطع نشود، چون آفتاب بسر سرطان بود. و هرچند بشمال بیشتر اندرآئی‌عدد مدارها که اینحال اندر آن موجود شود همیفزاید.؟

(از التفهیم ص ۱۹۰ـ ۱۹۲)

از افریدون که از جباران پارسیان

بوده است حکایت‌کنندکه زمین را بخشش بسه قسم کرده است بمیان سه فرزند. پارهٔ مشرقی که اندر او ترک و چین‌است پسرش را داد تور. و پارهٔ مغربی که اندر او روم است پسرش را داد آنکه‌سلم نام بود. و پارهٔ‌میانگین‌که ایرانشهر است ایرج را داد و این قسمت بدرازا است.

و قسمت نوح پیغامبر علیه‌السلام سه فرزندش را هم بر سه است، ولیکن بپهنا. نخستین‌از سوی‌جنوب کجاسیاهان‌اند پسرش را حام. و دیگر شمالی کجا سپیدان‌اند پسرش‌رایافث. و سیوم‌میانگی کجا گندم‌گونانند پسرش را سام.

و یونانیان را قسمتی است سه‌گانه بخلاف. و آن، چنانست‌که بر زمین[مصر] او را دوپاره کردند. و آنچ سوی مشرق بود باطلاق، ایسیا نام‌کردند. و آنچ‌سوی مغرب بوددریای شام او را بدوپاره‌کرده، یکی سوی جنوب نامش لوبیه، و اندر او سیاهان وگندم‌گونانند. و دیگر سوی‌شمال نامش اوربی، و اندر او سپیدان و سرخان‌اند. و چون ایسیاکه پارهٔ مشرقی است بسیار بار چند دوپارهٔ مغربی‌بود، عراق و پارس وخراسان از آن جداکردند و ایسیاء خرد نام کردند، و آنچ بماند ایسیاء بزرگ. و پارسیان‌بحسب‌مملکت‌ها بهفت کشور قسمت کردند. و این نیز از هرمس حکایت کنند. و هندوان بنه پاره قسمت کردند، هر یکی کند نام، بحسب چهارسوی جهان و آنچ میانشان است. و این است صورت‌نوکند و نامهای سویها بلغت ایشان.

چون عرض شهری معلوم بود، و ما بجدول‌اندرعرض‌هر اقلیمی اول و آخرش پیدا کردیم، پوشیده نشودکه آنشهر بکدام اقلیم است. ولکن عرض شهرها بیشترین درکتابها باخلل‌اند و نه راست. و تاکنون ما را اتفاق درست‌کردن نیفتاد از آن مگر اندك مایه. بس از اینجهت چون شهرهای اقلیم بشمریم بروی تقریب‌بود نه بتحقیق. باآنك آنچ ما یاد کنیم‌بصواب

پس بگوئیم‌که خط استوا از جنوب زمین چین بمشرق آغازد اندر دریا و بر جزیره‌های زاوه بگذرد آنك او را زمین زر خوانند و بمیان دو جزیرهٔ کله و سربزه‌کشد بر جنوب جزیرهٔ [سرندیب و میان جزیرهای‌دیوه و بر شمال جزیرهای] زنگیان اندر جزیرهای لب دریا و سفالةالزنج. و بگذرد بر شمال کوههای قمر تا بدریای محیط رسد بمغرب.

و اما اقلیم اول از مشرق‌زمین چین آغازد و بر دره‌های چین بگذرد، و این جویهاست که از دریا کشتیها برآرند ببارگاهها چون خانجو و خانفو و مانند آن. و اندر او جزیرهٔ سرندیب است. وز زمین یمن آنچ از شهرهای صنماء جنوبی است چون ظفار و حضر موت و عدن و دنقله شهر نوبیان و غانه از شهرهای سیاهان مغرب و آنگاه بدریای محیط‌رسد بمغرب.

و اقلیم دوم ازشهرهای چین آغازد وز زمین هندوان بر کوههای قامرون گذرد و بر بارانسی و گنوج و اوزین و آنچ بدریا بار است چون تانه و جیمور و سندان. وز شهرهای سند، بر منصوره و

دبیل آنکه بعمان رسد. و اندر او از زمین تازیان هجر است و بحرین و یمامه و مهره و سبا و تباله و طایف ومکه و جده و مدینه و دار مملکت حبشیان و زمین بجه و شهر اسوان و قوص و صعید اعلی و جنوب شهرهای مغرب و افریقیه تا بدریای محیط رسد بمغرب.

و اقلیم سیوم از مشرق زمین چین آغازد. و اندر او دار مملکت چینیان است و میانهٔ مملکت هندوان و تانیشر وقندهار و زمین سند و شهرهای مولتان و بهاتیه و کرور و کوههای افغانان تا زاولستان و والشتان و سیستان و کرمان و پارس و سپاهان و اهواز و بصره و کوفه و عراق و شهرهای جزیره شام و فلسطین و بیت المقدس و قلزم و زمین مصر و اسکندریه و شهرهای برقه و افریقیه و قبیله‌های بربریان اندر زمین مغرب و تا هرت و سوس و شهرهای طنجه و بدریای محیط رسد.

و اقلیم چهارم آغازد از زمین چین و تبت و قتا و ختن و شهرهای که بمیان آنست و بر کوههای کشمیر و بلور و وخان و بدخشان بگذرد سوی کابل و غور و هری و بلخ و طخارستان و مرو و کوهستان ونشابور [و طوس] و کومش و گرگان و طبرستان و ری و قم و همدان و موصل و آذربادگان و منبج و طرسوس و حران و ثغرهای ترسا آن و انطاکیه و جزیرهای قبرس و رودس و سقلیه تا بدریای محیط رسد بر خلیجی که میان شهرهای مغرب و اندلس است، و او را زقاق خوانند.

و اقلیم پنجم از زمین ترکان مشرقی ابتدا کند و جای یأجوج اندر سد بسته و بر گروههای ترکان و قبیله‌های معروف از آن ایشان بگذرد تا بکاشغر و بلاساغون رسد و ژاشت و فرغانه و اسبیجاب و چاچ و سروشنه و سمرقند و بخارا و خوارزم و دریای خزران که به آبسکون معروف است. و بگذرد سوی دربند خزران و بردعه و میافارقین و ارمنیه. و در کوههای رومیان و شهرهای ایشان و بر رومیه بزرگ بگذرد و زمین جلیکا و شهرهای اندلس و بدریای محیط رسد.

و اما اقلیم ششم از خرگاههای قای قون آغازد و بر خرخیز و تغزغز بگذرد سوی زمین ترکمانان و پاراب و شهر خزران و شمال دریای ایشان و الان و سریر میان این دریا و میان دریای طرابزنده. و بر قسطنطنیه بگذرد و زمین برجان و فرنجه و شمال اندلس وبدریای محیط رسد.

و اندر اقلیم هفتم بس آبادانی نیست. و بوی اندرسوی مشرق مردمانی اند وحشی گونه اندرکوه و بیشه‌ها از جمله ترکان. و بکوههای باشخرت رسد و حد-های غز و بجناك و هر دو شهر سوار و بلغار و روس و سقلاب و بلغر و مجغر و بدریای محیط رسد. وزآنسوی این اقلیم کم کسی هست مگر از گروههای چون آسیو و ورانك و یوره و مانند ایشان.

(رجوع شود به التفهیم ص ۱۹۶-۲۰۰)

اِقلیم ثامِن - (اصطلاح فلسفی ، کلامی) عالم مثال را اقلیم ثامن گویند

رجوع‌شود بعالم مثال و مقادیر.

اِقناعی ـ (اصطلاح منطقی) قیاس خطابی را که مقدمات آن از مشهورات و مظنونات است و موجب اقناع و اسکات مخاطب میشود قیاس اقناعی گویندرجوع شود به صناعات خمس.

(کشاف ص ۱۲۳۰)

اَقْواء ـ این اصطلاح ادبی‌است و از عیوب قافیه است و اختلاف حرکت ماقبل ردف اصلی و ردف زائد میباشد که آنرا حذو گویند مانند حرکت «بخت‌و دخت» رجوع شود به (دره نجفی ص۸٤).

اَکْبَر ـ (اصطلاح منطقی) محمول نتیجه و مطلوب را که در قیاس از کبری گرفته میشود اکبر وحداکبرخوانند رجوع شود باصغر.

و (اساس‌الاقتباس ص ۱۹۱)

اِکْتِساب (اصطلاح منطقی)معلومات اکتسابی معلوماتی میباشند که از راه تحقیق و تتبع و استدلال بدست آیند.

خواجه‌طوسی گوید اکتساب اخراج چیزی بود از قوت بفعل.

(اساس‌الاقتباس ص ۳٤٤)

در محل خود بیان شده است که معلومات و معارف بشری بردونوعندیکی معلوماتی که برای هرفردی بدون تأمل و فکر و بواسطهٔحواس ظاهری‌که منشأ تمام معلومات سطحی و درمرحلهٔ بعدی‌علمی است حاصل شده و بواسطهٔ قوای باطنی در مرتبت‌بعد تجزیه و تحلیل شده و بصورت معلومات عمقی درمی‌آید این معارف و معلومات که منشأ آن حواس‌ظاهری است و کودک و بزرگ و عالم و جاهل درآن یکسان‌اند و بواسطهٔ تأثرات و تأثیرات حوادث و برخورد اعصاب با وقـایع و حـوادث جـوی و ارضی حاصل میشود معلومات بدیهی گـویند و معلومـاتیکه با تجزیه وتحلیل عقلی و تفکر و تعمق حاصل میشوند معارف اکتسابی گویند.

تمام معلومات و معارف اکتسابی بشر بر مبنای همان معارف بدیهـی و ضـروری استوار است و باید دانست که بدیهی و اکتسابی بودن معارف و معلومات از امور نسبی است باین معنی که هر امری که برای فردی معلوم شود و جزء معارف او قرار گیرد برای او بدیهی محسوب میشود در صـورتیکه ممکن است برای فرد دیگری بدیهی نباشد و از راه اکتساب حاصل شود نهـایت بعضی از معارف هست که برای تمام افراد بدیهی است مانند ادراك حرارت، وبرودت‌وغیره که ازراه تأثرات عضوی حاصل میشوند و با اختلاف بسیار کمی که از لحاظ ساختمان اعصاب افراد هست تقریباً تمام افراد بشر در نحوهٔ ادراك این قبیل امور در بدو امر یکسانند.

(رجوع شود بدستور ج۱ ص ۱٥٤ وکلمهٔ تصور و تصدیق).

اِکْتِفاء ـ (اصطلاح ادبی) کافـی بودن و کفایت کردن و نزد اهل معانی نوعی از حذف باشد و آن باشد که‌مقامی مقتضی ذکر دو چیز باشد که میان آندو تلازم و ارتباط باشد و لکن‌بواسطهٔ‌ایراد

یکی از دیگری بی‌نیازشوند واغلب اختصاص بارتباط عطفی‌دارد مانند «سرابیل تقیکم الحر» که در تقدیر است «ای و البرد» (از کشاف ج۲ ص ۱۲۸۲).

اِکسیر ـ این اصطلاح عرفانی‌است و مراد انسان کامل است.
(ریاض‌العارفین ص ۴۰)

عراقی گوید:

ساقی بده آب زندگانی
اکسیر حیات جاودانی
می‌ده که نمی‌شود میسر
بی آب حیات، زندگانی

اِکْراه ـ (اصطلاح فقهی) مجبور کردن باشد درفقه وادارکردن شخصی باشد برامری که طبع او موافق آن‌نباشد و یاشرعاً ممنوع باشد.
(ازدستور ج۱ ص۱۵۲)

ویکی‌از محرمات و مفسدات عقود و عهود و معاملات است‌زیرا درهرمعامله و عقدی رضایت طرفین از ارکان است‌و باید قصد وقوع عقد را داشته‌باشند و در اکراه رضایت و قصد متمشی نمیشود و روایتی است که «لایحل‌مال‌امرءالاعن طیب نفسه» و «رفع عن امتی تسعه» که یکی اکراه باشد.

اِکْفاء ـ این اصطلاح ادبی‌است و اختلاف حرف **روی** است یعنی حرفهائی که در مخرج نزدیك باشند مثلا صلاه و پناه و مانند حرف عربی و فارسی چون شك وسگ، چپ و طرب، خواجه و پاچه.

درابدع آرد که اکفاء آنست که گوینده از آخر کلام چیزی حذف کند بجهت دلالت مذکور بر حذف، مثال در فارسی.

رباني گوید:

واعظ به‌پسرگفت بتوبیخ و عتاب
خوردی توشراب دوش گفتا وکباب
گفت‌این‌همه‌زشت‌کاری و پرده دری
از مادرت آموختهٔ؟ گفت و باب

حافظ گوید :

ای‌صبا سوختگان برسره منتظرند
اگر ازیارسفر کرده پیامی داری

فرخی:

توحیدگوی او نه‌بنی‌آدمند و بس
هربلبلی که زمزمه‌برشاخسار کرد
(ازابدع ص ۷۳)

اِکْلیل ـ (ازاصطلاحات نجومی است.) سه‌ستارهٔ بود که درصورت برج عقرب واقع بر جبهۀ آن بود و گفته‌اند هفدهمین منزل از منازل قمر است و علامت آن سه‌ستاره است از جنوب تا شمال کشیده بر خطی‌که کمی کج بود و هرسه از قدرسوم‌اند و چون بر پیشانی عقرب واقعند اکلیل گویند چون اکلیل در لغت عصابهٔ راگویند مزین به‌جوهرکه برپیشانی بندند.
(از بیست‌باب ملامظفر)

اِکلیلِ شَمالیّ ـ (اصطلاح نجومی) نامی برای فکه است رجوع به فکه شود و رجوع به‌صور کواکب شود.

اَکمَل ـ (اصطلاح عرفانی) اکمل

نزد صوفیه کسی است که دروی جمعیت الهیه به‌جمیع‌اسماء و صفات اکثر بود و هرکه‌را حظ کمتر بود انقص از اوباشد.
(کشاف ص ۱۲٦۷)

شاعر گوید :

اکملیت چیست دانی ای رفیق
منـزل سیر الـی‌الله ای عشیق
در مرایا همچو حق ظـاهرشدن
در همه بر خویشتن ناظر شدن

آکْوار و آدْوارــ رجوع شودبادوار و اکوار و ادوار وجود.
(اسفار ج٤ ص ۹۸)

اَکوان اَربَعَهــ (ازاصطلاحات کلامی است) هرموجودی دارای تقرر و کون و حصول خاصی است که برحسب تحقیق استقرائی، مجموع‌اکوان، چهارندوبعبارت دیگر اکوان‌وجودی‌اشیاء چهار است. کون سکونی، کون حرکتی، کون‌افتراقی وکون اجتماعی.

توضیح آنکه اگر موجـودات را بنگریم یا درحال حرکت‌اند یا درحـال سکون یا در اجتماعند یا در افتراق و با توجه زیادتر درمیابیم‌که کون‌اجتماعی و افتراقی در کون سکونی و یا حرکتی میباشند لکن‌چون فلاسفه حالات موجودات را از این‌جهت بر چهار قسم کرده‌اند ما نیز عیناً ذکر کردیم.
(از عقاید نسفیه ص ۵۲ و دستور ج١ ص ١٥٤)

آکْوان عُنصُرِی ــ (اصطلاح عقلی) وجود و موجودات عنصری است که کون

آنها عبارت‌از خلع و لبس و کون وفساد است.
(اسفار ج۲ ص۲۱۰)

آکْوانِ مَحْسُوسَه ــ درمقابل اکوان خیالی است .
(رجوع‌به اسفار ج۲ ص۲۱۱شود)

آل ــ (اصطلاح ادبی) یکی ازاداتی که درزبان عرب کثیرالدوران و مهم است الف‌و لام «ال» است و معمولا آنرا ادباء حرف‌تعریف‌شناسند و گویند هرکلمهٔ که نکره باشد بوسیلهٔ الف و لام میتوان معرفه کرد مانند «اَلرَّجل» یعنـی مـرد معین و معلوم و «رجل»یعنی مردی‌نامعلوم درآنکه ال در اصل‌چه‌بوده‌است بعضـی گویند «اهل» بوده است که در تصغیر «اهیل» گفته شود. پس از آنکه حرف «ال» را حرف‌تعریف دانند معانی‌دیگری نیز برای آن پیدا کرده‌اند ازین قرار ١ــ استغراق صفات افراد بجای کل‌مانند «خلق‌الانسان ضعیفاً» و «اِنَّ‌الاِنْسانَ‌لَفِی خُسر» یعنی کُلُّ‌اِنْسانٍ و یا «ذلك‌الکتاب لاریب‌فیه»۲ــ‌تعریف‌ماهیت مانند «وجعلنا من‌الماء کل شیء حی»یعنی ماهیت وجنس آب سبب حیات است ۳ــ عـهـد ذکـری مانند «کما ارسلنا الی فـرعـون رسولا فَعَصَی‌فِرْعونَ‌الرَّسول»که الف و لام‌الرسول اشاره است به‌آن رسول مذکـور قبل و «فیهامصباح‌المصباح فی‌الزجاجة‌الزجاجة» ٤ــ عهد ذهنی مانند «اذهمافی‌الغار» که الف و لام اشاره است بآن غار ذهنی که حضرت‌رسول با ابابکر بدان پناه بردندو «اذیبا یعونك تحت‌الشجـرة» ۵ــ عـهـد

حضوری مانند «جائنی هذالرجل» یعنی مرد حاضر ٦- کمال مانند «الرجل خیر من‌المرة» یعنی مردکامل ۷- زائده مانند الف و لام‌اللات و الف و لام‌الان ۸- الف و لام موصول که بمعنی‌الذی باشد و آن داخل براسم فاعل و مفعول شود ۹- الف و لام که درابتداء اعلام منقول یااعلام بالغلبه درآیند که دلالت نمایند که اصل این کلمه معنی دیگر داشته و نقل شده یاغلبه پیدا کرده است دراین‌معنی (از مغنی ص ۲٦ - سیوطی ص٤١ - تلخیص ص ۲۳).

آلا - (اصطلاح ادبی) الابفتح‌همزه بر پنج‌نوع است ۱- تنبیه که دلالت بر تحقق مابعدش کند و داخل بردو جمله شود مانند «آلاانهم‌هم‌السفهاء» یعنی‌حتماً سفیه‌اند ۲-توبیخ و انکارمانند «آلاطعان الافرسان عادیة» ۳-تمنی ٤-استفهام از نفی ٥- عرض و تحضیض، عرض‌طلب بانرمی‌است وتحضیض بادرشتی‌مانند «آلا تحبون ان‌یغفرالله‌لکم» و «آلاتقاتلوا قوماً نکثوایمانهم». (از مغنی ص ۳٥)

اِلاّ - (اصطلاح ادبی) بکسر همزه و تشدیدلام برچهاروجه است ۱-استثناء مانند: فشربوامنه‌الا قلیلا رجوع به مستثنی شود. ۲- صفت به‌معنی غیر مانند «لوکان فیهما الهة اِلاّالله لفسدتا»که بمعنی غیراست یعنی اگر بودند «غیرالله» خداهائیکه این صفت داشته باشند غیر ازخدای یکتاباشد زمین و آسمان فاسد شوند. ۳- عاطفه بجای واو مانند «اِلاّالذین ظلمواامنهم‌لایخاف لدی‌المرسلون الامن ظلم ثم بدل حسناً» ای‌لاالذین‌ظلموا ولامن ظلم ٤- زائده.

الله - الله اسم‌ذات واجب‌الوجوداست باعتبار جامعیت صفات ذاتیه و نعوت کمالیه در حضرت علم و عین و درمرتبت افعال و آثار، درقرآن دوهزار وپانصد و شصت و سه جایگاه نام «الله» است (از عده ج۱۰ ص۱۲۰)

شاه‌نعمت‌الله گوید: «الف»اشارت به ذات خداست و «لام اول» صورت عقل است و «لام‌دوم» انجیل است که‌صورت روح است و «ها» صورت فرقانست که طرف نفس‌است.

پیر طریقت گفت: الهی درالهیت یکتائی و دراحدیت بی‌همتائی و در ذات وصفات از خلق جدائی، متصف‌بیبهائی، متحد به‌کبریائی، مایهٔ هربینوا و پناه هر گدائی، همه را خدایی،تا دوست کرایی،

در چشم منی روی بمن ننمائی
ای جان و دل و دیده و ای بینایی
و اندر دلمی و هیچ بمن نگرایی
چون از دل و دیده در کنارم‌نایی

(عده ج۱۰ ص ۲٤۳)

اِلٰهیّ - یعنی اموری که منسوب به اله‌اند و فلسفهٔ الهی بردوقسم است قسمی که درآن بحث از الهیات بمعنی اعم میشود که موضوع آن وجود من‌حیث وجود است و دیگرالهی اخص‌که بحث در ذات و صفات خدا میکند.

علم باحوال و حقایق و موجوداتیکه دروجود خارجی و ذهنی احتیاج به‌ماده

نداشته باشند مانند وجود خدا و عقول و سایر مجردات محضه را علم الهی و علم اعلی نامیده‌اند از باب نامگذاری شیء باسم شریفترین جزء آن که بحث‌از اله باشد فلسفهٔ اولی هم‌نامیده‌اند زیرا که بحث از مبدأ و علت اولی میکند و ماقبل طبیعت هم نامیده‌اند از آن جهت که از فلسفهٔ طبیعی تأخر وضعی دارد.

و بالاخره فلاسفه‌ازجمله واصطلاح الهیات بمعنی اعم‌معنای‌دیگریرامیخواهند که بحث از امور عامه باشد که موضوع آن موجودمطلق است و ازحالات‌وعوارض موجود بطور عموم و کلی بحث میکنددر مقابل الهیات بمعنی اخص که بحث از حالات و موجودات‌خاص مینماید مانند بحث از اله و صفات و اسماء آن وغیره. (دستور ج۱ ص۱۵٤)

اِلْباس خِرْقَه ـ (اصطلاح عرفانی)

از جمله رسوم صوفیه که رسم موضوع است، یکی الباس خرقه‌است و تغییر لباس معهود که مشایخ در بدایت‌تصرف احوال مریدان آنرا نیکو داشته‌اند و از سنت و اخبار آنرا سندی نیست‌مگرحدیث مشهور امخالد ولکن چون‌متضمن فوائدی است و مزاحم سنتی نیست نیکو بود.

ازجمله فوائدآن، یکی تغییر عادت است و فطام از مألوفات طبیعی و حظوظ نفسانی چه نفس را همچنانکه‌درمطعومات و مشروبات و منکوحات حظی است در ملبوسات نیز حظی است.

ازجمله فوائد، آنکه مرید بواسطه خرقه پوشیدن از دست شیخ، بداند که حق او را قبول کرده‌است.

خرقه بر دوقسم است یکی خرقهٔ ارادت که چون شیخ بنفوذ نور بصیرت و حسن فراست در باطن احوال مرید نگرد دراو آثار حسن‌سابقه تفرس کند وصدق ارادت او و درطلب حق‌مشاهده نماید،ویرا خرقه پوشاند تا مبشر او گردد و بحسن عنایت الهی‌درحق‌او دیدهٔ دلش باستنشاق نسیم هدایت ربانی که خرقه متحمل آن بود روشن‌گردد.

دیگر خرقهٔ تبرک است که کسی بر سبیل حسن‌ظن و نیت تبرک به خرقهٔ مشایخ، آنرا طلب کند و اینچنین طالب بشرائط اهل ارادت و انسلاخ از ارادت خود بارادت شیخ مطالب نبود، و اورا بدوچیز وصیت کند یکی ملازمت احکام شریعت دوم مخالطت با اهل‌طریقت.

خرقهٔ ارادت‌ممنوع بود مگر از اهل ارادت وارباب صدق عزیمت.

خرقهٔ تبرک مبذول باشد درحق هرکه با مشایخ حسن ظنی دارد.

بعضی براین‌دو خرقه خرقهٔ ولایت را افزوده‌اند و آن آنستکه چون شیخ در مرید آثار ولایت و علامت وصول بدرجهٔ کمال‌مشاهده کرد وخواهدکه او رابنیابت و خلافت خود نصب کند و برای تربیت خلق بطرفی فرستد مأذون گرداند ویرا، خلعت ولایت، رجوع‌شود به کلمهٔ خرقه. (مصباح‌الهدایه ص۲۱۲، ۲۱۵)

اِلْتِزام ـ (اصطلاح ادبی) التـزام یعنی خود را ملزم‌کردن به‌امری و متعهد شدن درکاری و نزد اهل بدیع عبارت از

لزوم مالایلزم باشد که تضمین هم‌گویند. (از کشاف ج۲ ص ۱۳۰۵) رجوع شودبه تضمین و رجوع شود به (دره نجفی ص ۱۱۱).

درابدع آرد که التزام را اعنات هم‌گویند و لزوم مالایلزم خوانند وآنست که متکلم قبل از حرف روی حرفی یاچند حرف و حرکتی را تکرار کند که قافیه‌یا سجع بدون آن تمام باشد.

مانند اماالسائل فلاتنهر واماالیتیم فلا تقهر. (از ابدع ص ۷۵)

اِلْتِفات ـ (اصطلاح‌ادبی) وانگریستن باشد و توجه‌بامری و سخنی و چیزی و در اصطلاح ادب آنست که شاعر از معنی خویش‌فارغ‌شده درتمام‌بیت‌اشارت بمعنی دیگر کند هرچند بنفس خویش مستقل باشد اما هم‌بمعنی اول تعلقی‌دارد. (از المعجم ص ۲۸۱)

و درنزد ادباء التفات از سخنی‌بر سخن دیگر و از نوعی سخن بنوعی دیگر برای افاده امری و دقتی باشد چنانکه از خطاب به غیبت روندو ازغیبت‌بخطاب. بطور کلی هرگاه نقل و التفات ازاسلوبی باسلوبی دیگر موجب نشاط سامع شود و موجب آگاهی زیادتری گردد التفات خوب است و گاه برای تحریك سامع‌باشد براقبال براو. ازغیبت بخطاب مانند «مالك یوم‌الدین ایاك نعبد» که متضای ظاهر ایاه میباشد.

از تکلم به‌خطاب مانند «ومالی‌لا اعبد الذی فطرنی و الیه‌ترجعون» که مقتضی ظاهر والیه اَرْجَعُ است و این رساتر است و از تکلم به‌غیبت مانند «انا اعطیناك‌الکوثر فصل‌لربك وانحر»که مقتضی ظاهر «فَصلِّ‌لَنا» است از خطاب‌به غیبت مانند «حتی اذا کنتم فی‌الفلك واز غیبت‌به‌تکلم‌مانند «الله‌الذی ارسل الریاح وجرین بهم» که‌باید وجرین‌بکم باشد از غیبت به‌تکلم مانند «الله الذی‌ارسل‌الریاح فتثیر سحاباً فَسُقْناه» که مقتضی ظاهر فَسَاُقَهُ باید باشد گاه از مضارع بماضی روند و گاه برعکس و هریك را فوائد و دقائقی است.

(از مختصرالمعانی ص ۵ ـ ۵۱ کشاف ج۱ ص ۱۲۸۸ ـ هنجار گفتار ص ۶۰ ـ ۶۱ ـ دستور ج۱ ص ۱۵۹).

در ابدع آرد التفات انتقال‌است‌از یکی‌از طرق ثلثة کلام، از تکلم به‌غیبت و از غیبت بخطاب و تکلم و بالعکس...

مثال برای این صنعت در عربی و فارسی بسیار است در عربی بمانند احمدك یامن‌یرفع‌العمل‌الصالح.

درپارسی:

ما را جگر ز تیغ فراق تو خسته شد
ای‌صبر برفراق‌بتان سخت جوشنی



چنان بگریم ازین‌پس که مرد نتواند
درآب دیدهٔ سعدی شناوری آموخت
(از ابدع ص ۷۷)

اِلتِقاءِ خاطِرَیْن ـ نزد ادیبان و شعراء آن باشد که‌دوشاعردرشعری‌موافق یکدیگر گویند بدون آنکه شعر یکدیگر

را دیده باشند.

(از کشاف ج۲ ص ۱۳۱۱)

اِلْتِقاء ساکِنَیْن ـ (اصطلاح ادبی) یعنی برخورد دو ساکن، در زبان عرب‌دو ساکن اگر بایکدیگر برخوردکردند یایکی حذف‌میشود و یا دردیگر ادغام‌میشود. درصورتی ادغام جائز است که حرف اول از دوحرف ساکن از حروف مدولین «الف، واو و یاء باشد و اگرچنین‌نباشد یکی حذف شود و اگر حرف آخر یك‌کلمه ساکن باشد و حرف‌اول کلمهٔ دیگر بعد از او ساکن باشد و از لحاظی این دو کلمه در تلفظ متصل بهم‌شوند حرف ساکن کلمهٔ اول بکسر خوانده شود.

(از شرح تصریف ص ۹۰ ـ دستور ج۱ ص ۱۵۷).

اِلْتِقاط ـ (اصطلاح‌فقهی)برچیدن، برداشتن، حفظ، حضانت و لقطه‌برداشتن رجوع به لقطه شود.

اِلْتِماس ـ (اصطلاح‌اصولی)التماس طلب فعل باشد بامساوی و در عرف خواستن بانوعی‌فروتنی باشدنه بحد دعا. (ازکشاف ج۱ ص ۱۲۹۶)

اِلْجاء ـ (اصطلاح ادبی و کلامی) وادارکردن برکاری و اکراه کردن برآن. (از دستور ج۱ ص ۱۵۶)

اِلْحاق ـ (اصطلاح ادبی)الحاق در لغت ملحق‌کردن و پیوستن باشد و نزد صرفیان زیاد کردن یك یا دو حرف است به‌ترکیب بطور زیادت غیرمطرده. (ازکشاف ج۲ ص ۱۳۰۲)

اَلحانِ مُوسیقی ـ این‌اصطلاح را اخوان‌الصفا در رسالهٔ موسیقار خودبکار برده‌اند و از اصطلاحات فن موسیقی‌است و بطورکلی اطلاق برنغمه‌های‌مختلف‌شود. اخوان‌الصفا گویند طبایع انسانها و حیوانات مختلف است و درهر مزاجی نغمهٔ خاص اثر کند آن نغمهٔ که ملایم با طبع او بود و چه‌بسا پارهٔ از انسانها و حیوانات از الحانی لذت برند که پارهٔ دیگر نبرند و بلکه رنج کشند.

اخوان‌گویند: مردمان در هنگام‌دعا و تسبیح و قرائت‌کتب‌آسمانی الحانی از موسیقی را مینواختند و آن الحان را بنام «محزن»مینامیدند و آن‌لحنی‌است‌که قلوب را لطیف و رقیق کند و چشمان رابگریه آرد و نفوس را به‌توبت و انابت‌دارد و درون را صاف گرداند.

آنها گویند اصولا فن موسیقی را حکما برای همین امور استخراج کرده‌اند که در نزدیك هیاکل و درهنگام قربانیها و دعاها بنوازند.

و لحنی دیگر استخراج کرده‌اند که در هنگام جنگها وسوق‌نظامیان‌مینواختند بنام «مشجع» که در نفوس نظامیان‌دلیری برانگیخته آنها را بسوی جنگ سوق میداد و لحن دیگر را استخراج کردندکه در بیمارستانها بکار میبردند و درهنگام نیمه‌شبها برای تخفیف درد و رنج و پایداری درامراض و حتی بسیاری از امراض را بواسطهٔ آن شفا میدادند.

و لحنی دیگر که برای مصائب و احزان و در ماتم‌ها بکار میبردند برای تسکین غم و اندوه.

و لحنی دیگر که در هنگام کارهای دشوار و صنعت های‌دشوار مانند کارهای حمالی و بنائی و ملاحی بکار میبردند و لحنی دیگر که در عروسیها و شادیها بکار میبردند.

برای حیوانات نیزالحانی استخراج کردند مانند حدی شتربانان‌که در سفرها و تاریکیهای شب می‌سرودند و چوپانان در هنگام چرای گوسفند و گاو ودرهنگام آب‌دادن به‌آنها بکار می‌بردند.

و لحنی دیگر که در هنگام تلقیح و هنگام شیر دوشیدن بکار می‌بردند.

و شکارچیان الحانی را هریك‌برای شکارخاصی بکار می‌بردند.

الحانی را زنان برای اطفال خود و تسکین گریه آنها بکار می‌بردند.

و بالاخره‌صناعت‌موسیقی راهرکس و هرملتی بکار می‌برد و همهٔ حیوانات هم‌از الحانی خاص ازآن لذت می‌برند.

در تعریف موسیقی گویند: عبارت ازغنا خاصی است و موسیقار عبارت از سرود خوان است و موسیقات عبارت از آلت موسیقی است. و غنا عبارت از الحان مرکب است و لحن عبارت از نغمات‌پی‌در پی بود و نغمه عبارت از صوت بود...

درباب اصوات گویند: اصوات بر دونوعند. یکی اصوات حیوانی و دیگر اصوات غیر حیوانی اصوات غیرحیوانی هم‌بردونوع بود یکی اصوات طبیعی و آن دیگراصوات‌آلی، طبیعی، مانندآوازسنگ و آهن و چوب و رعد و باد و سایر اجسامی که از نوع جمادات باشد.

و اصوات آلی مانند اصوات طبل، بوق، زمر، اوتار. و امثال آنها.

اصوات حیوانی هم دو نوع است یکی نطقی‌و یا منطقی و دیگرغیرمنطقی. غیر منطقی مانند اصوات حیوانات غیر ناطقه و اصوات منطقی مانند اصوات مردم.

اصوات‌مردم هم بردونوع بود آنچه دال‌برمعانی است بطور قراردادی و آنچه این‌طورنیست. نوع دوم مانندخنده، گریه، فریاد و بالاخره هرآوازی که‌بدون هجاء باشد.

و نوع اول مانند سخنان مردم که دارای هجاء است.

و بالاخره هر آوازی ازآوازهابطور مطلق دارای نغمه‌ایست ویژهٔ آن.

اعظم‌اصوات صوت‌رعد است.

(رجوع شود به رسائل اخوان‌الصفا رسالهٔ پنجم درموسیقی‌ازص۱۳۸ تا۱۵۰)

اَلْطافِ غَیْبی - (اصطلاح عرفانی) رجوع به لطف‌شود.

اُلْفَتْ - یعنی انس‌گرفتن. عبدالله خبیق‌انطاکی‌گوید:«علاقه‌الالفة قلة‌الخلاف و بذل‌المعروف». (طبقات ص ۱۴۵)

اِلْغاء - (اصطلاح اصولی و ادبی) باطل‌کردن و لغو کردن و بیهوده‌و مهمل گردانیدن‌باشد و درنزدنحویان‌ابطال‌عمل باشد لفظاً و معناً‌چنانکه‌گویندافعال‌قلوب گاه‌ملغی از عمل‌شوند وگاه‌معلق و تعلیق ابطال عمل است لفظاً نه معناً. رجوع‌به تعلیق شود. ودرنزد اصولیان وجود حکم باشد بدون وصف یعنی عدم تاثیر وصف بنحو تاثیر علی.

و ادباء زیادت بی‌فائده رادرعیوب شعر، الغاء گویند یعنی لغو و بی‌فائده و باطل‌آوردن و نوعی ازایغال است وایغال دور برفتن درشهرها باشد رجوع‌شودبه ایغال و رجوع‌شود به (المعجم ص۲۸٤ـ کشاف ج۲ ص ۱۳۱۲ ـ دستور ج۱ ص ۱٦۲).

اِلْغاز ـ (اصطلاح‌ادبی) درابدع‌آرد که الغاز اشاره بسوی موصوف مجهول است ببیان صفات او یا اشاره بـاسم مقصود است به قلب و تصحیف و تبدیل و امثال این تصرفات که تعمیه هم‌مندرج در این قسم است.

اَلْفاظ ـ (اصطلاح فلسفی ، ادبی، اصولی) الفاظی که فلاسفه در طی‌گفتار خود بکاربرند برشش‌نوعند سه نوع‌آنها دلالت بر اعیان دارند که موصوفاتند و سه‌نوع آنها دال بر صفاتند سه نـوع اول نوع، جنس و شخص‌اند و سه‌نوع‌دوم فصل، خاصه و عرضند.

(اخوان ج۱ ص ۳۱۳)

اَلْفاظِ خَمْسَه ـ (اصطلاح منطقی) مراد کلیات خمس است رجوع به کلیات شود.

اَلْفاظ ذَمّ و قَدْح ـ (اصطلاح‌ادبی) این اصطلاح اهل درایه و حدیث است که مابین‌آنها الفاظی است که دلالت‌بر مدح راوی دارد و الفاظی است که دلالت بر ذم دارد، الفاظ ذم و قدح مانند «فاسق، شارب‌الخمر، وضاع‌للحدیث ملعون، لیس بعادل، متهم‌فی‌دینه، ضعیف، متعصب، ضعیف‌الحدیث، منکرالحدیث، لین‌الحدیث، ساقط‌الحدیث، متروك‌الحدیث. واهی‌ـ الحدیث، لیس بذالك‌الثقة والعدل، مخلط و مختلط، مرتفع‌العقول، متهم‌بالکذب».

الفاظی که مشعر بمدح راوی‌است مانند «ثقةفی‌الحدیث، صحیح‌الحدیث، حجة، اجمعت العصابة علی تصحیح مایصح‌عنه، من‌اصحابنا، عین و وجه، ممدوح، من‌اولیاءالمؤمنین، هومن‌مشایخ الاجازه، لابأس به،شیخ‌الطائفه، اسندعنه، خاص متقن، حافظ، ثبت ،ضابط، یحتج بحدیثه، صدوق، یکتب حدیثه، شیخ، جلیل، صالح بصیربالحدیث، سکون الی روایته، مشکور، خیر، مرضی ، دین، فاضل، صالح‌الحدیث، قریب‌الامر، معتمد الکتاب، صاحب‌الامام، وکیلاللائمة».

(ازدرایه ص ۱۳۷)

اَلْفاظ سِتَّه ـ (این اصطلاح‌منطقی است) اخوان‌الصفا گویند: الفاظی کـه فلاسفه در سخنان و اشارات خود بـکار برند شش‌قسم بود که سه‌قسم آنهادلالت براعیان و موصوفات کند و سه قسم‌دیگر دلالت برمعانی و اوصاف کند.

سه قسم اول شخص، نوع وجنس بود، سه‌قسم دوم فصل، خاصه و عرض بود رجوع‌شود به‌رسالهٔ دهم از رسـائل اخوان ص ۳۱۳.

اَلْفاظ عامّ ـ (اصطلاح اصولی) الفاظی‌که عموم‌را رسانند مانند «رجال، نساء، رهط، قوم، طائفه» و جمع معرف بالف و لام و جمع منکر و مفرد محلی

بالف و لام، نکره در موضع شرط رجوع شود به (تلویح ص ۱۰۶، ۹۳).

در اصول رشاد آمده‌است:

شکی نیست دراینکه بعضی‌ازالفاظ مانند لفظ **جَمْع** (جائنی جمیع‌الناس) لفظ **کُلّ** (جائنی کُلُّ‌الناس) **جَمْعِ‌مُحَلّی بالام** (جائنی الرجال) **نَکَره مَنْفِیه** (ماجائنی رجال) و امثال آنها بشرحی که درفصول آینده خواهیم دید عرفاً دلالت بر عموم میکنند - ولی آیا این‌دلالت‌ها من‌باب دلالت حقیقی است یا مجازی و یابرسبیل اشتراك؟ مسئله‌ایست که دربارهٔ آن‌نظریات مختلفی ابراز گردیده است، یعنی‌گروهی آنها را حقیقت‌در عام و مجاز در خاص- و گروهی دیگر حقیقت درخاص و مجاز درعام - و ثالثی بین خاص و عام‌مشترك دانسته‌اند ولی چون عملا فائدهٔ زیادی براین بحث مترتب نیست لذا ما از شرح و بسط آن در این کتاب خودداری می نمائیم - زیرا بالاخره هرسه‌گروه، الفاظ مزبوره را عرفاً و درلسان شرع و متشرعین مفید عموم دانسته‌اند بنابراین بحث در اینکه این‌افاده برحسب دلالت لغوی نیز میباشد یا خیر؟ و یا اینکه آن الفاظ لغتاً برمعنی دیگری نیز دلالت میکنند یا نه؟ از نظریك‌فقیهی که‌مرادش از غور درعالم الفاظ ادراك معانی‌عرفیه و شرعیه کلمات شارع و فهم مقاصد واقعیه وی‌میباشد بحث زائدی‌خواهدبود.

جمع محلی بالام اجماعاًمفید عموم است مانند **جائَنِي‌الرِّجالُ** که‌بر، آمدن عموم رجال دلالت میکند - ولی دلالت مفرد محلی بالام برعموم مختلف فیه‌است:

مستند اشخاصی که آن رامفیدعموم میدانند یکی کلام معروف **اَهْلَكَ النّاسَ اَلدِّرْهَمُ‌الْبِيض وَالدِّينارُالصفر** است که آنجا کلمهٔ **الدرهم و الدینار** که‌مفردهای محلی بالام هستند باصفت جمع **البیض و الصفر** موصوف شده‌اند - لذا با درنظر گرفتن لزوم مطابقت صفت با موصوف مسلم میگردد که آن‌الفاظ مفید عموم میباشند والانمیتوانستند صفت جمع برخود بگیرند - و دیگر آیهٔ **اِنَّ‌الانسان لفی‌خسر الاالذین آمنوا** است که دراینجا کلمهٔ **الانسان** که‌مفرد محلی بالام است بوسیلهٔ جملهٔ **الاالذین آمنوا قبول استثناء** کرده‌است و بدیهی است که قبول‌استثناء دلیل افادهٔ عموم میباشد و الااگر دال‌بر واحد میبود هرگز نمیتوانست استثناء قبول نماید.

مخالفین این نظریه پس از رد این دلائل و اثبات‌اینکه معنی‌عموم‌ازمفردمحلی بالام متبادر نیست مثلا چنین بیان کرده‌اند.

هرچند مفردات مزبوره برحسب وضع مفید عموم نیستند ولی بموجب قرائن حالیه مسلم است که شارع‌تقریباً در همه موارد از آنها ارادهٔ عموم‌کرده است کما اینکه درآیهٔ **احل‌الله‌البیع وحرم الربا** حلیت عموم دادستدهای تجارتی و حرمت عموم‌معاملات‌ربوی را اراده‌نموده و همچنین در حدیث **الماء اذابلغ قَدْرَكُرٍّلم ینجسه شیئی** عدم تنجس عموم آب‌های‌کر را اراده فرموده است انتهی ...

نتیجهٔ که از مجموع بیانات طرفین حاصل میشود آن است که مفرد محلی

بالام نیز مانند جمع محلی بالام درعرف شرع و متشرعین مفید عموم میباشد.

جمع منکر مفید عموم نیست بلکه فقط دلالت میکندبر اینکه مدلولش زیادتر از اثنین میباشد مثلا جائنی رجال پس، آمدن عموم رجال دلالت نمیکند بلکه فقط بر زیادتر از دونفر بودن عده و افدین دلالت مینماید لکن مفرد منکر: هرگاه در سیاق اثبات باشد مفید وحدت و چنانچه در سیاق نفی قرارگیرد مفید عموم خواهد بود مثلا جائنی رجل دلالت میکند بر، آمدن یکفرد ولی ماجائنی رجل دلالت میکند بر، نیامدن عموم رجال.

(اصول رشاد ص ۱۴۹ ـ ۱۴۶)

اَلْفاظ عُقُود ـ (ازاصطلاحات فقهی است). و (منظور عقود لفظی است) در کلیات حقوقی آمده است:

چون عقد از معانی ایجادیه است که برای آن در خارج تحققی نبوده و تحقق آن بانشاء است و مجرد رضای باطنی بدون وجود کاشفی که مظهر انشاء باشد عقد تحقق نخواهدیافت لذا باید درجائیکه مظهر آن لفظ باشد به هیئت فعل ماضی که صریحاً دلالت بر وقوع و تحقق معنی دارد اظهار شود.

و بمناسبت صراحت مفاد فعل ماضی در تحقق است که در مثل اتی امرالله و اقتربت الساعة در معنی مستقبل محقق الوقوع استعمال شده است.

اما مضارع، مدلول آن نسبت فعل است بفاعل و مثل اسم فاعل است وبهمین لحاظ آنرا مضارع که بمعنی مشابه است نامیده‌اند. فرقی که با هم دارند اینست که فعل مضارع دلالت دارد برنسبت مبدء ذات و مدلول اسم فاعل تلبس ذات است به مبدء. پس مدلول اسم فاعل مترتب است بر مضارع و متأخر است از آن، مثل اینکه بگویند فلانکس تحصیل میکند پس او محصل است. بهرحال مضارع بالصراحه دلالت بر انشاء ندارد و حال آنکه معتبر در عقود، صراحت است.

امر و طلب، مثل استدعاء بیع یا تزویج از طرف مقابل از حیث دلالت بر انشاء بعد از مضارع و اسم فاعل است زیرا مدلول امر فروش نبوده بلکه طلب انشاء فروش است از غیر، نهایت آنکه طلب اگر از عالی و برسبیل استیلاء باشد امرش نامند. والا التماسش خوانند.

پس اگر کسی از شخصی بخواهد که مالی را باو بفروشد و او بگوید فروختم تا متعقب بقبول نباشد عقد واقع نخواهد شد. و بعض اخبار که موهم کافی بودن طلب است محمول بر مقاوله فعلی است نه اکتفاء باین قول.

(کلیات ص ۷۳، ۷٤)

اگر قائل شویم باینکه عقد بغیر الفاظ صادق نیست و خود را مقید سازیم بآنچه سیره بر آن دلالت دارد و روش عرف و عادت بر آن جاری است سوای آن را مؤثر قرار ندهیم، در موردی که شك در تأثیر داشته باشیم مرجع اصالت عدم تأثیر خواهد بود. و بر این تقدیر اطلاقی در بین نیست تا بآن رجوع شود.

برعکس اگر قائل شدیم که عقد اختصاص بالفاظ نداشته و بغیر الفاظ

هرآنچه کاشف از قصد باشد نیز صادق است در اینصورت مرجع بحکم اطلاق اصالت صحت است. و این اصل ناشی است از عدم اعتبار خصوص لفظ.

بنا بر اینکه الفاظ درصدق طبیعت عقود معتبر باشند آیا اختصاص به‌الفاظ مخصوصی خواهند داشت یا هر لفظی که دلالت بر طبیعت عقد کند ولو بطورغلط و یا از روی مجاز و بنصب قرینه‌بر مراد کافی خواهدبود؟ و آیاهمانطوریکه‌طبیعت بیع بانشاء آن بالفاظ مخصوصی از قبیل بیع و شراء واقع میشود بالفاظی هم که دلالت التزامی بر این معنی داشته و از لوازم این عنوان باشند واقع خوهد شد؟ و آیا میشود لفظی را که‌اختصاص بعنوان مخصوصی از عقود دارد بجای‌عقد دیگری بکار برد مثل اینکه شخصی بجای‌استعمال بیع بگوید منفعت خانه‌خود را بتو واگذار کردم یا اجاره را بجای بیع بکار برد یا تعبیر به هبه نموده و قصدش از آن بیع باشد یا بالعکس و در همه احوال قرینه بر تعیین مراد آورد و خواه علاقه و مناسبتی که مصحح استعمال‌مجازی است وجود داشته باشد یا نه؟

(کلیات ص ۷۰)

اَلفاظ مُتّفَقَه (اصطلاح منطقی) مراد اشتراك لفظی است، خواجهٔ طوسی گوید: اگر یك لفظ برمعانی‌بسیار دلالت کند آنرا الفاظ متفقه خوانند.

(اساس‌الاقتباس ص ۹)

اَلْفاظِ مَدْح رجوع شود بالفاظ‌ذم و قدح.

اُلْفَت این‌اصطلاح‌اخلاقی‌واجتماعی است خواجه طوسی گوید: و اما الفت آن بود که رأی‌ها و اعتقادات گروهی در معاونت یکدیگر بجهت‌تدبیر معیشت‌متفق شوند. (اخلاق ناصری ص ۷۹ و رجوع باخلاق جلالی ص ٦٩ شود)

اِلقاآت (اصطلاح عرفانی) القاآت در نزد عارفان بمعنی خطابات و واردات آمده است، القاء عبارتست‌از واردی‌ربانی رحمانی که بواسطهٔ آن بنده از عالم غیب آگاهی یابد و حقایق روحانی را دریابد.

و آن یا صحیح است یا فاسد و القاء صحیح هم یا الهی ربانی است که متعلق به علوم و معارف است و یا ملکی روحانی است که باعث بر طاعت است.

القاء فاسد هم یا نفسانی است که در آن حظ نفس باشد که هاجس نامیده میشود و یا شیطانی است که دعوت به معصیت‌کندکه «الشیطان یعدکم‌الفقرو یأمرکم بالفحشاء»که‌وسواس‌نامیده‌میشود.

جامی گوید: القاء الهی را لذتی بزرگ بدنبال آید که تمام وجودانسان را فراگیرد و صاحب آنرا برای مدتی‌از طعام و شراب بی‌نیاز گرداند و القاء روحی را غیر از همان لذت القاء لذت دیگری نباشد (مصباح‌الانس ص ۱۵).

قیصری گوید: بدانکه القاء بر دو قسم است یکی القاء رحمانی دیگری القاء شیطانی و هریك از آنها بلاواسطه است یا بواسطه، قسم اول القائی است که حاصل میشود از وجه خاص رحمانی که مراد از القاء سبوحی همانست یعنی القاء

رحمانی ربانی که منزه باشد از آنچه مقتضی اسم المضل است از القاآت شیطانی.

دوم القاء رحمانی با واسطه است که عبارت از القائیست که ابتدا افاضه میشود بر عقل اول و بعد برارواح قدسیه و بعد بر نفوس حیوانیهٔ منطبعه و مراد از نفث روحی همان است که آنچه حاصل از روح قدس است بحکم «ان روح القدس نفث فی روعی» (شرح فصوص ص ۵۵).

آلم (اصطلاح فلسفی) لذت و الم از کیفیات نفسانیه‌اند و در تعریف آندو گفته شده است که لذت عبارت از ادراک ملایم طبع است و الم ادراک منافر ومنافی با طبع است. و بعبارت دیگر الم ادراک منافر با طبع است از آن جهت که منافی است زیرا هر امر منافری ممکن است از جهتی یا در زمانی ملائم باشد و لذت عبارت از ادراک ملائم با طبع است ازآن جهت که ملائم با طبع است زیرا هر امر ملائمی ممکن است از جهتی یا در زمانی و نزد شخصی منافر باشد.

محمد زکریای رازی گوید: الم خروج از حال طبیعی است و لذت بازگشت بحالت طبیعی بنابراین لذت و الم از امور حقیقی و متأصل در خارج نیستند.

(دستور ج۱ ص ۱۶۲)

قطب‌الدین گوید: لذت و الم از امور اعتباری‌اند و عبارت او چنین است: الم ادراک نیلی باشد ولکن وصول چیزیرا که عندالمدرک آفت باشد از آن روی که آن چنان باشد.

(درةالتاج جزء سوم از بخش اول ص ۹۰ و رجوع شود به مبدأ و معاد صدرا ص ۱۰۸ و اسفار ج۲ ص ۳۸ـ۳۹ و اخوان ج۳ ص ۶۸ و زادالمسافرین ص ۲۳۱)

صدرالدین شیرازی گوید و بنابر این تعاریف لذت و الم دو امر ثابت و دائمی نمیباشند و تجربه نیز همین امر را تأیید میکند زیرا ما مشاهده میکنیم که هر امری در مراحل اولیه و بدو حدوث بی‌نهایت لذت دارد و کم‌کم از لذت آن کاسته میشود و همین‌طور است در طرف آلام که امور مولمه در بدو حدوث نهایت الم و رنج را دارند ولکن بعد از مدتی عادی شده و دیگر مولم نمیباشند بعضی از چیزها برای بعضی از اشخاص درمواقع خاصی مولمند و همانها برای اشخاص دیگری ملذند.

وی گوید سبب این وضع این است که لذت و الم در اثر ادراک حاصل میشوند و لذات حسیه بواسطهٔ ادراکات حسی بوجود می‌آیند و ادراک حسی بویژه لمسی در اثر انفعال پدید می‌آید و موقعی که کیفیت وارده بر عضو مستقر و مستمر شود انفعال جدید حاصل نمیشود و در نتیجه شعور جدیدی پدید نمی‌آید و لذت ادراک نمیشود و همین‌طوراست در طرف آلام.

و لفظ لذت و الم نزد عامه بر ملائمات و منافیات حسی اطلاق میشود.

لذات و آلام برحسب قوای مدرکه تقسیم میشوند بلذات و آلام عقلی و وهمی و حسی. لذت و الم حسی عبارت‌از تکیف عضو لامس است بکیفیت ملموسه

و خیالی عبارت از تخیل لذات و آلام مرجوة الحصول است و وهمی عبارت از ظنون نافعه و ضاره است و عقلی عبارت از تعقل کمال است در لذت و ضد آن در الم.

(اسفار ج۲ ص ۳۹، ٤٤ و رجوع به مبدأ و معاد ص ۱۰۸ شود)

اَلَمِ حِسّی ـ اَلَمِ عَقلیّ ـ اَلَمِ وَهمیّ رجوع به الم و لذت شود.

اَلْواحِ سَماوِیّه ـ اَلْواحِ عالِیه این اصطلاحات اسلامی است در زیرعنوان کلمهٔ لوح و لوح‌قضا و قدر بیان میشود که لوح عبارت از صحیفه‌ایست‌که «یکتب ویرتسم فیه‌الصور والخطوط» و از این جهت است که نفوس فلکیه را لوح گویند که صور تمام موجودات کائنه در عالم کون و فساد در آنها منقوش و مرتسم است.

صدرا گوید نفوس فلکیه و عقول مفارقه هریك بنوبهٔ خود لوحی‌میباشند که محل صور موجودات کائنهٔ جهانند و مراد از الواح سماویه همان نفوس فلکیه‌اند که‌الواح‌قدریه نامیده‌اند و الواح عالیه هم نامند و صحائف قدریه هم خوانند که بعد از قضاء سابق حق که مکتوب بقلم اعلی است در لوح محفوظ از محو و اثبات مکتوب حق‌است «کل‌کتابة‌فی‌الالواح السماویة والصحائف القدریة فهو ایضاً مکتوب‌الحق‌الاول‌بعد قضائه‌السابق‌المکتوب بالقلم الاعلی فی‌اللوح‌المحفوظ عن‌المحو والاثبات و هذه الصحائف السماویة والالواح القدریة اعنی قلوب الملائکة العمالة و نفوس المدبرات العلویة کلها کتاب المحو والاثبات».

(اسفار ج۳ ص ۹۰، ۱۰۱ و رجوع شود به ش چاپ جدید ص۲۳۷ و شواهد الربوبیه ص ۲۱٦)

اَلْوانـ (این اصطلاح عرفانی است) صوفیان در طی سلوك الی‌الله و مراتب سیر رنگهائی را برشمارند که خرقه و لباس آنها در هر زمانی بر آن رنگ درآید و گاه از آن رنگها معانی خاص‌را اراده میکنند چنانکه رنگ سیاه اشارت بمقام کثرت و رنگ ازرق اشارت به تعینات ارواح وصور مثالی است.

اُلُوهِیَّت ـ(اصطلاح‌عرفانی)الوهیت اسم مرتبهٔ الهی است و آن حضرت اسماء ذات و صفات و افعال است با سرها و جملتها اما ربوبیت عبارتست از حضرت اسماء وصفات و افعال به تفاصیل پس مرتبت‌ربوبیت وفروتر ازمرتبت الوهیت باشد (رسائل ج۱ ص ۱۱۱).

خواجه عبدالله گوید: مردی در الوهیت میسوخت و از وراء پردهٔ عزت آمدند تا شهادت برو عرضه کنند (عده ج۵ ص ٤۸۵).

اِلْهام ـ (اصطلاح عرفانی) الهام در لغت بمعنی اعلام مطلق است و شرعاً عبارت از القاء معنی خاص است درقلب بطریق فیض بدون‌اکتساب و فکر و بدون استفاضه بلکه وارد غیبی است که وارد بر قلب شود. و بعضی گویند عبارت از

القاء خیر است در قلوب (کشاف ص ۱۳۰۸).

الهام مقام مبتدیان است و برتر از فراست است که گاه بطور وحی و مقرون بسماع است و گاه بواسطه رؤیاء حاصل میشود و گاه بمشاهده واقع‌میشود (شرح منازل ص ۱۳۸).

در شرح کلمات باباطاهر گوید: الهام عبارت از القاء خیر و یا شر است در باطن و خفی امور است در قلب‌بنده و کسی که نور الهام در قلب او تابش کند امور غیبی را با فراست خود دریابد (شرح کلمات بابا ص ٦٦)

قیصری گوید: میان الهام و وحی فرق است.

و گوید بدانکه الهام گاه حاصل میشود از حق بدون واسطهٔ ملك بواسطهٔ وجه‌خاص که اوراست با هر موجودی از موجودات عالم و وحی حاصل میشود بواسطه و از این جهت است که احادیث قدسی را وحی نامیده‌اند و قرآن مجید را نیز با آنکه کلام حق است وحی ننامند (شرح فصوص ص ۳۵).

ضمناً در مثنوی اطلاق وحی بر قرآن شده است و کتاب وحی هم ازهمین جهت گویند و نیز الهام را عام و شامل موجودات غیرانسانی دانسته و گاه وحی را شامل موجودات غیرانسانی‌دانسته‌است و خود قرآن مجید هم بدین معنی ناطق هست.

چنانکه‌گوید: «اوحینا الی‌النحل...»

مولوی گوید:

چونکه اوحی الرب الی‌النحل آمده
خانهٔ وحی‌اش پر از حلوا شده
(مثنوی دفتر اول ص ۲۹، ۸۲).

باز قیصری گوید الهام از خواص ولایت است و وحی اعم از الهام است زیرا وحی از راه شهود ملك و شنیدن سخن او حاصل میشود که از باب کشف شهودی است که متضمن کشف معنوی است‌و هم از راه‌کشف معنوی بدون‌شهود فرشته و وساطت ملك حاصل میشود و از خواص نبوت است.

(شرح قیصری برفصوص ص ۳۵وکشاف ج۱ ص ۱۳۰۸ و شرح منازل‌السائرین ص ٦٦).

ناصرخسرو گوید آنگاه گوئیم که الهام که آن وحی است آغاز تعلیم است یعنی نخست معلمی آنکس‌باشد که وحی‌بدو آید.

(زادالمسافرین ص ۳٤۵)

اِلهامِیّهــ (اصطلاح عرفانی) فرقهٔ از متصوفه را که از لحاظ عقاید موافق با قرامطه‌اند و از خواندن‌قرآن وآموختن و عمل بدان اعراض‌کنند الهامیه گویند.

اِلیــ (اصطلاح ادبی) الی‌از حروف جاره‌است و آنرا چندمعنی‌است۱ــ انتهاء غایت زمان مانند «اتموالصیام اِلی‌اللیلِ» ۲ــ انتهاء غایت مکان مانند «سبحان‌الذی اسری بعبده لیلا من‌المسجدالحرام اِلی المسجدِالاقصی» ۳ــ معیت مانند «من انصاری اِلی‌الله» ای مع‌اللهِ. و «فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم اِلیّ‌المرافق»٤ــ تبیین مانند «رب‌السجن احب الی» ای‌مِنْ‌هذا ۵ــ مرادف لام مانند «والامر اِلیك» اَیْ‌لَكَ٦ــ

بمعنی فی مانند «فلاتتر کنني بالوعید کانني الی‌الناس مَطْلِیٌ به‌القاراجْرَبُ» ای فی‌الناس ۷ـ ابتدا ۸ـ مرادف عند مانند «ام‌لاسبیل الی‌الشباب» ۹ـ توکید که اِلی زائده باشد و معانی دیگر رجوع شود به (مغنی‌اللبیب ص ۳۹).

اَمْ ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ ام در عربی بر چند معنی آمده است ۱ـ ام متصله و آن بر دو نوع است یا بر او همزهٔ تسویه مقدم شود مانند «سواءعلیهم استغفرت لهم ام‌لم‌تستغفره» و «سواءعلینا اجزعنا اَمْ صبرناه» یا همزه غیرتسویه مانند «آزید فی‌الدارام عَمْرٌو» در هر دو صورت «اَم» را متصله و معادله‌گویند ۲ـ اَم منقطعه که سه نوعست یکی مسبوق به خبر است مانند «تنزیل‌الکتاب لاریب فیه من رب‌العالمین،اَم یقولون افتریه» و دوم مسبوق باشد به همزه غیر استفهام مانند «الهم اَرجل یمشون‌بهااَم لهم ایدیبطشون بها» که همزه انکاری است و بمنزلهٔ نفی است و سوم مسبوق باستفهام غیر همزه باشد مانند «هل یستوی‌الاعمی والبصیر اَم هل تستوی الظلمات والنور» ۳ـ اَم زائده‌مانند«افلا تبصرون اَم‌اناخیر» که ام زائد است ٤ـ ام تعریف‌بنا برقولی در لغت بنی طی (از مغنی ص۲۰ـ کشاف ج۱ ص ۱۰۰ـ سیوطی ص ۱۷۲)

اِمّا ـ (اصطلاح ادبی) امابکسرهمزه و تشدید میم در زبان عرب دارای چند معنی است ۱ـ شك وتردید مانند «جائنی اِمّازیدو اِمّا عَمْرُو» که تردید دارد، زید آمده است یا عمرو ۲ـ ابهام مانند «و آخرون مرجوون لامرالله اِمّا یعذبهم و اِمّا یتوب علیهم» که معلوم نیست که خدای آنهارا که‌امیدوار به‌رحمت‌اویند و گناه کنند عذاب‌کند یا رحمت ۳ـ تخییرمانند «اما ان‌تعذب و اِمّا ان‌تتخذ فیهم حسناً» یعنی در عذاب و عفو هر دو مخیری و «اما ان‌تلقی و اِمّا ان اکون اول من‌القی» که حضرت موسی گوید یا تو اول ابزار و وسائل کارت را رهاکن یا من عصایم را رها میکنم. ٤ـ اباحه مانند«تعلم اِمّافقها و اما نحواً» ۵ـ تفصیل مانند «انا هدیناه السبیل اِمّا شاکراً و اِما کفوراً» (ازمغنی ص ۳۱)

و امای دوم حتماً عاطفه است.

اَمّا ـ (اصطلاح ادبی)اما بفتح‌همزه و تشدید میم بر چند وجه است: ۱ـحرف شرط است مانند «اَمّاالذین آمنوا فیعلمون انه‌الحق من ربهم و اَمّاالذین کفروا فیقولون» ۲ـ تفصیل حال مانند «واَمّا السفینة فکانت لمساکین» «واَمّا الغلام» و اَمّاالجدار» ۳ـ توکید مانند «اَما زیدٌ فذاهبٌ» رجوع شود به(مغنی‌ص ۲۸ـ۳۰)

اَما ـ (اصطلاح ادبی) اما بفتح همزه و تخفیف میم بر دو وجه است ۱ـ حرف استفتاح بمنزله «الا» که اکثر قبل از قسم واقع میشود مانند «اَما والذی ابکی واضحك والذی اَمات واَحیی والذی امره‌الامر» ۲ـ بمعنی حقاً (رجوع شود به مغنی ص ۲۸)

اِماء ـ (اصطلاح فقهی) بکسرهمزه جمع امه است یعنی کنیزان رجوع به‌عتق شود و رجوع به شرح لمعه (ج۲ ص۸۵

شود.

آمارَتْ (اصطلاح اصولی) بفتح همزه در لغت علامت باشد و در اصطلاح اصول چیزی باشد که از علم بدان‌گمان بوجود مدلول حاصل شود مانند ابر نسبت بباران و گاه اطلاق بر دلیل قطعی نیز شود. «الامارة هوالظن‌الذی یعول علیه» (خزائن ص۱۲ـ و از دستورج۱ص۱۷۷)

و بالجمله دلیل ظنی را اصولیان و متکلمان امارت گویند (از کشاف ج۱ ص ۸۰ و ۵۴۲). امارات غیر علمیه یعنی دلائل ظنی.

آمارات ـ قرائن‌رجوع بامارت‌شود.

در کلیات حقوقی آمده است:

امارات شرعی مثل بینه و خبر واحد و اقرار دائر مدار وثوق و حصول ظن بمؤدای امارات است ولو ظن نوعی باشد و لااقل منوط است بعدم حصول ظن بخلاف، پس وقتی ظن بخلاف حاصل شد مشکل است دیگر اعتمادبامارات‌شرعی نمود زیرا ادله حجیت امارات نسبت بشمول این‌قبیل از موارد قاصر است‌مثلا اقرار با وجود قرینه بر قصد حرمان معتبر نخواهد بود و همچنین است‌شهادت وکیل بنفع موکل و اجیر بنفع مستاجر و شهادت والد بنفع ولد زیرا اطلاق ادله اگرچه در ظاهر شامل همه اینها است ولکن ممکن است دعوی نمود که اطلاق ادله منصرف از امثال اینموارد است که در مظان تهمت میباشد.

و اینمطالب بر حسب‌اختلاف موارد از حیث شدت و ضعف متفاوت است و منوط است‌بنظرحاکم و وجدان و وثوقش در موارد خاصه.

(کلیات حقوق ص۱۵)

اِماله ـ (اصطلاح‌ادبی) اماله بکسر همزه. میل دادن باشد و میل دادن‌حرفی بحرفی دیگر باشد چنانکه الف را به یا متمایل کنند و یا فتحه را بکسره میل دهند. الف مبدل از یا را بیاء میل دهند و گوینده‌هدی و بیع وقیل»دبویع وقویل»

اِمام ـ (اصطلاح کلامی، عرفانی)

امام بکسر همزه یعنی پیشوا، راه روشن، قرآن و لوح محفوظ و متکلمان خلیفه رسول را امام گویند و نزد محدثان‌محدث و شیخ راگویند و نزد قراء مصحف‌اصلی را گویند که سایر مصاحف ازو نوشته شده است و یا نسخی که از روی نسخه عثمان برداشته و از آن به بلاد دیگر فرستادند امام‌گویندو امام جماعت‌پیشوای نماز است که باید عادل و صحیح‌القرائة باشد (از کشاف ج۱ ص ۱۰۲)

و امامیه پیروان ائمه را گویند، و «امامیه اثناعشریه» پیروان‌مذهب جعفری هستند که معتقد به دوازده امامند بعداز حضرت رسول.

و گویند: امامت ریاست عامه دینی است مشتمل بر تربیت مردم در حفظ مصالح دینی و دنیوی آنها و جلوگیری آنها از آنچه آنها را زیان دارد و نزد عرفاء مقام امام، مقام والائی است که مقام خلافت است و جانشین قطب است.

در معتقدالامامیه آمده است:

اعتقاد کرده‌اندکه امام بایدمعصوم

بود از جملهٔ گناهان، پیش از امامت و بعد از امامت. از برای آنکه علت‌احتیاج خلق بامام از نامعصومی ایشانست، پس اگر وی نیز نامعصوم و جائزالخطاباشد، محتاج امام دیگر باشد، و همچنین تا ادا کند بامامان نامتناهی، و این باطل است، تا بمعصومی رسد، و مطلوب اوست.

بیان این آنستکه اگر امام معصوم نباشد؛ روا بود که گناهی کند، که‌بدان مستحق حد گردد. آنکس که‌این حد بسر وی راند اگر معصوم بود مقصود او بود، و مطلوب ازو حاصل. و اگر معصوم نباشد، وی نیز اگر گناهی کند که‌مستحق حد باشد،محتاج‌دیگری‌باشد تا بمالایتناهی رسد، و این باطل است. و اگر محتاج اول است؛ دورست، زیرا که اول محتاج دوم در حکمی که آن دوم هم در آن حکم محتاج اولست، و این «احتیاج‌الشیء الی نفسه» باشد، و این باطل است.

باز آنکه اجماع امت است که امام واجب‌العصمة می‌باید.

و اعتقاد کرده‌اند که‌امام بـایـد عالمترین امت باشد، و فاضلترین‌رعیت باشد، زیرا که تقدیم مفضول برفاضل‌نزد عقلا قبیح است. چنانکه مبتدی رادر فقه بر ابوحنیفه و شافعی مقدم گردانیدن، یا در تعظیم و تبجیل با ایشان برابـر داشتن، همهٔ عقلا آنرا قبیح دانند.

و بایدکه‌شجاعترین امت باشد زیرا امت را بجهاد فرموده‌اند، و امام مقدم و مقتدای ایشان باشد، واجب باشد کـه شجاعترین و قویترین‌ایشان باشد، که‌اگر نباشد بگریزد، و در گریختن وی دمار و هلاك امت باشد.

و باید که‌سخی‌ترین‌و جوانمردترین ایشان باشد، که‌اگر نباشد بیت‌المـال مسلمانان که دردست‌وی‌بود، بروی وثوق و اعتماد نماند.

و باید که بصورت بروجهی باشد که خلق را از دیدن وی و نشستن باوی نفرت نباشد، که‌اگـر بـاشد پیش وی نروند، و سخن وی نشنوند،و درین نقض غرض امامت باشد.

و باید که زاهد و عابدترین‌ایشان باشد، که اگر نباشد تقدیم مفضول بر فاضل لازم آید.

(معتقدالامامیه ص ۳۸۳)

و بایدکه زبان همهٔ امت و لغت ایشان داند. تا باهریکی بزبان وی‌سخن گوید، تا ترجمانی درمیان نباشد، که‌اگر باشد اعتماد برخیزد.

و بایدکه چنانکه پیغمبرص رسول پریان و آدمیان بود،وی‌نیز امام پریان و آدمیان باشد، وچون چنین‌باشد؛ باید که پریان را تواند دیدن، و با ایشان بزبان ایشان سخن تواند گفتن،و در میان‌ایشان حکم‌تواند کردن، که اگرنه‌چنین بـاشد امامی ایشان را نشاید.

وبایدکه امام صاحب معجز بـاشد، زیرا که درست شده است که‌امام‌معصوم، می‌باید؛ و عصمت نتوان شناختن مگربه نص یا بمعجزه.

و چون امام پیغمبر نباشد که ما را خبردهد ازغیب، باید ویرا معجزه باشدتا دلیل بر عصمت و امامت وی.

وبایدکه منصوص‌علیه باشد ازقبل

خدای تعالی که‌اگر نباشد، باختیارخلق باشد، و اختیار خلق باطل است، چنانکه گفته‌آید. پس باید که امامت وی بنص باشد.

(رجوع‌شود به‌معتقدالامامیه‌ص۱۰۱ـ۱۰۳)

دراخلاق‌ناصری آمده است: سلطان که سیاست فاضله پیش‌گیرد و بنای کاراو برتدبیر صحیح امورناس باشد و مدنیهٔ فاضله سازد و زمام امور بدست‌خردمندان دهد و اراذل را برافاضل حاکم‌نگرداند سمت امامت دارد.

(رجوع‌شود باخلاق جلالی ص ۲۶۹)

اِمامُ‌الْاَصْل ـ منظور خود امام معصوم است. (ازشرح لمعه ص۹۹)

امامت ـ یعنی پیشوائی‌وپیشنمازی است و خلیفه را گویند و گویند «الامامة ریاسة عامة» و امامت جماعت بایدبالغ، عاقل، مؤمن، عادل، پاك‌زاد باشد وبرای مأموم مرد باید مرد باشد و برای زن‌هم مرد تواندهم زن و قدرت خواندن حمد و سوره‌را بطوردرست‌داشته‌باشد.

(از عروة ص ۳۲۲ کشاف ج۱ ص ۱۰۲ ـ شرح لمعه ص ۱۰۱)

اِمامِ راتِبْ ـ (اصطلاح فقهی) پیشنماز همیشگی مسجد را گویند.

(شرح لمعه ص ۱۰۱)

اِمامان ـ دونفریکه یکی از آنان‌در یمین قطب و نظر او در ملکوت و دیگری دریسارقطب و نظرش‌درملك‌است، امامان گویند که نفر دوم از لحاظ مقام بالاتر از امام یمین است و اوست که خلیفهٔ‌قطب میشود.

اِمامِیّه ـ (اصطلاح کلامی) شیعه را امامیه گویند که‌قائل‌به نص‌جلی برامامت حضرت علی میباشند و امامت را تا حضرت صادق بیك‌نحو قائل باشند و بعد ازاواختلاف‌کرده‌اند فرقهٔ‌اسماعیلی‌که.. و فرقهٔ اثناعشریه که پیرو موسی‌الکاظم شدند میباشند و باز فرقه‌های دیگری جدا شدند رجوع شود بهریك از آنها.

(از کشاف ج۱ ص ۱۰۳ ـ دستور ج۱ ص ۱۸۸).

در ملل و نحل آمده است:

کلمهٔ امامیه اغلب اطلاق برپیروان حضرت صادق تا دوازدهمین امام شود و لکن گاه اطلاق‌براسماعیلیه،زیدیه و... هم میشود وبالجمله کلمهٔ‌امامیه‌بطورمطلق اطلاق بر فرقه و دستهٔ میشود که قائل به امامت اولاد علی باشد و باقید دوازده امامی، ۱۷امامی، ۱۸امامی فرقه‌ها ممتاز میگردند. بهرحال امامیه قائل بامامت بلافصل حضرت علی بوده و گویند وی جانشین بلافصل اوست نصاً.

(ملل و نحل شهرستانی ص ۷۵، ۷۶ و رجوع بامام و امامت شود)

اَمانات ـ (ازاصطلاحات‌فقهی‌است)

در کلیات حقوقی آمده‌است:

امانات‌به‌قسمند: اول مال‌امانتی‌که بمصلحت مالك صورت گرفته‌باشد مثل ودیعه و وکالت بی‌اجرت.

دراین‌نوع از امانات یدگیرنده مال مثل یدصاحب مال‌است. وقتی صاحب‌مال قبول‌داشته باشد که مالش تلف شده و مدعی شود که تلف‌آن مستند به تسامح

و سهل‌انگاری کسی است که مال نزد او امانت بوده جز یمین حقی‌بامین نخواهد داشت.

و بموجب قاعدهٔ احسان همین‌حکم جاری‌است درجائیکه امین، مدعی سرقت مال یا ردآن شود.

دوم ـ امانتی است‌که بمصلحت قابض یعنی گیرنده مال صورت گرفته باشد دراین قسم از امانات قول مالک مقدم‌است.

بنابراین اگرکسی که مالی راعاریه گرفته (مستعیر) در آن‌مال خیانتی کندولو اینکه بعداً پشیمان شده باشد ضمان اواز میان نخواهد رفت زیرا بسبب خیانت‌حکم غاصب را پیدا کرده و یداوبه ید ضمانی تبدیل گردیده و موجبی‌برای عودیدسابق نیست. اَلزّائِلُ‌لایَعُود .

سوم ـ امانتی است که بمصلحت طرفین قبض شده باشد مثل اجاره و مضاربه و وکالت با اجرت وامثال اینها.

پس اگرمستأجر در عین مستأجره تعدی‌کرده باشد سپس عود کند و روش خود را مطابق‌عقد قرارداد وعمل‌بشروط مقرره نماید و بعد از آن بدون اینکه مجدداً تعدی و اهمالی از اوسرزده‌باشد، عین مستأجره تلف شود آیا نظر باینکه بسبب تعدی اول در حکم غاصب‌گردیده ضامن خواهد بود یا دوباره باامانت‌عودت خواهد کرد؟

آنچه از کلمات فقهاء برمی‌آید در هیچکدام از این دوقسم حکم امانت‌جاری نیست؛ بنابراین قول مالک مقدم‌است و قول‌امین فقط درقسم اول قبول‌میشود. (کلیات ص ۱۶۵)

اَمانَاتِ شَرْعِیَّه ـ (از اصطلاحات فقهی است).

درکلیات حقوقی آمده است:

درمورد امانات شرعیه مثل لقطه و مجهول‌المالك و قبض مال‌یتیم بمنظور حفظ‌مال و مصلحت یتیم وامثال‌این‌موارد که قبض آن مأذون از قبل شارع باشد اگر مال بدون تعدی و تفریط تلف شود بر متصرف ضمانی نخواهد بود زیرا اذن شارع اگر مزیت بر اذن مالك نداشته باشد کمتر از آن نیست.

و بالجمله وضع‌ید، برمال غیر در مورد امانات مقتضی ضمان است و لکن اذن شرعی یا مالکی رافع ضمان خواهد بود.

از بیانات فوق چنین نتیجه‌میگیریم که جواز شرعی، منافی با ضمان است. (کلیات حقوقی ص۲۳)

اَمانَت ـ (اصطلاح فقهی، عرفانی)

حفظ و نگهداری چیزی و عدم تصرف در آن باشد اعم از آنکه مال‌باشد یاجزآن و اعم از ودیعه است. نگهدارنده‌را امین و صاحب مال‌رامستأمن‌نامند وامین‌نتواند درمال امانت تصرف کند و گاه امانت قهری‌است مثل آنکه مالی راپیدا کند ویا بوجهی از وجوه بدست کسی افتد که‌در این‌صورت هم‌باید بعنوان امین آن‌راحفظ و نگهداری کنند و امین باید مال را صحیحاً تحویل صاحبش دهد بحکم «ان‌الله یامرکم ان تؤدوا‌الامانات الی اهلها» و در

صورت تلف چیزی براو نیست بحکم «لیس علی‌الامین الاالیمین».
(از دستور ج۱ ص ۱۷۷)

و دراصطلاح عرفاء بعضی گفته‌اند امانت عبارت از طاعت حق است.

اصل این اصطلاح مأخوذ از قرآن مجیداست که فرمودند «انا عرضنا الامانة علی‌السموات والارض والجبال فابین‌ان یحملنها واشفق منها فحملها الانسان انه کان ظلوماً جهولا»

و «ان‌الله یأمرکم أن تؤدوا الامانات الی اهلها».

وگفته‌اندعدالت‌است‌وبعضی‌گفته‌اند ولایت‌است و بعضی‌گفته‌اند امامت‌است.
(ریاض‌العارفین ص۲۷)

و امانت‌گذاردن‌بمعنی نمازگزاردن هم‌آمده‌است. (نفحات ص ۳۷)

ترکیبات، امانت‌ربانی، بارامانت، بارامانت محبوب لم‌یزلی، سلسلهٔ امانت (تفسیر حدائق ص ۲۰۲، ۷۴۸، ۴۷۹، ۵۱۷).

در طبقات‌است که «اربع‌خصال‌ترفع العبد: العلم، والادب، الامانة، والعفة».
(طبقات ص ۵۱)

خواجه عبدالله‌گوید: مراد در آیة «انا عرضنا الامانة» از امانت محبت و عشق است ما آدم را از خاك و گل در وجود آوردیم حکمت درآن‌بود که تامهر امانت برگل دل‌او نهیم، مشتی خاك و گل در وجود آورد و بآتش محبت‌بسوخت و او را بر بساط انبساط جای‌داد، آنگه امانت برعالم صورت‌عرض داد. آسمانها و زمینها وکوهها سروازدند، آدم‌مردانه درآمد و دست پیش‌کرد. گفتند: ای‌آدم برتوعرضه نمی‌کنند. توچرا درمیگیری؟ گفت زیرا که‌سوخته منم و سوخته را جز درگرفتن روی نیست، آن‌روز که آتش در سنگ ودیعت می‌نهادند، عهدگرفتند که تا سوخته‌نبیند سرفرودنیاورد، توپنداری که آتش بقوت بازوی تو بصحرا می‌آید، نی‌نی این‌گمان مبر که آن بشفاعت‌سوختهٔ بدرآید.

ای‌جوانمرد، جهد آن‌کن که عهد اول هم برمهر اول نگاهداری‌تافرشتگان برتو ثناکنند، امانتی بنزد تو نهادند از عهد ربوبیت «الست بربکم».

ای مسکین از فرق تا قدم تو مهر برنهاده‌اند و مهر از مهر بود.

مهر برآنجا نهند که مهر در آنجا دارند.

این‌بارامانت نه‌کوه طاقت‌آن‌داشت نه‌زمین، نه‌عرش و نه کرسی.

«لو انزلناهذاالقرآن‌علی‌جبل لرأیته خاشعاً متصدعا».

و آن بیچاره آدمیزادرابین، پوستی دراستخوان کشیده، بی‌باك‌وار شربت بلا در قدح «لا» کشید و در وی هیچ تغییر نا‌آمده آن چراست؟ زیرا صاحب‌دلست و «القلب یحمل مالا یحمل‌البدن».
(عده ج۸ ص ۱۵۱)



آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعهٔ فال بنام من دیوانه زدند

و امانتها که کتاب و سنت بدان ناطق‌است سه‌چیزاست. یکی طاعت دین‌که رب‌العالمین آنرا امانت خواند، و گفت

«انا عرضنا الامانة»

دیگر زنان نزدیك مردان امانت‌اند که‌حضرت رسول فرمود «اخذ تموهن‌بامانة الله».

سه دیگر مالی که نزدوی بنهی یا سری که‌باوی بگوئی که فرمود «فلیؤد الذی ائتمن امانته»

و آن‌چیزی که‌درآخر عهد اسلام از دین حقیقی بکاهد وروی‌درحجاب‌بی‌نیازی کشد امانت بود که فرمود «اول‌ماتفقدون من‌دینکم و آخرماتفقدونه‌الصلوة» این شرح از روی ظاهر است اما از روی اشارت و برمذاق جوانمردان طریقت:

امانتها یکی‌اسلامست‌در صدر بنده نهاده، دیگر ایمان در فؤاد بنده تعبیه کرده سوم معرفت در قلب نهاده، چهارم محبت درسر پنهان کرده

و هریك‌ازاین‌امانت خیانتی درآن گنجد،

درصدر وسوسه گنجد از جهت‌دیو، درفؤاد شبهت گنجد از جهت نفس، در قلب‌زیغ شود از جهت هواء درسرفرشته شود و دیدار فریشته درتعبیه سرخیانت است در امانت.

دست دیو، ازصدر کوتاه‌کن بذکر حق، دست نفس از فؤادکوتاه کن بسلاح مجاهدت، دست هوا از قلب کوتاه کن به تسلیم، دست‌فریشته ازسرکوتاه‌کن بغیرت که غیرت شرط دوستی است، گهی مهر پرده برداردتا رهی درشادی‌ورامش آید، گهی غیرت پرده فروگذارد تا رهی در خواهش آید، گهی مهردربگشاید، تارهی بعیان مینازد گهی غیرت دربندد، تارهی در آرزوی‌عیان.

کسی کو را عیان باید
خبر پیشش محال آید
چو سازد باعیان خلوت
کجا دل در خبر آید

(عده ج۲ ص ۵۶۱)

این بشنو عزیزا، آنروز که آوازهٔ تو از عرصهٔ «انا عرضناالامانة»که‌نزدیك محققان عبارت از گوهر از هسرعشق و محبت‌است، بدروازهٔ سمع معتکفان‌حظایر ملك و ملکوت رسانیدند و دلالان عشق و محبت در معرض من‌یزیدش درآوردند، صدهزاران هزار ملك مقرب که همه متدرعان درع عصمت و متوجهان جناب حضرت عزت جل ذکره بودند، همه‌بقدم صدق و ارادت بقبول این‌سعادت مبادرت مینمودند اما چون نظر عنایت‌الهی جل و علامتوجه این خاك دردناك بود شرر آتش عشق از مقدحه عالم غیب بظهور آمد در حراقه دل که سوخته نارشوق بود درآویختند که «انالکم‌شئتم‌ام ابیتم وانتم بی‌شئتم‌ام بیتم»

مژدگانی که مرا یار سوی خویش‌کشید
دست درگردن ما کرد و مرا پیش کشید
باوجود همه‌شاهان که گدایان ویند
رقم عشق بنام من درویش کشید

*

همه‌کس طالب یارند ولی چتوان کرد
که دلش جانب این خسته دلان بیش‌کند

اَمانَتِ مُعاوِضی - (ازاصطلاحات فقهی است)

در کلیات حقوقی آمده‌است:

عینی که باجیر تسلیم میشود اعم ازاینکه بمنظور استیفاء منفعت باشدمثل حیوان برای سواری و یا برای‌این‌بوده‌که درآن عملی کند مثل تسلیم پارچه برای خیاطت، در دست او امانت خواهد بود لکن نه‌مثل سایرامانات‌بلکه امانت‌معاوضی است.

و لذا فروشنده میتواند تاخریدار ثمن‌معامله را باو تحویل نداده ازتسلیم مبیع خودداری نماید و اگر مانند سایر امانات بود نمی‌بایست اینطور باشد خصوصاً با مطالبهٔ مالك.

و همچنین در مورد اجاره، موجر می‌تواند از تسلیم عین مستأجره قبل از دریافت مال‌الاجاره‌خودداری‌نماید بااینکه متعلق حق دیگری است که‌عبارت از منفعت‌باشد و لکن چون حائز عنوان معاوضه است وقتی استحقاق آنراخواهد داشت که مال‌الاجاره رابموجرداده‌باشد.

بنابراین کسی که اجیر شده باشد برای‌اینکه درعینی عمل نماید مثل‌خیاطت پارچه حق دارد تا مزدش را نگرفته‌یعنی باو داده نشده عین را بصاحبش ردنکند و دراینصورت اگر عین بدون تعدی و تفریطی تلف‌شود ضمانی براجیر نخواهد بود بلکه شاید مستحق اجرت هم باشد زیرابواسطهٔ‌عمل، اجرت‌بذمه‌موجراستقرار یافته و تلف مسقط آن نخواهد بود.

(کلیات حقوقی ص۱۳۶)

اُمّت ــ گروه و دستهٔ از هر قومرا گویند و گاه اطلاق میشود بر هردستهٔ

که پیامبری برای آنها فرستاده‌شده‌است (ازکشاف ج۱ص۱۰۲)

اِمْتِثالِ عِلْمِي اِجمالي ــ این‌اصطلاح اصولی است و درموارد شبهه، امتثال علمی اجمالی بعمل باحتیاط‌حاصل‌میشود (از رسائل ص ۱۲٦). رجوع باصول عملیه شود.

اِمتِحان ــ (اصطلاح عرفانی)امتحان عبارت از ابتلاء حق است که در دلهای سلاك‌الی‌الله حلول کند یعنی خدای متعال دلهای سائرین الی‌الله را آشفته‌و پراکنده میکند بواسطهٔ ابتلاآت خاص تا بیازماید آنها را «لیهلك من هلك عن بینة».

درلمع‌است که از امتحان ابتلاءدل اولیاء خواهند بگونه‌گونه بلاها که از حق بدان‌آید ازخوف و خزن و قبض و هیبت و مانند آن چنانکه فرماید «اولئك‌الذین امتحن‌الله‌قلوبهم للتقوی لهم مغفرة و اجر عظیم».

(لمع ص ۳۷۷، کشف‌المحجوب ص ۵۰۳).

این اصطلاح مأخوذ از آیهٔ قرآن است که فرمودند:

ولیبلوکم ایکم احسن عملا.

مولانا گوید:

چونکه حق و باطلی آمیختند
نقدوقلب‌اندرچرمدان‌ریختند
پس محك میبایدش بگزیدهٔ
درحقایق امتحانها دیدهٔ
تاشود فاروق این تزویرها
تا بود دستور این تدبیرها



کی رسد مر بنده را کو باخدا
آزمایش پیش آرد ز ابتلا
بنده را کی زهره‌باشد کزفضول
امتحان حق کند ای گیج گول
آن خدا را میرسد که امتحان
پیش آرد هر دمی با بندگان
تا بما ما را نماید آشکار
که چه‌داریم از عقیده در سرار
هیچ آدم گفت حق را که ترا
امتحان کردم درین جرم و خطا
تابه‌بینم غایت حکمت شها
وه کرا باشد مجال این کرا
عقل تو از بسکه آمد خیره‌سر
هست عذرت از گناه تو بتر
آنکه او افراشت سقف آسمان
تو چه‌دانی کردن او را امتحان
امتحان خود چو کردی ایفلان
فارغ آیی ز امتحان دیگران

امتدادات ثلث – (اصطلاح‌فلسفی) مراد طول، عرض و عمق است و گاه اطلاق برصورت جسمیه‌شود که امتداد جوهری‌است.

رجوع به جوهر شود.
(کشاف ص ۱۳۲۷)

اِمتِدادِ جَوْهَری – (اصطلاح‌فلسفی) درمقابل امتداد عرضی استو آن‌امتدادی است که مقوم اجسام است نه مقادیر عرضی. (اسفارج۲ ص ۱۲۵)

اِمْتِزاجات – (اصطلاح‌فلسفه، نجوم، علوم غریبه). در اصطلاح نجوم حالات قمر را با کواکب مزاجات و ممازجات گویند بدان‌سبب‌که ماه را با سایرکواکب پیوستگی بسیار بود و بدین وسیله‌طبایع آنها با یکدیگر بستگی بسیار دارد.

(از بیست‌باب ملامظفر. در معنی فلسفی رجوع باختلاط و تفسیر مابعد الطبیعهٔ ابن‌رشد ص ۸٤ شود.)

اِمتِلاء – (نجوم) رجوع باجتماع شود.

اِمتِناع – (اصطلاح فلسفی)امتناع مقابل امکان و وجوب است و آن سلب امکان‌است رجوع بامکان شود.
(تهافت‌التهافت ص۱۰۸ – اسفار ج ۱ ص ٤۹ و رجوع بدستور ج۱ ص ۱۹۲ شود)

اَمَدْ – (اصطلاح فلسفی) مراد مدت و زمان است.
(شفا ج۱ ص ۲۲۵)

اَمْر – (اصطلاح اصولی، فلسفی، ادبی، عرفانی) فرمودن و دستوردادن باشد و دراصول و ادب گفتاری است بر سبیل استعلاء و طلب علو که آمر خودرا عالی قرار دهد و کلمه «افعل» و امثال آنرا صیغه امر نامند این‌صیغه اغلب طلب است با لحاظ استعلاء و گاه برای طلب غیراستعلائی هم آمده است مانند اباحه و گاه برای‌تهدید است‌مانند «اعملواماشئتم» و گاه برای تعجیزاست‌مانند «فأتوابسورة من مثله» و گاه برای تسخیرمانند «کونوا قردة خاسئین» و گاه برای اهانت مانند «کونوا حجارةاوحدیداً» و گاه برای‌تسویه مانند «اصبروا اولاتصبروا» و گاه برای تمنی مانند «الا یا ایهااللیل الطویل الا انجلی» و گاه‌برای‌دعا مانند «رب‌اغفرلی»

وگاه برای التماس مانند «افعل» نسبت بمساوی و نزد اهل زبان امر بر سه گونه است یکی امر بلام دوم امر حاضر وسوم اسماء افعالی که بمعنی فعل امر باشد. فعل امر حاضر را ازفعل مضارع مخاطب گیرند بدین طریق که حرف مضارعه را حذف میکنند مانند تا که حرف مضارعه میباشد بعداز آن اگر متحرك بود بهمان حرکت رها کرده وآخر مفرد هارا ساکن و در تثنیه ها وجمع های مذکر نون را حذف کنند مانند «تعد» که میشود «عد» واگر بعداز تا ساکن بود همزه مکسوره درآورند و آخر مفردها ساکن ونونهای عوض رفع را بیندازند واگر عین الفعل مضموم باشد همزه را مضموم گردانند ودر فعل های ناقص حرف های آخر را ساقط کنند به جزمی وفعل امر حاضر شش صیغه دارد وغایب هشت صیغه وآنرا با اضافه کردن لام مکسوره دراول صیغه های مضارع مغایب باضافه متکلم وحده ومع الغیر درست نمایند. مانند «لیضرب لیضربا تا آخر و اضرب، اضربا، اضربوا» و «انصر، انصروا، انصروا تا آخر» (از مختصر المعانی ص ۹۳ـ ۹٤ـ کشاف ج۲ ص ۷۷ ـ تلویح ۲۹۰).

درعلم اصول بحث است که آیا صیغه امر دلالت بروجوب دارد یا استحباب یا قدر مشترك بین وجوب واستحباب یاهیچ کدام بلکه فقط طلب فعل را میرساند و وجوب واستحباب وجزآنها از ادلهٔ خارجیه فهمیده میشود ودراینکه فعل امر درمعانی متعدد مانند «ترجی، تمنی، تهدید انذار واهانت،» بکار رفته حرفی نیست ودر استحباب هم بکار رفته است لکن بحث در این است که در کدام معنی حقیقت است ودرکدام مجاز. عدهٔ گویند حقیقت در وجوب است و مجاز درمعانی دیگر. عدهٔ دیگر گویند حقیقت درندب است ومجاز درمعانی دیگر بعضی گوینده بین ندب و وجوب مشترك است باشتراك لفظی و در عرف شرع حقیقت در وجوب است وبعضی گویند مشترك میان وجوب، ندب واباحه است و یاحقیقت درقدر مشترك میان آن سه است که مجرد اذن باشد. بعضی گویند مشترك میان چهار امر است وجوب، ندب، اباحه وتهدید باشتراك لفظی یامعنوی وقول تحقیق آنست که امر حقیقت در وجوب است ومجاز درمعانی دیگر واستناد بآیات واخباری کرده اند مانند «فلیحذرالذین یخالفون عن امره» و «ما منعك الاتسجد اذا امرتك» و«اذاقیل لهم ارکعوا لایرکعون» دراینجا بحث زیاد است (از قوانین ص ۳۲ـ ۸۱ـ معالم ص ۸٤، ۳۹ـ موافقات ص ۷۱ـ کفایه ج۱ ص ۹۲).

درکتاب معتقدالامامیه درتعریف امر آمده است:

امر آنست که مهتری کهتری را گوید: افعل! و او مرید آن باشد که بکند.

وامر حقیقت است درقول ودر فعل، زیرا که امر را درهردو استعمال کرده اند، وظاهر استعمال دلیل حقیقت باشد.

میگویند امرفلان مستقیم است، و ازو امری دیدم که مرا تعجب آورد، یعنی: کاری.

و امر را صیغتی نیست خاص که چون درغیر آن استعمال کنند مجاز باشد،

بلکه مشترک باشد میان امر و اباحت، امر: «اقیموا الصلوة»، و اباحت: «و اذا حللتم فاصطادوا».

وظاهراستعمال‌دلیل‌است برحقیقت.

و امر، امر نباشد الا بارادت آمر، مامور به‌را، زیرا که‌از جنس اوهست آنچه او امرنیست، پس چیزی باید زائد برلفظ وی تا بآن بدانند که‌امر است.

و امر درعرف لغت اقتضای وجوب نکند، واقتضای سنت نکند ،بلکه مشترکست میان‌هردو، ودلیل برین‌استعمال است در هردو، وظاهر استعمال دلیل حقیقت کند.

اما درعرف شرع واجب باشد حمل کردن بر وجوب و بر فور و اجزاء، و همچنین نهی اقتضای فساد منهی عنه‌کند ومجزی نابودن.

والفاظی که‌دیگران دعوی عموم میکنند بنزد ایشان مشترک است میان عموم وخصوص، اما درعرف شرع حمل بر عموم کنند.

وکسانی که میگویند: مطلق امر اقتضای وجوب میکند، حجت این میآرند که‌عقلا مذمت کنند بنده‌ای را که مخالفت امر خواجه خویش کند، اگر امر اقتضای وجوب نکردی بنده‌را برمخالفت خواجه مذمت نکردندی.

جواب گویند مسلم نیست که‌هر بنده‌ای بمخالفت امرخواجه مستحق مذمت باشد، زیراکه تابنده نشناسد بشاهد حال که‌خواجه کاره است مخالفت اورا مستحق مذمت نگردد.

و بدین‌آیت تمسک‌سازند: «فلیحذر الذین یخالفون عن امره». گویند: اگر امر واجب نبودی برمخالفت آن تحذیر نکردی، وچون کرد امر واجب باشد.

این جماعت جواب گویند که: ما دعوی کردیم که: مطلق امر اقتضای دلیل وجوب میکند، وآن «فلیحذر» است، ودیگر آنکه این‌مخالفت برجهت جحد نبوت‌است، وخلاف او برین وجه کفر باشد.

اما کسانی که می‌گویند که: مطلق امر اقتضای ندب میکند، آنستکه که کمترین فایدهٔ امر آنستکه آمر مرید مأموربه باشد، واین آنست که ازین‌چاره نیست. وآنکه ترکش کاره باشد معلوم و متیقن نیست تا واجب باشد، پس بایدکه ندب باشد.

جواب گویند که‌بمجرد آنکه کراهت ترک معلوم نباشد قطع نتوان کرد که ترکش کاره نیست، تاحمل توان کرد بر ندب.

اگر گویند که ترکش اگر کاره بودی بیان کرده، گویند: اگرنبودی، بایستی که هم‌بیان‌کردی، چون‌محتمل هر دوهست، یکی ببیان ازدیگری اولی‌تر نباشد.

ورود امر بعد از حظر اقتضای اباحت محض نکند، ازبرای آنکه آن‌چیز که‌امر بوی امر است متغیر نشود بآنکه بعداز حظر باشد، پس دلالت امر نیزباید که متغیر نشود. و اطلاق حظر چنانکه به اباحت باشدبایجاب و ندب‌نیز باشد، پس اباحت را دلیل باید.

و امر بچیزی امر نباشد بآن‌چیزکه ماموربه باو تمام گردد مطلقاً، زیراکه آن چیز باشد که سبب باشد، و امر بسبب امر باشد بمسبب؛ وباشد که شرط وی بود ومقدمهٔ وی، و امر بوی امر نباشد بشرط و مقدماتش، زیراکه امر اقتضای آن‌کند که لفظش متناول آن باشد، وآنچه متناول آن نبود، آنچه متناول آن نباشد، نتوان دانست مگر بدلیلی.

و امربچیزی، نهی‌نباشد از ضدش، نه‌از جهت لفظ ونه ازجهت معنی. اما آنکه ازجهت لفظ امر نهی نیست، درو شبهه‌ای نیست. اما ازجهت معنی شبهه درو آنست که حکمت‌اقتضای آن‌میکندکه آمر بچیزی کاره ضد آن باشد، واین‌باطل است بنوافل که خدای تعالی بآن فرموده است وآنرا خواسته، وکاره اضداد آن نیست.

وچون امری وارد شود بچیزها علی سبیل التخییر، چون کفارات سه‌گانه در حنث یمین. آنهمه واجب باشد علی جهه التخییر، ازبرای‌آنکه هریکی‌ازآن‌در برائت ذمت‌مکلف واسقاط‌حنث‌هم‌چون‌دیگریست، پس همه واجب باشد بر تخییر.

ومطلق امر مفید فعل است یکبار، و زیادت برآن تامراد است یانه، موقوف دلیل باشد. ودلیل براین حسن استفهام است که‌مراد یك‌بار است یاتکرار است، وحسن استفهام دلیل اشتراك است.

امری که مقید باشد بصفتی یا شرطی، بتکرارصفت وشرط مکررنگردد، زیراکه شرط وصفت اقتضا نمی‌کند زیادت برآنچه اطلاق‌او اقتضا میکند، پس واجب‌باشد موقوف دلیلی بودن که‌اقتضای تکرار کند.

وچون مقید باشد بوقتی معین، ودر آن‌وقت نکند، وجوب آن دروقت دوم، محتاج دلیل بود، ازبرای آنکه امر متناول وقت اول بود. ومخالفت وعصیان، مطلق امر را ازآن چیز که‌وی برآن باشد، بنگرداند.

و امر چون مکرر باشد، دوم غیر اول باشد، زیرا که‌اگر جدا بودندی هر یکی بر ماموری دیگر دلالت کردندی، پس باید که‌چون مجتمع باشند، هریکی برماموری دیگر دلیل کند، زیرا که اجتماع‌ایشان مقتضی ایشان‌را بنگرداند، وهمچنین باشد چون یکی‌را بردیگری‌عطف کنند چنانکه: اضرب و اضرب.

و ازمطلق امر فور و تراخی معلوم نشود، و هریکی را ازین [دو] جز بقرینه ندانند، زیرا که‌امر آمده است درقرآن، و استعمال یکبار برفور ویکبار بر تراخی، و ظاهر استعمال دلیل حقیقت کند.

کسانی که مطلق امر بر فور حمل کنند، گویند که تجویز تاخیر واجب را بنوافل رساند.

جواب گویند: که‌با تاخیر ازبدل چاره‌ای نباشد، وآن عزم است برادای‌آن دراستقبال، ونافله را تاخیر بی‌بدل جائز است.

اگر گویند بروجوب این بدل دلیلی نیست، وهرچه برآن دلیل نباشد باطل باشد، پس تاخیر باطل باشد.

جواب گویند: این بر کسی متوجه است که‌مطلق امر برتراخی حمل کند، اما کسی که‌اثبات فور وتراخی بدلیلی منفصل اثبات کند برو متوجه نباشد.

کسانی که‌مطلق امر بر تراخی‌حمل کنند گویند: چون امر مقید نباشدبوقتی، جملهٔاوقات درایقاع آن‌فعل متساوی‌باشد، وچون چنین باشد اقتضای تراخی کند.

جواب گویندکه: این دلیل کسانی است که‌مطلق امر نه‌بر فور حمل کنند و نه‌بر تراخی، وهریکی ازآن جز بدلیلی ندانند، زیراکه‌چون بیانی نباشد، وجملهٔ اوقات نسبت بامطلق امر متساوی باشد، حمل‌بریکی دون یکی دیگر کردن بی‌دلیلی ترجیح بود بی‌مرجح، واین باطل است.

وچون امر تعلق گیرد بوقتی که فاضل باشد از عبادت، وجوب متعلق‌باشد بتمامی آن وقت، مکلف را روا بود که تاخیر کند باعزم، که‌اگر باول وقت‌تعلق گرفتی آن‌وقت موسع‌را هیچ فایده نبودی، و اگر بآخر تعلق گرفتی، د راول وقت گذاردن آن‌فعل ازفرض مجزی نبودی.

و امر بچیزی، اگر امرخدای باشد، بایدکه‌مامور را تمکین‌کند بکردن آن‌چیز، وباید که‌آن چیز ازآن باشد که‌بفعل آن مستحق ثواب شود، وقصد اوباید که بآن فعل رسانیدن وی‌باشد. وباید که‌امرمقدم بود برفعل تا مامور را استدلال تواند ساخت برآن که‌آن فعل واجب است یا ندب.

واگر امر غیر خدای باشد، بایدکه ویرا ظن آن باشد که مامور تواند که‌آن فعل بکند.

و مامور باید که‌تواند که مامور به برآن وجه که ویرا فرموده‌اند بجای‌آرد، و ماموربه باید که ازآن جمله باشد که ایجاد آن از مامور صحیح باشد بروجه اختیار.

در معنی عرفانی: ـعالم‌امر عالمی است که «به‌امر» موجد کل، بدون زمان ومدة، موجود گشته باشد مانند عقول و نفوس واین‌عالم‌را عالم‌امر وملکوت‌وغیب مینامند که‌بیك نفس رحمانی که عبارت از تجلی حق است‌در مجالی کثرات ظهور یافته، و همان نفس‌رحمانی‌که فیض‌عالم است ساری در تمام موجودات است، سیر نزولی فرموده تابنهایت مراتب تنزلات که مرتبت انسانیت است رسیده بازهمان نفس رحمانی ازمرتبهٔ انسانی بسیر رجوعی که‌عکس سیر اول است باز پس شده یعنی ازنقطه آخر باول رسیده و مطلق گشته پس عالم خلق و امر هردو بیك نفس رحمانی موجود گشت.

سنائی گوید:

ای پایگه امرت سرمایهٔ درویشان
وی دستگه نهیت پیرایه خذلانها
صدتیر بلاپران برما زهر اطراقی
ما جمله بپوشیده از بهرتو خفتانها

شبستری گوید:

جهان خلق و امر ازیك نفس شد
که‌هم آندم که آمد باز پس شد

(شرح گلشن‌راز ص ۱۵).

اَمْراضِ نَفْسانِیّـ (اصطلاح‌اخلاقی)

این‌اصطلاح‌اخلاقی است، امراض‌نفسانی مقابل امراض جسمانی است و اموری مانند بخل، حسد، کبر، عجب وجبن و

غیره را امراض نفسانی گویند.
(اخلاق ناصری ص ۱۳٤)

آمرِ اِضطِراریّـ (اصطلاح اصولی) درمقابل اختیاری است و امر اضطراری مفید حکم ثانوی است مثل اکل میة.

آمرِ اِعتِباریّ ـ آمرِ اِنْتِزاعیّ ـ (اصطلاحات فلسفی) آنچه بستگی باعتبار معتبر داشته باشد و یا از امور موجود در خارج انتزاع شده باشد امر اعتباری و انتزاعی‌گویند و در مقابل‌اموراعتباری امور خارجی‌اند که متحقق در خارج‌اند.
(رجوع شود باعتباری ـ اسفار ج ۳ ص ۱۱)

آمرِ بِشَیْءـ (اصطلاح اصولی) در میان اصولیان بحث است‌که آیا امر بشیء مقتضی نهی از ضد او است یانه.

مثلا اگرگفته‌شود «صل» یعنی‌نماز بجای آور بالملازمة یا بتضمن نهی از ضد آن کرده است که‌مثلا کارهای منافی نمازرا انجام مده یاترک نکن اورا بنحو اقتضاء ضد خاص یا ضد عام یا آنکه‌هیچ نوع اقتضائی ندارد نه‌بتضمن ونه‌بالتزام ونه بالمطابقه وترک امور منافی با صلاة از نواهی ودلائل خارجی فهمیده میشود نه‌از بطن امر بصلاة.

مراد از اقتضاء اعم است ازعینیت یاجزئیت یالزوم ازجهت تلازم بین طلب یکی از دو ضد و طلب ترک دیگر و اعم است از مقدمیة پس بحث این‌طور میشود که‌آیا امر به‌چیزی مقتضی نهی از ضد است بنحو عینیت یا جزئیت یالزوم یا آنکه مقدمه نهی ازضد است ومراد ازضد هم مطلق معاندات ومنافیات فعل است. وجودی باشد یا عدمی واغلب اصولیان مرادشان ازضد، ضدعام است چون ترک ضدعام مقدمه فعل مأموربه است پس، گویند امر بشیء بنحو مقدمیت مقتضی نهی ازضد است یعنی ضد عام که‌ترک ترک‌باشد زیرا انجام هرکاری موقوف بر ترک ضد آنست زیرا میان فعل وترک امری منافات کامل‌است واجتماع وجود و عدم نتواند پس دراین که‌انجام مأموربه مستلزم ترک مقابل آنست حرفی نیست نهایت بحث این است که آن‌نهی از بطن امر فهمیده میشود یانه ودر حقیقت هر امری منحل بدو جزء میشود یکی همان امر ودیگری نهی ازضد و مراد ازضد خاص امور وجودی دیگر است که منافات بامأموربه دارد وضد عام ترک همان مأموربه است، درهرحال‌قول تحقیق این است که‌امر بشیء مقتضی نهی ازضد آن نیست نه‌ضد خاص ونه‌عام نه بنحو عینی و نه‌جزئی و نه‌تضمین و نه التزام، بلکه بدلائل ونواهی خارجی ترک اضداد فهمیده میشود ونهایت این است که‌از باب مقدمی ممکن است درست باشد.
رجوع‌شودبه(الموافقات ج۳ ص۷۱ کفایه ص ۲۱۱)

آمْرِ بِصیغَهـ مراد امر حاضر است رجوع بامر شود.

آمرِ بِمَعْرُوفـ یعنی وادار کردن مردم‌را برانجام کارهای پسندیده وخوب ومشروع واطاعت خدا قولا وفعلا ونهی

ازمنکر یعنی منع از کارهای زشت و معاصی قولا وفعلا وهردو واجب‌اند عقلا ونقلا بوجوب کفائی با شرائط خاصی‌که آمر وناهی اولا خود علم بمعروف ومنکر داشته باشند وثانیاً طرف هم اصرار بر ارتکاب معاصی داشته‌باشد وثالثا مأمون از ضرر و زیان باشد و رابعاً امکان‌تأثیر سخن او باشد وخامساً ازراه نصیحت و ملایمت وارد شود تابرسد باقامه حدود (ازشرح لمعه ج۱ ص ۱۹۲).

در معتقدالامامیه آمده است:

بدانکه امر بمعروف و نهی ازمنکر ازفرائض اعیان است نزدخواجه ابوجعفر طوسی، وفرض علی الکفایة است بنزد سید مرتضی.

وطریق وجوب او سمع است نزد ایشان، زیرا که‌اگر عقل [دال] بودی بر وجوبش، [هرآنیه برخدای‌واجب‌میشدی، وچنین نیست].

و امر بواجب واجب باشد، و امر بسنت سنت بود، و نهی از منکر همه واجب باشد.

وشرائط وجوب سه‌چیز است: آنکه معروف‌را معروف داند، و منکر را منکر، و غلبه ظنش آن‌بود که انکار وی تأثیر خواهد کرد، و در وی مفسدتی نباشد.

و امر بمعروف ونهی از منکر بدست باشد، و بزبان، و بدل. اگر بزبان نتواند، بدل انکار کند. وبالله‌التوفیق. (معتقدالامامیه ص۳۴۰)

آمْرِ تَبَعِيـ (اصطلاح‌اصولی) وجوب مقدمی وتبعی‌را گویند مثل طهارت برای نماز.

آمِرِ تَخْییریـ (اصطلاح اصولی) امر را تخییری گویند درصورتیکه مأمور را مابین دو یا چند امر مخیر کند، هریك برنحو وجوب بدلی مانند «فکفارته اطعام عشرةمساکین اوکسوتهم اوتحریر رقبة» (رجوع شود به قوانین ص ۱۱٦)

آمِرِ ثانَوِيـ (اصطلاح اصولی) امر ثانوی درمقابل امر اولی‌است مثلاطهارت مائیه برای مصلی واجب است بامر اولی ودر صورت فقدان آب‌طهارت ترابیه بامر ثانوی است رجوع‌شود بامر واقعی‌اولی.

آمِرِ حاضِرـ (اصطلاح‌ادبی) رجوع بامر شود.

اُمِّ رِضاعِيـ (اصطلاح فقهی) یعنی علقهٔ‌مادری‌که از راه‌رضاع‌وشیردادن‌پدید آمده‌است هرزنی که‌بچه‌ای را قبل ازبلوغ باشرائط خاصی شیر دهد مادر رضاعی است درصورتیکه شیر او ازنکاح باشد و باندازهٔ شیر بدهد که‌در شیرخوار گوشت برویاند، یا استخوان محکم کند.

مراد این است که‌اولا شیریکه در پستان طایه (دایه) هست حاصل ازنکاح درست باشد ودیگر مدتی شیر بدهد که فی‌الواقع شیر او در رشد واستخوان‌بندی طفل مؤثر باشد که‌حد آن‌را ۱٤ ساعت پی‌درپی یا ۱۵ دفعه پی‌درپی‌دانند. رجوع به‌رضاع‌شود (ازشرح لمعه ج۲ ص۶۳).

آمِرِ ظاهِريـ این اصطلاح اصولی

است و امرظاهری مقابل امر واقعی است و مواردی خاص دارد که یکی ازآن موارد بعداز بحث وفحص وعدم دسترسی بامر واقعی است که‌ناچار به‌تکلیف وحکمی که از راه دلائل وقرائن بدست میآورد باید عمل‌کند ویا عمل به‌ظن وگمان کند سپس اگر معلوم شد که‌وظیفه او چیز دیگر بوده است وحکم واقعی معلوم شد حالاتی پیش میآید... اصول‌عملیه ازاین قبیل‌اند چه‌استصحاب وتخییر واحتیاط حکم‌واقعی نمی‌باشند وهمین‌طور است امراضطراری که‌یکی همان عدم دسترسی بامر واقعی است ودیگری مورد ناچاری واضطرار «فاعلم‌انه‌یمکن‌ان‌یکون التکلیف الاضطراری فی‌حال‌الاضطرار کالتکلیف الاختیاری‌فی حال‌الاختیار وافیاً بتمام المصلحة وکافیاً فیما هوالمهم» و بنابراین مکلف که بامر اضطراری عمل کند مراد و منظور حاصل شده است و پس از رفع اضطرار اعاده و قضا لازم نیست چنانکه اگر بعد از نماز آب پیدا شد چون در آن حال به تیمم مأمور بوده است دیگر طهارت مائیه لازم نمی‌باشد و همین طور است در امر ظاهری که قول تحقیق کفایت و اجزاء است مانند توسل به قاعده طهارت و احتیاط و جز آن چنانکه اتیان بامر واقعی مجزی وکافی باشد عدهٔ گویند تعبد بامر اضطراری ظاهری مجزی از قضا است نه اعاده یعنی اگر در موقع و وقت خودمتوجه امر واقعی اولی شد باید اعاده کند و بعد از وقت، قضا لازم نیست. (از کفایه ص ۱۲۴ ـ ۱۳۲).

اَمرِ غَیْرِیّـ(اصطلاح‌اصولی) عبارت از واجب‌غیری‌باشدمانندامر به‌طهارت‌که از جهت مقدمه برای نماز است گو آنکه خود مستحب است بامر استحبابی و بامر نفسی و غرض از امر غیری توصل به‌آن غیر است نه تعبد بدان و مقربیت آن تبعی است نه اصلی پس خود آن بنفسه موجب مثوبت نیست.

اَمرِ مُطْلَق ـ (اصطلاح اصولی) در مقابل امر مقید است.

«ان‌الامرالمطلق حقیقة فی‌الواجب المطلق» رجوع بواجب مطلق شود.

اَمرِ مُقَدِّمِی ـ (اصطلاح اصولی) مراد از امر مقدمی همان امر تبعی وغیری است که امر بذی‌المقدمه آنرا ایجاب میکند وگرچه خود هم مستقلا مأموربه باشد از باب دیگر.

اَمرِ نَفْسِیـ (اصطلاح اصولی) امر نفسی در مقابل امرمقدمی، تبعی وغیری است و آن باشدکه‌بنفسه متعلق امر باشد «لایخفی علیك ان‌اطاعة الامر النفسی‌بما هو امر نفسی لایکون الا بلحاظ متعلقه بنفسه لابمقدماته»

اَمرِ واقِعِیـ (اصطلاح اصولی) امر واقعی مقابل امر ظاهری است در موقع عدم علم بامر واقعی و امر اضطراری‌در موقع عدم امکان انجام امر اختیاری‌است. رجوع بامر ظاهری شود.

اُمُّ‌الْقُرآنـ (اصطلاح‌عرفانی‌وکلامی) منظور سورهٔ فاتحة‌الکتاب است. رجوع به ام‌الکتاب‌شود.

اِمکان ــ (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ امکان از تظر مفهوم عامی آن مقابل امتناع است و عبارت از سلب ضرورت از جانب مخالف و یا از طرف عدم و یا سلب امتناع ذاتی است از جانب موافق چنانکه گویند فلان امر ممکن است یعنی ممتنع‌الوجودنیست و عدم برای‌اوضروری نیست و معنای خاص آن که امکان خاص باشد عبارت از سلب ضرورت‌هم ازجانب موافق و هم از طرف مخالف است و بعبارت دیگر سلب ضرورت‌از طرف‌وجود و عدم است.

معنی آنکه گویند فلان امر ممکن است این‌است‌که وجود و عدم، هیچ‌کدام برای آن ضروری نیست و موصوف بلااقتضائی محض است یعنی نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم.

اهل معقول از امکان همین معنی‌را میخواهند و از همین جهت است‌که‌امکان خاص گویند و یا از جهت آنکه اخص از اول است. «الفلاسفة لایرون امکان وجود الشیء و عدمه علی‌السواء فی وقت واحد بل‌زمان امکان الوجود غیر زمان عدمه».

(تهافت‌التهافت‌ص ۱۰۸)

فلاسفه مفاهیم ذهنی را از جهت انتساب آنها بخارج سه قسمت کرده‌اند و بالاخره هرگاه مقسم را امر ذهنی‌قرار دهیم سه امر حاصل میشود از این‌قرار:

۱ــ واجب بالذات. مراد از وجوب و واجب بالذات امری است که تحقق‌آن در خارج ضروری بوده و عدم برای آن ممتنع باشد و بذاته و بدون لحاظ‌امری دیگر خود مصداق موجودیت‌و وجودباشد.

۲ــ ممتنع بالذات و آن عبارت از مفهومی است که تحقق آن در خارج‌محال باشد و بعبارت دیگر مفهومی که او را مصداق خارجی نباشد و ممتنع باشد که برای او در خارج مصداقی باشد.

۳ــ ممکن بالذات و آن امری است که تحقق و عدم آن در خارج‌یکسان‌باشد و بعبارت دیگر امکان خاص عبارت از لااقتضائی محض است و هریك‌از دوطرف وجود و عدم برای آن باید مستند بعلت باشد و محتاج بمرجح خواهد بود «الاــ مکان‌الذی فی‌المنفعل مشهور حاجته الی المرجح».

(تهافت‌التهافت ص ۵)

و اما اگر مقسم‌را امور و مصادیق خارجی قرار دهیم اشیاء موجوده درخارج دوقسم‌اند یکی آنچه وجودش بالذات و من ذات ولذات است که خود من‌نفسه‌مصداق موجودیت است و آن واجب بالذات است و دیگر آنچه وجودش بالغیر است که‌فی‌ــ ذاته ممکن و موصوف بلااقتضائی است.

و اگر خوب بنگریم درمی‌یابیم که آنچه دردار تحقق و خارج است همه واجب‌اند نهایت یا واجب بالذات‌اند و یا بالغیر که همان ممکنات باشند.

(اسفار ج۱ ص ۱۹، ۳۵ و رجوع شود باساس‌الاقتباس ص ۱۳۶)

معنی امکان در ماهیات عبارت از سلب ضرورة وجود و عدم است از شیء و آن صفت عدمی است و در وجودات خاصه عبارت از نقصان و فقر ذاتی‌است.

«اعلم ان معنی الامکان فی الماهیات سلب ضرورة الوجود والعدم عن الشیء و موصفة عدمیة صدقها اذا کان ذاتیا لا یستدعی وجود موصوفها و ان کان عین الوجود فهو ثابت فی مرتبة الذات من حیث هی هی لا باعتبار الوجود».
(رسائل ص ۱۱)

«الامکان فی الموجودات الخاصة الفائضة عن الحق یرجع الی نقصانها و فقرها الذاتی و کونها تعلقیة الذوات حیث لایتصور حصولها منحاذا عن جاعلها القیوم فلا ذات لها فی انفسها الا مرتبطة الی الحق الاول».
(رسائل صدرا ص ۱۲)

اِمکانِ اَخَسّ ــ (اصطلاح فلسفی)
قاعدهٔ امکان اخس قاعده‌ایست که صدرا در مقابل قاعدهٔ امکان اشرف وضع کرده است در زیر عنوان قاعدهٔ امکان اشرف بیان خواهد شد که یکی از قواعدیکه در فلسفهٔ اشراق بمنظور اثبات وجود متوسطات و مفارقات و بالاخره موجودات متوسطه دیده میشود قاعدهٔ امکان اشرف است که گوید وجود موجودات اشرف ایجاب میکند که موجودات اخس هم باشند یا آنکه اگر موجودات اخس موجود باشند که ممکنات‌اند، ممکنات اشرف هم باید موجود باشند زیرا از اشرف بلاواسطه اخس صادر نمیشود و باید وسائط نوریه در کار باشد «فان الممکن الاخس اذا وجد فیجب ان یکون الممکن الاشرف قد وجد قبله».
(اسفار ج ۱ ص ۱۲۳)

و بالجمله اصل قضیه این است که همانطور که موجودات متوسطه را از باب امکان اشرف ثابت میکنیم ممکن است آنها را از راه امکان اخس نیز ثابت کرد.
(اسفار ج۳ ص ۱۶۳) رجوع شود به قاعدهٔ امکان اشرف.

اِمکانِ اَخَصّ ــ (اصطلاح فلسفی)
خواجه طوسی گوید: هرچه در او هیچ ضرورت نبود نه بحسب ذات و نه بحسب شرط و نه بحسب وقت معین یا نامعین آنرا ممکن اخص خوانند مثال انسان ممکن است که کاتب بود بالفعل.
(اساس‌الاقتباس ص ۱۳۷)

اِمکانِ اِسْتِعْدادی ــ (اصطلاح فلسفی)
امکان استعدادی عبارت از کیفیت استعدادی است که موجب تهیؤ ماده برای صور و اعراض است بطور متعاقب و قابل شدت و ضعف است.

«والاستعداد قابل للشدة والضعف ویعدم و یوجد للممکنات و هو غیر الامکان الذاتی».
(کشف‌المراد ص ۲۳)

و بالاخره امکان یا لحاظ میشود باعتبار ماهیت و ذات خود و آن امکان ذاتی است و یا لحاظ میشود باعتبار دوری و نزدیکی او از وجود و آن امکان استعدادی است.

و بعبارت دیگر امکان یا حال و وصف ذات شیء است امکان ذاتی و موصوف آن ممکن ذاتی است و یا حال و وصف شیء است برحسب آینده و بر حسب سلب کلیهٔ ضرورات فعلی که امکان استقبالی است و موصوف آنرا ممکن بامکان استقبالی

گویند و یا عبارت از کیفیت استعدادی است که تهیؤ ماده برای پذیرش صور و اعراض بطورمتعاقب باشدامکان‌استعدادی گویند که قابل شدت و ضعف است.

و بعبارت دیگر کمال ما بالقوت‌را از آن جهت که بالقوت است و باعتبار امر مستعد، استعداد میگویند و باعتبار مستعدله امکان استعدادی‌میگویند وامکان استعدادی در ماده بازاء امکان ذاتی‌است در جنس.

و باشدکه تهیؤ و استعدادرا امکان خوانند چنانکه گویند نطفه ممکن است که انسان شوددر این صورت‌عدم‌انسانیت در نطفه شرط باشد و هم بنظر باستقبال بود و این معنی خاص‌تر از اصل معنی امکان باشد.

(اساس‌الاقتباس ص ۱۳۸ و رجوع شود باسفار ج۱ ص ۱۱۹ ـ شواهدالربوبیة ص ۵۸)

اِمکانِ اِستِقْبالي ـ(اصطلاح‌منطقی) خواجه طوسی گوید هر حکمی‌که درماضی و حال اعتبار کنند ناچار یا جانب ایجاب بالفعل حاصل شده باشد یا جانب سلب و باین اعتبار حکم از ممکنات نبود وبنا براین ممکن هر آن حکمی باشدکه‌ضرورت طرفین از او مسلوب‌باشد و هنوز در حیز امکان بود یعنی حصول هریکی ازجانبین در وقت حکم متوقع بود و این ممکن‌را استقبالی خوانند و حصول احدالطرفین هنوز معلوم نشده باشد.

(اساس‌الاقتباس ص ۱۳۸) رجوع بامکان شود.

اِمکانِ اَشْرَف ـ (اصطلاح فلسفی) بعداً در زیر عنوان قاعدهٔ امکان اشرف بیان خواهد شد که شیخ اشراق گوید هرگاه موجود اخسی یافت شود بالضرورة والالتزم عقلی بایستی ممکن‌اشرف قبل‌از آن موجود شده باشد و بعبارت‌دیگر وجود ممکن اخس کاشف از وجود قبلی ممکن اشرف‌است زیرا درنظام‌وجود هر مرتبت مادونی ظل و سایه و شبحی از مرتبت مافوق خود است و مرتبت‌اخس‌ظل‌مرتبت اشرف است و بنابراین اگر ممکن اخس موجود باشد که عالم ناسوت است لازم است که‌ممکن اشرف که بترتیب صعودی مثال ملکوت و جبروت است موجود باشد رجوع شود بقاعده امکان اشرف.

(ش چاپ قدیم ص ۳۶۷ و رسائل صدرا ص ۱۶۵)

اِمکانِ خاصّ ـ (اصطلاح منطقی) رجوع بامکان شود.

و (اساس‌الاقتباس ص ۱۳۷)

اِمکان ذاتیّ ـ (اصطلاح‌منطقی)امکان ذاتی بنابرقول صدرا مخصوص به‌مبدعات است یعنی آنها را فقط امکان ذاتی است نه استعدادی و مکونات را علاوه‌بر امکان ذاتی امکان استعدادی نیز هست که در معرض تحول و تبدلند.

(اسفار ج۲ ص ۱۶۱ ـ رسائل صدرا ص ۱۳۴ و رجوع شود بدستوز ص ۱۸۹)

اُمُّ‌الْکِتاب ـ این اصطلاح‌عرفانی‌است که فلاسفهٔ اسلام با استفاده از کلمات قرآن و اخبار مورد بحث و دقت فلسفی

قرار داده‌اند و بر معانی متعدد و زیادی اطلاق کرده‌اند.

۱ـ عقل اول را از جهت احاطهٔ که باشیاء دارد بنحو اجمال ام‌الکتاب‌گویند.

۲ـ نفس کلیه را از جهت آنکه مظهر اشیاء است در مقام تفصیل ام‌الکتاب نامیده‌اند و نفس منطبه را کتاب محو و اثبات نامیده‌اند باعتبار احوال لازمهٔ اعیان آنها برحسب استعدادات اصلیه آنهاکه ظهور آنهامشروط‌باوضاع فلکیه است.

۳ـ انسان کامل را از جهت روح و عقلش کتاب عقلی و ام‌الکتاب نامند و از جهت قلبش کتاب لوح محفوظ و از جهت نفسش‌کتاب‌محو و اثبات‌نامیده‌اند.

۴ـ لوح محفوظ و قضاء الهی را نیز ام‌الکتاب نامیده‌اند.

(رسائل صدرا ص ۲۸۲ و شرح قیصری بر فصوص ص ۲۷)

شاه نعمت‌الله گوید:

معنی ام‌الکتاب نور محمد بود
اصل همه عین او عین همه عینها

باز گوید:

عقل اول نام او ام‌الکتاب
فهم کن والله اعلم بالصواب

باز گوید:

مبدع از غیر سبب مبدع بقدرت آفرید
جملهٔ ام‌الکتاب از لوحش آسان یافتم

اُمَناء ـ (اصطلاح عرفانی) کسانی هستند که امناءالله‌اند و از اسرار غیب‌او مطلع میباشند.

در تاریخ تصوف آمده است که‌امناء عبارت ازملامیه‌اند و ملامیه‌آنهائی‌هستند که آن چیزی که در باطن آنها است بر ظاهر آنها هویدا نیست و آنها بالاترین طبقات صوفیه‌اند و مبتدیان و شاگردان ملامیه بشکل اصحاب‌فتوت درآیند، رجوع شود به فتوت در کتاب (مصباح‌الهدایه ص ۶۷).

اَمْوال ـ از اصطلاحات فقهی است اموال جمع مال یعنی دارائی و آنچه مالیت دارد.

اموال سه قسمند: اعیان ـ منافع، حقوق.

مالیت اعتباری‌است‌عقلائی واعتبار عقلاء از روی جزاف نیست بلکه ناشی است از اینکه برای موجودات خارجی باعتبار منافعی‌که از آنهامیبرند وبنسبت ثمراتی که بر آنها مترتب است قیمتی قرار میدهند مثلا خوراکیها چون طرف احتیاج بوده و حیات بشر بر آن توقف دارد و همچنین اراضی و حیوانات و معادن بملاک حاجت و منفعت مالند وچون مالیت هرچیزی‌نزد عقلاء از لحاظ‌منفعتی است که در آن چیز موجود است لذاخود منفعت اولی و احق است باینکه مال بوده و قیمتی برای آن اعتبار شود.

و همچنین است حقوق، مثل حق شرب و حق مرور و حق‌خیار و حق‌شفعه، تمامی اینها اموالند زیرا در نظر عرف دارای منفعتی میباشند که در مقابل آنها بذل مال میشود.

پس اعتبار مالیت دراعیان خارجی

و منافع حاصله از اعیان ناشی است از حاجت و میل طبیعی نسبت بآنها؛ و لذا قیمت اشیاء باختلاف‌مکان و زمان وتمایل و رغبتی که منبعث از احتیاج و عرضه و تقاضی است مختلف میشود. بسا اتفاق می‌افتد قیمت جنسی در شهری با شهر مجاور آن اختلاف فاحشی داشته باشد.

(کلیات ۶۵،۶۶)

اُمُور عامَّه ــ (اصطلاح‌فلسفی)امور عامه یا الهی بمعنای اعم در فلسفه بحث از مسائلی میکند که اختصاص بیك‌قسم از موجودات نداشته باشد مانند وحدت، شیئیت، کلیت، جزئیت، ماهیت، علیت و غیره و بعبارت دیگر در امور عامه و الهیات بمعنای اعم بحث از وجود و موجود بطور مطلق میشود و شامل وجود واجب و ممکن و عقول و نفوس وفلکیات و عنصریات و غیره میشود در مقابل الهیات بمعنای اخص که بحث از ذات و علم و قدرت و صفات و اسماء حق است.

(دستور ج۱ ص ۱۷۳)

اُمّ وَلَد ــ(اصطلاح‌فقهی) یعنی‌مادر فرزند و آن کنیزی باشد که از مولایش آبستن شده باشد رجوع باستیلاد شود.ــ رجوع بفرائض شود.

اَمَــة ــ (اصطلاح فقهی) امه‌بفتح همزه و میم یعنی کنیز محض که‌چیزی از آن‌آزاد نشده باشد درمقابل امهٔ غیر محضه و مکاتبه که‌باقرارداد خاص بطور مکاتب مطلق یا مشروط چیزی از آن‌آزاد شده باشد که قراردادی با مولایش‌به‌بندد که هرمقدار ازبهای‌خودراکه‌پرداخت‌بهمان اندازه آزادشود یاهرگاه‌تمام‌بهای خودرا داد آزاد شود.

(از شرح‌لمعه ج۱ ص ۵۲) رجوع به مکاتب شود.

اُمَّة عِشْق ــ (اصطلاح عرفانی) گم‌شدگان وادی حیرت را گویند.

مولانا گوید:

قصة گویم از صبا مشتاق‌وار
چون صبا آمد بسوی لاله‌زار
لاقت الاشباح یوم وصلها
عادت الاولاد صوب اصلها
امة‌العشق خفی فی‌الامم
مثل جود حوله لون‌السقم
ذلة الارواح من‌اشباحها
عزة الاشباح من ارواحها
ایها العشاق السقیا لکم
انتم الباقون و البقیا لکم
منطق‌الطیر سلیمانی بیا
بانك هر مرغی که آید می‌سرا

اُمَّة فاضِلَة ــ (این‌اصطلاح فلسفی و اجتماعی است).

رجوع‌به مدینهٔ فاضله و جماعت عظمی شود.

اَمَة مُسْتَوْلِدَه ــ کنیزی که از مولایش حمل برداشته باشد رجوع‌بام‌ولد شود.

اَمَةُالْمُکاتَبَه ــ رجوع بکتابت و مکاتبه و عتق شود.

اُمَّهات اَربَعَه ــ (اصطلاح فلسفی)

مراد عناصر اربعه‌است ناصرخسروگوید: چون موالید از نبات و حیوان اندرعالم پدیدآینده است بصورتهائی‌که‌آن‌صورتها برامهات که آن‌طبایع است بیش است و موالید را حیات و امهات را ممات...

(زادالمسافرین ص۱)

«فتکون‌الامهات اعنی العناصر الاربعة ذی‌الموالید الاربعة».

(شرح منظومه ص ۲۷۳ و رجوع باخوان ج۲ ص ۱۲ شود).

اُمَّهاتِ اَسْماء ـ (اصطلاح عرفانی)

مراد از امهات‌اسماء در اینجا اسماء‌ذاتند که متفرع میشود از آنها اسماء صفات و افعال. (مصباح‌الانس ص۱٤)

قیصری‌گوید: اسماءباعتباری‌تقسیم میشوند به چهار قسم که آنها را امهات اسماء نامند.

که عبارت از اول و آخر وظاهر و باطن باشد که جامع آنها «الله و رحمن» است . (شرح‌فصوص. ص۱۳۰)

اُمَّهاتِ حَقایِق ـ (اصطلاح‌عرفانی)

مراد امهات اسماء‌است. رجوع بامهات اسماءشود.

اُمَّهاتِ عَناصِر ـ (اصطلاح فلسفی)

رجوع بامهات اربعه و ارکان اربعه‌شود.

(اسفار ج۱ ص۲٤۳ و رجوع شود به اخوان ج۲ ص ٤۵).

اُمَّهات مَطالِب ـ (اصطلاح‌منطقی)

امهات مطالب یعنی‌اصول پرسشها. اهل نظر گویند در مقام تحقیق و شناسائی اشیاء سه‌نوع‌پرسش بکار برده میشودکه آنهارا امهات و اصول مطالب نامیده‌اند ازاین قرار.

۱ـ مطلب «ما» یعنی سؤال و پرسش بوسیلهٔ «ما» و آن نیز بردو قسم است یکی سؤال از «ما» شارحه که مطلوب از آن شناسائی شرح اسم ومعنای لغوی شیء مورد نظراست دیگ مطلب «ما» حقیقیه که مطلوب از آن پرسش و شناسائی حقیقت و ماهیت شیء منظور است.

۲ـ مطلب «هل» یعنی سؤال‌بوسیلهٔ «هل» و آنهم بردوقسم است یکی مطلب «هل» بسیطه که مطلوب پرسش از وجود شیء منظور است فی‌نفسه و دیگر مطلب «هل» مرکبه که مطلوب شناسائی وجود چیزی است برای شیء منظور.

۳ـ مطلب «لم» که عبارت ازسؤال از دلیل است و آن بردوقسم است یکی مطلب «لم» ثبوتی که مطلوب از آن شناسائی علت ثبوت موضوع است ودیگر «لم» اثباتی که مطلوب شناسائی علت‌حکم است.

«امس‌المطالب ثلثة علم، مطلب ما مطلب هل‌مطلب لم».

«اس المطالب للناس فی‌استعلام الشیء ثلثة علم وکل منها اثنان فالکل ستة «فما» قسمان احدهما هوالشارح و ثانیهما هوالحقیقی فیطلب «بما»الشارحه اولا شرح مفهوم‌اللفظ مثل‌ماالخلاء و ما العنقاء و «بما»الحقیقیة تعقل ماهیةالنفس الامر منه مثل ماالحرکةوماالمکان و «هل» بسیطاً انما سمی بسیطاًلان‌المطلوب به وجودالشیء والوجودالمطلق بسیط و

مرکباً ثبت لان‌المطلوب به‌الوجود المقید کالکتابة والتعجب و نحوهما للانسان و الوجودالمقید مرکب من‌الوجود والقید. «لمیة» ثبوتاً اثباتاً حوت‌ای یطلب «بلم» علةالحکم والواسطة له وهی‌قسمان‌واسطة فی‌الثبوت و واسطة فی‌الاثبات».
(شرح منظومه ص ۳۱)
شیخ‌الرئیس گوید اصول پرسشها منحصر به‌همین سه‌اصل نیست وبواسطه من و متی و ای‌وایان و کیف نیزپرسش میشود چنانکه بواسطهٔ کلمهٔ ای پرسش از امتیاز جوهری اشیاء میشود وبوسیلهٔ کیف پرسش از کیفیت اشیاء شده و بواسطهٔ این پرسش از تعیین حصول‌در مکان و بواسطهٔ متی پرسش ازحصولاتی درزمان خواهد شد.
(بنقل اسفار ج۳ ص ۹۸)

اُمَّهاتِ‌مَعاصیــ (این‌اصطلاح‌اخلاقی است) اخوان‌الصفا امهات واصول معاصی را سه امر دانند بدین قرار:
۱ ــ کبر ۲ ــ حرص ۳ ــ حسد.
که این‌سه‌دنیارا پرازآلودگی کرده است واساس‌آلودگیها ازکبرابلیس‌وحرص آدم وحسد قابیل است. واین سه‌اصل را فروعی‌بود ازجمله: عجب، ابا از قبول‌حق، اقرار نکردن به‌حق، ترک‌انقیاد، خروج از حد واجب، ستم‌وجور درهنگام قدرت، ترک‌انصاف درمعاملات، سستی درواجبات، ترش‌روئی، بدگوئی درکلام، مکر، حیله، تحقیر مردم، جدال، لجاج... است.
(رجوع‌شود به‌رسالهٔ نهم ازرسائل اخوان ص۲۷۵)

اُمّی ــ (اصطلاح کلامی) این‌کلمه مأخوذ از قرآن مجیداست و اطلاق برکسی شود که تعلیم‌نیافته‌باشد و در قرآن‌اطلاق بر پیامبر اسلام شده است.
هوالذی بعث فی‌الامیین رسولامنهم یتلو علیهم آیاته‌ویزکیهم ویعلمهم‌الکتاب والحکمة و ان‌کانوا من‌قبل‌لفی ضلال‌مبین.
حافظ گوید:
نگار من که بمکتب نرفت و خط ننوشت
زنکته مسألهٔ آموز صد مدرس شد
بهرحال کلمهٔ رسول امی اطلاق بر پیامبر اسلام میشود و بر هر آن‌کس که‌از تعلیمات بشری محروم باشد نیز امی گویند و نیز اطلاق شود بر آنکه قرائت حمد و سوره را نداند (رجوع شود به شرح لمعه ص ۱۰۱)

اَمیریــ (اصطلاح عرفانی) امیری عبارت از اجراء سالك است اراده حق را.

اَمینــ (اصطلاح عرفانی)ازدرجات اولیاءالله است، کسی که بر اسرار الهی مطلع است، چنانکه گویند:
امین‌اعمال و امیر اعمال‌ومسافران فرشی امینان اقطارند و مسافران فرشی ندیمان اسرارند (تفسیرحدائق ص۲۷۳).

اَمین مالِکیّــ (اصطلاح‌فقهی) کسی استکه بواسطهٔ اذن مالك بر مالی سلطه یافته باشد در مقابل امین شرعی که تصرفاتش باذن شارع است (ضوابط معاملات سنگلجی ص ۱۰۲)

اَنْ ــ (اصطلاح ادبی) بفتح‌همزه و سکون نون در زبان عرب بر دو وجه‌است

یکی حرف و دیگری اسم و آن اسمیه بر دو وجه است یکی ضمیر متکلم بجای «انا» در لهجهٔ و قولی‌که گوید «اِن‌فعلت» بجای «انافعلت» و دیگر ضمیر مخاطب است بنابرقولی در «انت انتما و انتم»که تا حرف خطاب باشد. و اَنْ حرفی بر چهار وجه است ۱ـ ان مصدریه‌که ناصب فعل مضارع است مانند «اَن‌تصوموا خیر لکم» که مابعد خود را بتأویل مصدر برد تا فاعل باشد یا جز آن ۲ـ اَنْ مخففه از مثقله که بعد از افعال یقین واقع شود مانند «افلا یرون اَنْ لایرجع الیهم قولاً»و «علم ان‌سیکون منکم مرضی» ۳ـ اَنْ‌مفسره که بمنزلهٔ «ای» است مانند «فاوحینا‌الیه اَنِ اصنع الفلک» ٤ـ ان زائده که درچهار مورد بکار برده میشود ۱ـ بعد از لما توقیتیه مانند «ولما اَنْ‌جائت رسلنا لوطاً سییء‌بهم» ۲ـ بعد از لو و فعل قسم‌مانند «فاقسم لوأَنْ‌التقینا» «اماوالله ان‌لو کنت حراً» ۳ـ بین کاف و مجرور آن مانند «کَاَنْ ظبیة» ٤ـ بعد اذا مانند «فامهله حتی اذا کان» (از مغنی ص ۱۲).

اِنْ‌ـ ان بکسر همزه و تخفیف نون در زبان عرب بر چهار وجه است ۱ـ اِنْ شرطیة مانند «اِنْ‌ینتهوا یغفرلهم» و «اِنْ تعدوا نعمةاله لاتحصوها» ۲ـ ان نافیه مانند «اِنْ‌الکافرون الا فی‌غرور» و «اِنْ امهاتهم الااللاتی» ۳ـ اِن مخففه ازمثقله که بر جمله اسمیه و فعلیه داخل میشود مانند «و اِنْ‌کلا لما لیو فینهم» و «اِن کل ذلک لما متاع‌الحیوةالدنیا» ٤ـ اِنْ زائده مانند «ما اِنْ‌اتیت بشیء انت تکرهه» و اغلب بعد از مانافیه زائده واقع میشود. (از مغنی ص ۱۰)

اَنَّ‌ـ ان بفتح همزه و تشدید نون در زبان عرب بر دو وجه است ۱ـ حرف تأکید که از حروف مشبهة بالفعل است و نصب باسم و رفع به خبر دهد مانند «ان زیداً قائمٌ» ۲ـ لغتی است در لعل مانند «اِئْتِ‌السوق اَنَّکَ تشتری لنا شیئاً»و «مایشعرکم اَنَّها اذا جائت لایؤمنون» (از مغنی ص ۱۹).

اِنَّ‌ـ ان بکسر همزه و تشدید نون در زبان عرب بر دو وجه است ۱ـ حرف تأکید و یکی از حروف مشبهة بالفعل است‌مانند ان مشدده و نصب‌باسم و رفع به خبر دهد ۲ـ حرف جواب بمعنی نعم مانند «لعن‌الله ناقة حملتنی الیک اِنَّ و راکبها» و معانی دیگر رجوع شود به (مغنی ص ۱۸).

اَنَا بلا اَنَا و نَحْنُ‌بلانَحْنُ‌ـ (اصطلاح عرفانی) مقصود از این عبارت تخلیهٔ‌عبد است از افعال خود و فناء ذاتی است‌یعنی متجلی گشتم از دیدن خود و کون در محو انانیت افتادند و از انانیت حق‌خبر دادند (شطحیات ص ٦۱۵)

اَنَا اَنْتَ‌وَاَنْتَ‌اَنَا‌ـ(اصطلاح‌عرفانی) ،معنای این عبارت فناء عاشق است در معشوق بطوریکه غیر معشوق نه بیند حتی نفس خود را (لمع ص ۳٦۰).

خواجه گوید این حرف اشارت جمع است نه مناسب هر سمع است، اسماع ظاهر طاقت این استماع ندارند و ابصار

صورت اطلاع این معانی‌را نشایند مردی باید که عین عشق بود و روزگار وی کیمیای طلق بود.

تا جمال این کلمه بر او تابد و حقیقت این حدیث بدل دریابد، مردتفرقه را با این کلمه کار نیست و این کار را عدد و شمار نیست.

یکرنگی و یکتائی باید. و آشنائی سوی روشنائی باید، این کلمه از دوحال بیرون نیست و این معنی از این دو افزون نه، اگر مرد بصفت اوست، مرد «انا، انت» اوست و چون مرد درویش باشد یا در صفت خویش باشد مرد «انا» بصفت قدم باشد بی‌علت این خواطر و بی‌شرکت آدمی باشد.

تا مرد در صفت‌هستی‌باشدمیگوید: من منم، من را بمن راه نیست و چون‌مرد بصفت نیستی شود و حق، گوید: من‌منم، کس از من آگاه نیست.

و گفته‌اند: اشاره باتحاد است (شطحیات ص ۶۱۵).

در شرح شطحیات‌گوید: در آنانیّت سخن از اتحاد کردند و از غیب حریت حدیث کردند و سخن از عبودیت‌نکردند لاجرم، غیر از ازل ایشانرا سیاست کرد و غیر کبریا ایشان‌رابلاکش شد «سبحان الذی‌شرف‌اولیائه بکشف‌الاسرار»(شطحیات ص ٦).

شاعر گوید:

در عشق تو خوشدلی زمن بیزار است
رو شاد نشین که بر مرادت کارست
تو کشتن من میطلبی این سهل است
من وصل تو میجویم این دشوار است

اَنَاالْحَقّ (اصطلاح عرفانی) این سخن را حلاج بگفت و سر خود بر باد داد، این سخن از اسرار حقیقت است که هرکه فاش کند سر بر سر سودای عشق گذارد.

خواجه عبدالله‌گوید:ای سیاح‌گردون کون، ای مساح بیابان کون، لاشهٔ لنگ روحت نعال عقل جان. بر محیط بر نشود بگوی، مرکب عقل را تا لگد بر هامون عدم زند و عدم را در بحر قدم اندازد. آنکه خود را «رب ارنی» گوید و از زخم «لن‌ترانی» نترسد.

در جبال افعال نگه کند و درآئینه وجود، وجود را ببیند، پس آنکه از وجود متلاشی شود، چون زخم صاعقه باشد و به نیران کبریا سوخته شود و خاکش بطوفان غیرت افشانده‌شود، ابتدا «ارنی» گوید و در میانه «اَنَاالحق» چون دانست که حدوث در قدم مستحیل است گوید «تبالیك» خلق را ذات چون نماید، او در کدام آینه درآید، او بنماید در آینهٔ خود و هم در آینه‌خود درآید «وجوه‌یومئذ ناضره الی‌ربها ناظرة» که اول تنزیه است و آخر تحقیق. (ازشطحیات ص٦٩).

مولانا گوید:

جسمها چون کوزه‌های بسته سر
تا که در هر کوزه‌چبود درنگر
کوزهٔ این‌تن پر از آب حیات
کوزهٔ آن تن پر از زهر ممات
گر به مظروفش نظر داری شهی
ور بظرفش عاشقی تو گمرهی

لفظ را مانندهٔ این جسم دان
معنیش در اندرون مانند جان
دیدهٔ تن دائماً تن‌بین بود
دیدهٔ جان جان پر فن بین بود
پر خماران از دم مطرب چرند
مطربانشان سوی میخانه برند
آن‌سر میدان و این پایان اوست
دل شده چون‌گوی در چوگان اوست
بعد از آن این دو به‌بیهوشی روند
والد و مولود آنجا یك شوند
چونکه کردند آشتی شادی و درد
مطربان را ترك ما بیدار کرد
مطرب آغازید بیتی خوابناك
که ایتنی‌الکاس یا من لاارك
انت وجهی لاعجب أن لا اراه
غایة القرب حجاب الاشتباه
انت عقلی لاعجب أن لا ارك
من وفور الالتباس المشترك
حیث اقرب انت من حبل‌الورید
لم اقل «یاه» یا نداء للقریب



گونه گونه شربت و کوزه یکی
تا نماند در می غیبت شکی
باده از غیب‌است‌کوزه زین جهان
کوزه پیدا باده در وی بس نهان
بس نهان از دیدهٔ نامحرمان
لیك بر محرم هویدا و نهان
یا الهی سُکِّرَتْ ابصارنا
فاعف عنا اثقلت اوزارنا
یا خفیاً قد ملات الخافقین
قد علوت فوق نورالمشرقین
انت سر کاشف اسرارنا
انت فجر مفجر انهارنا
یا خفی‌الذات‌محسوس‌العطا
انت کالماء و نحن کالرحی
انت کالریح و نحن کالغبار
یختفی الریح و غبراءجهار
تو بهاری ما چو باغ سبز و خوش
او نهان و آشکارا بخشش
تو چو جانی ما مثال دست و پا
قبض بسط دست از جان شد روا
تو چو عقلی ما مثال این زبان
این زبان از عقل میاید بیان
جنبش ما هر دمی خود اشهد است
کو گواه ذوالجلال سرمد است
گردش سنگ آسیا در اضطراب
اشهد آمد بر وجود جوی آب

انابَتْ (اصطلاح اخلاقی،عرفانی)

انابت نزد صوفیان سالك عبارت ازرجوع از غفلت بذکر است و گویند توبه در افعال ظاهری است وانابه درامور باطن.

بعضی گویندانابت عبارت‌از رجوع الی‌الله است از هر چیزی.

و در خلاصة‌السلوك است که:انابت ترك اصرار بر معاصی و ملازمت‌استغفار است.

و بعضی گویند: انابت عبارت از فرار خلق است بسوی حق.

و بعضی گویند عبارت از اشتغال بخدمت حق است و انابهٔ قلب خالی کردن آنست از رذائل.

و بعضی‌گویند: انابه‌اخلاص است. (کشاف ص ۱۳۳۷).

در منازل است که انابت سه است یکی رجوع بحق از جهت اصلاح و دیگر رجوع بدو از جهت‌وفاء و سه دیگررجوع

بدو در مقام حال (شرح منازل ص ۱۳).
نقلست که روزی حسن بصری در راهی میرفت کودکی را دید که بسر سر راهی نشسته بود و میگریست گفت: ای کودک سبب گریه چیست؟ گفت: ای امام مسلمانان مادرم مرا از خانه بیرون‌کرده و هرجا که می‌روم هیچکس مرا در بـاز نمیکند حسن بصری همانجا بنشست و بر موافقت کودک، او نیز در گریه شد و گفت کودکی را که مادر می‌راند هیچ‌جا بار نمیابد. کسی را کـه حضرت عزت عیاذاًبالله براند کجا بار یابد؟ بعد از آن امام‌خواست که از وی درگذرد و برود کودک دست در دامن امام زد و گفت: یا امام‌المسلمین چه شود که اگر شفیع من گردی تا مادر از من راضی شود امام دست کودک گرفته بدر سرای آمد و زبان بشفاعت بگشاد تا از فرزند خـوشنود شود مادر کودک گریان شد و گفت: یـا امام «نعم‌الشفیع انت» اما پیش از تـو نیز شفعاء بودند که «اولادنا اکبادنا»این فرزند مرا شفاعت کرده‌اند اما ای امام مسلمانان مدتیست که او را از بازی‌منع میکنم منزجر نمیشوداکنون ای شیخ‌واقف باش که اگر بی‌اجازت من از خانه بیرون آید و ببازی اشتغال نماید از وی علقه مادر فرزندی قطع کنم شیخ گفت: بلی چنین باشد. گفت: یا امام مضمون آنچه گذشت بر مکتوبی ثبت فرمای تا دیگر با کودکان بازی نکند و اگر کند وی نه فرزند من باشد و من نه مادر وی. امام مکتوبی بنوشت و مادر دست کودک‌گرفته با خود بخانه برد ساعتی امام منتظر در گوشه‌ای بنشست ناگاه دید که کودک از در خانه بیرون دوید و با کودکان محله ببازی مشغول گشت مـادر از وی روی درکشید و در بروی وی دربست چون کودک از بازی بازپرداخت و کـودکان هرکدام روی‌بخانهٔ‌خود آوردند و او تنها بماند بدر خانه مادر آمد هرچند در را بکوفت مادر در نگشاد، روی بدر سرای هریک از اهل محله نهاد و درد دل خود با یکیک بیان کرد از آنجا نیز هیچ‌دری نگشود متحیر فروماند باز روی بجـانب خانه مادر نهاد و هرچند در زد فتح‌الباب میسر نگشت، گفت: ای مادر اگر بر در سرای بیگانگان بار نیافتم روی بازگشتن داشتم اکنون از این در، روی بازگشتن ندارم، از سر درد و سوز، ناله و گریه آغاز کرده روی بر خاك نهاده در خواب شد مادر از سر بام منتظر فرزند است تا احوال بر چه منوال مـیگذرد چـون دید که فرزند غریب‌وار روی بـر خاك رهگذار بخواری و انکسار نهاده، خودرا از بام فرود انداخت و سر فرزند ازخاك مذلت برداشت و گرد راه از روی جگرـ گوشه بگوشهٔ مقنعه پاك کردن گرفت و کودك همچنان در خواب بود. چـون از خواب بیدار شد نظرش بر جمال مادر افتاد گفت :ای مادر اگرم آب و نان‌ندهی روا دارم و اگرم‌گوشمالی‌دهی سزاوارم، اگرم در گریه و سوز و گداز داری باك ندارم همین درخواست دارم که مرا از درگاه خود بدر غیر نفرستی، حسن‌چون این واقعه مشاهده کرد جامه در تن‌بدرید گفت مرا در این واقعه دو چیز معلوم شد

یکی آنکه بنده را بجز درگاه خداوندجل ذکره در دیگر نیست. دیگر علقه محبت مادری به هیچ چیز منفک نمیگردد.

نقل است: که یحیی‌بن‌زکریا ابلیس را روزی گریان دید شفقتش بجنبید گفت: ای بیگانه چرا میگریی و باین زاری‌چرا می‌نالی؟ گفت چندین‌هزار سال حلقه‌بر بن در زدم بامید اینکه باز کنند آخرالامر ندا آمد: که بار نیست گفتم تا کی؟گفت هرگز یحیی را دل بر وی بسوخت‌دعاکرد که الهی این بیگانه بدین‌زاری میگرید چه بود اگر در آشتی بگشائی و توبه او قبول فرمائی. خطاب آمد که ای یحیی‌وی بدروغ میگوید، میخواهد که بندگان‌مرا بفریبد اگر خواهی آنرا بدانی بگوی تا بر سر قبر آدم رود و خاك او را سجده کند توبه‌اش قبول کنم و ابواب صلح بر روی او بگشایم. یحیی بجانب وی آمده بشارت آورد و گفت: مژدگانی بر تو که کارت رو بصلاح دارد...

آنائیَّت یا آنانِیَّت(اصطلاح‌عرفانی و اخلاقی است) کلمهٔ انائیت یا انانیت در فلسفه شیخ اشراق بمعنای شخصیت و نفس و هویت است. و بمعنای انوار ساطعه حق بر جهان وجود و نفس بشری است و نفس‌ناطقه است‌واذاتبین ای من‌ـ الابحاث السالفة انائیتك التی هی نفسك الناطقة نور مجرد و مدرك لنفسه‌والانوار المجردة غیر مختلفةالحقایق فیجب ان‌ـ یکون‌الکل ای‌کل‌الانوار المجرده عقولا کانت اونفوساً مدرکا لذاته».

(ش چاپ قدیم ص ۳۰۵)

این کلمه در اخلاق به معنی‌خودـ خواهی و خودپسندی‌بکار رفته است و از خصائص ناپسند انسانی است. چنانکه فرموده‌اند: من رضی عن نفسه اکثرـ الساخطون علیه. و بنزد اهل ذوق انائیت یا انانیت عبارت از حقیقتی است که هرچه بنده را شد بخود مضاف گرداند چنانکه گوید: نفس من، روح من، قلب من و دست من.

انانیت حق، وجودی‌است و انانیت بنده عدمی «بحکم‌العبد و ما فی یده‌کان لمولاه»

مولوی گوید:

تو انا رب، همی گوئی بعام
غافل از ماهیت این هردو نام
رب بر مربوب کی لرزان بود
کی انادان بندجسم و جان بود
نك انا مائیم رسته از انا
از انای پر بلای پر عنا

(رجوع شود به شطحیات ص ٦)

اِنْبِساط این اصطلاح‌عرفانی‌است و عبد منبسط کسی است که کلام و تصرفات او بر جریان عادت باشد وکارـ های خوب عادت او شده باشد و رعب از قلب او زائل شده باشد و ارسال سجیت و تحاشی‌از وحشت، و با خلق‌گشاده‌روی باشد و اوامر حق را مطیع، انبساط ایشان یکی امروز یکی فردا، امروز بر بساط انبساط در روضهٔ انس و ناز آرام گرفته از شرابخانهٔ محبت هر ساعتی و لحظهٔ جام‌های مالامال، از بهر ایشان روان کرده کاسات وصال متواتر، وخنعت

افضال متوالی، مردمی تواختی و قبولی، هر لحظه فتوحی و وصولی. (عده ج۶ص ۱۶۹).
خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت
بقصد جان من زار ناتوان انداخت
نبود نقش دو عالم که نقش زلف تو بود
زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت
بیك کرشمه که نرگس بخودفروشی کرد
فریب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت
شراب خورده و خوی‌کرده کی شدی بچمن
که آب روی تو آتش در ارغوان انداخت

اَنْبیاء ـ سفراءالله‌اند، که احکام شریعت را به بندگان رسانند. و دارای درجات مختلف‌اندکه فرمودند ولقدفضلنا بعض‌النبیین علی بعض وآتینادِاودزبوراً (رجوع به نبوت شود).

اِنْتِباه ـ این‌اصطلاح‌عرفانی‌واخلاقی است و عبارت از زوال غفلت است.

اِنْتِحال ـ (اصطلاح ادبی) انتحال نزد عروضیان آن باشد که سخن دیگری را بخویش بندند و شعر دیگری‌را مکابره بگیرند و شعر خویش سازند بی‌تغییری و تصرفی در لفظ و معنی یا با تصرفی اندك. (از المعجم ص ۳۴۰).

اِنْتِزاعیّات ذِهْنِیّه ـ (اصطلاح‌فلسفی) رجوع باعتباری‌و (رسائل‌صدرا ص۱۱۳) شود.

اِنْتِظام ـ این اصطلاح اخلاقی‌است و نیز از مسائل اجتماعی است خواجه طوسی‌گوید: و اما انتظام آن‌بود که نفس را تقدیر و ترتیب امور بر وجه وجوب و حسب نگاهداشتن مصالح ملکه شود. (اخلاق ناصری چاپ‌جدید ص ۷۸)

اِنْتِفاش ـ رجوع به کلمهٔ تکاثف شود.

اِنْتِقال ـ (اصطلاح کلامی‌و فلسفی) کلمهٔ انتقال در فلسفه بمعنای‌نقل‌صورت و حالتی بصورت و حالتی دیگر آمده‌است مانند انتقال صورت آب بهوا و انتقال صورت نطفه به‌جنین و جنین بانسان و گاه اطلاق میشود بزوال حالتی و حصول حالتی دیگر مانند آنکه انسان جاهل‌عالم شود و بر امری که مکانی را رها کرده و بمکانی دیگر رود انتقال گویند و در محل خود بیان شده است‌که انتقال‌اعراض از محلی و موضوعی‌بمحل و موضوع‌دیگر محال است باین معنی که عرض که‌پایدار بمحل خاص میباشد بعینه بمحل دیگر منتقل نمی‌شود (دستور ج۱ ص ۱۹۴)در تناسخ نیز این اصطلاح بکار رفته است. انتقال‌ارواح گویند.

اِنْتِقال مهر ـ این اصطلاح نجومی است. رجوع شود به بروج مثلثه.

اِنْتِقام ـ (اصطلاح فقهی‌وعرفانی) کیفر بمثل دادن و در شرع اسلام هر جنایت را کیفری است در حدود آن‌بحکم «جزاء سیئة سیئة بمثلها» و بالاتر از آن بخشش است که فرمودند «فمن عفی و اصلح فاجره‌علی‌الله» «ان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم به‌ولئن صبرتم لهو خیر للصابرین»

نزد عرفا مکافات است به عقوبت و نقمت، اسم است از انتقام و گروهی از مردم را صفت انتقام درگاه عزت ذوالجلال بایشان روی نماید تا بحکم قهر پردهٔ تجمل از روی کار ایشان بردارند و نقاب حشمت از روی جاه ایشان فرو گشایند و رقم مهجوری بر حاشیهٔ وقت ایشان کشند و قبله در همه عالم گردانند، گهی در چنگ قبض اسیر تحیر گشته، گهی از بیم قهر مین فزع شده، نه نواختی که دلرا زندگی دهد، نه زهری که نفس بدو کشته شود «لایموت فیها ولایحیی» نه روی آنکه بازگردد، نه زهرهٔ آنکه فرا پیش شود، بزبان بیچارگی از سر درماندگی گوید:

از جام وجود خود نه مستم نه نیم
زیر لگد فلک نه پستم نه نیم
نه راحت جان، نه درد دل وای بمن
یارب چکنم من که نه هستم نه نیم

و گروهی دیگرند که تجلی نظر جمال لطف حق بدلهای ایشان پیوسته، نواختهای ایشان یکی امروز یکی فردا، امروز بر بساط انبساط در روضهٔ رضوان آرام گرفته.

اِنْجِذاب ـ (اصطلاح عرفانی) حالت خاصی است مر سالك را و آن حالت سکر و بی‌خودی است (رجوع به جذبه شود و رجوع به تفسیر حدائق ص ۳۹۵ شود).

اِنْجِلاء ـ (این اصطلاح هیوی و نجومی است) و آن ظهور ماه بود پس از ظلمتی که ناشی از خسوف است.

رجوع به خسوف شود.

اِنْحِلال ـ (اصطلاح فلسفی) انحلال یعنی برهم ریختن و متلاشی شدن. فلاسفه میگویند انحلال هرموجودی بواسطهٔ بطلان صورت آن محقق میشود و انحلال هر امر مرکبی بوسیلهٔ بطلان صورت ترکیبی آن حاصل میشود نه بواسطهٔ فناء اجزاء آن زیرا اجزاء در هر حال از بین نمیروند بلکه صورتی را رهاکرده و متلبس بصورت دیگری میشوند.

حذف ادات رابط در قضایا را نیز انحلال گویند (از کشاف ج۱ ص ۳۸۶).

اَنْداد ـ (اصطلاح فلسفی) جمع ند است یعنی شریك مأخوذ از قرآن مجید است که به بت‌پرستان در مقام مذمت و نکوهش گوید آیا برای خدا ندی هست و آیا شما برای خدا ندی واندادی قرار میدهید.

اِنْدار ـ (اصطلاح فقهی) اندار یعنی کم کردن و در فقه کم کردن وزن ظرف را گویند که با آن متاعی وزن شده است «یجوزان یندر لظرف مایوزن مع ظرفه مقدار مایحتمل الزیادة والنقیصه علی المشهور».

اِنْدِراج ـ (از اصطلاحات عرفانی است) و اندراج کثرت شئون در وحدت است. نه اندارج جزو در کل و نه اندارج مظروف در ظرف، بلکه اندراج اوصاف و لوازم است در موصوف و ملزوم.

(لوایح جامی)

اِنْذار ـ مأخوذ از قرآن مجید است. که فرمودند: فانذر عشیرتك الاقربین ویا

ایها‌المدثرقم فانذر و آیاتی دیگر که‌همه آن حضرت را به انذار و تبشیر فرمان دهد.

اِنْذارات و مَغیْبات ـ (این اصطلاح کلامی است) و منظوراطلاع از امورغیبیه است و این امر ویژهٔ انبیاء و اولیاءالله و اهل ریاضات بود.

در باب چگونگی حصول امور غیبی و توجیه عقلی آن شهاب‌الدین سهروردی بیان مفصل دارد. (رجوع شود به‌ترجمه حکمت‌الاشراق ص ۳۶۰)

اِنْزِعاجـ این اصطلاح عرفانی و فلسفی است و از نظر عرفا عبارت از تحرک دل است برای مراد به بیداری از خواب غفلت و یا تحرک دل بود اندر حال زجد و یا تحرک قلب است بسوی خدا بتأثیر وعظ و سماع و در فلسفه‌عبارت از حرکت غیرارادی است بطرف مراد گرچه مبدأ آن اراده باشد.

(از لمسع ص ۳۶۷ ـ کشاف ص ۶۰۹ ـ مصباح‌الانس ص ۴۲۱)

اُنْس ـ (اصطلاح عرفانی) انس‌در لغت ضد توحش و وحشت است و سکون قلب است.

انس در اصطلاح عبارت است از التذاذ باطن بمطالعه کمال محبوب.

شیخ‌الاسلام گفته است: انس التذاذ روح است بکمال جمال.

جنید گفته است‌انس ارتفاع‌حشمت است با وجود هیبت.

ذوالنون گفته است: انس انبساط محب است با محبوب (مصباح‌الهدایه ص ۴۲۱، منازل ص ۱۱۶).

ابوحمزه خـراسانـی را از انس پرسیدند گفت: «ضیق‌الصدر عن معاشره الخلق... ولیس کل من یصلح للمجالسة یصلح‌للمؤانسة» (طبقات‌ص۴۹۹، ۳۲۶).

در تعرف‌گوید:آنکه با چیزی یا با کسی بسیار صحبت کنـد و همنشیـن باشد با آن انس گیرد بطوریکه آن انس را برابر عشق بیند و تبدیل به محبت و عشق گردد و در مرتبتی است که جدائی عاشق از معشوق مؤلم خواهد بود، وحال انس حال عظیم است، چنانکه بت‌پرستان بمعبود خودانس داشتند و از درهم‌ریخته شدن و از بین رفتن آنها دفاع کردند.

«الانس بالله نـور ساطع والانس بالخلق هم واقع» (طبقات ص ۲۳).

رویم گوید «الانس‌ان تستوحش‌مما سوی محبوبك» (طبقات ص ۱۸٤).

سهل گوید «الانس‌بالله ان‌تستوحش من‌الخلق الا من اهل ولایةالله فان‌الانس باهل ولایةالله هوالانس بالله» (طبقات‌ص ۲۳۵)

ممکن است کسی از چیزی متوحش باشد و کم‌کم بدان نزدیك شود ومنجر بانس گرددبطوریکه جدائی از آن دشوار گردد و از فراق او هلاك گردد «ومفارقة الاحباب والله اصعب».

«الانس بـالخلق وحشة والطمأنینة الیهم حمق والسکون‌الیهم عجز والاعتماد علیهم وهن والثقةبهم ضیاع و اذا اراد الله بعبد خیراً جعل انسه به و بـذکره» (طبقات ص ۲۰۱)

خداوندان بلا چون با بلا انس گیرند بلا آنها را غذا گردد و نعمت بر آنها بلا گردد.

«طوبی لمن استوحش من‌الناس و انس بربه و بکی علی‌خطیئته» (طبقات ص ۱٤).

ابراهیم مارستانی گوید: انس فرح دل است به محبوب خود زیرا چون‌تساوی باشد انس حاصل شود «الانس بالله من صفاءالقلب» (طبقات ص ۱۹).

شاعر گوید

جز روی تو زلفین ترا مجلس نیست
کس‌جز تودرین‌جهان‌ترا مونس‌نیست

شبلی گوید. انس تو عبارت از وحشت تست از خود و انس با حق، و بالاترین مقام انس آن بود که صاحب آن را در آتش اندازند و او محبوب‌خود را فراموش نکند و از خود غایب باشد چنانکه خلیل‌الرحمن در آتش نمرودیان خود را فراموش‌کرد و همواره بیادمحبوب خود بود (شرح تعرف ج۳ ص ۱٦۳ ـ رسائل خواجه عبدالله ص ۱۲۲، ۲۲۲).

بعضی گویند انس عبارت از این است که باذکار انس گیرد و غیر حق را نه‌بیند، با دوست چنان انس افتد که‌غیر دوست را فراموش کند چنانکه حضرت رسول فرمودند «اشدالناس بلاءالانبیاءثم الامثل فالامثل» و باز فرمودند: «آنستنی بالوداد و قداوحشتنی‌من جمیع ذا البشر» و حضرت یعقوب فرمودند «یا اسفا علی یوسف».

پیر طریقت گفت: ای گشایندهٔ زبانهای مناجات گویان و انس افزای خلوتهای ذاکران و حاضر نفسهای راز ـ داران، جز از یاد کرد تو ما را همراه نیست و جز از یادداشت تو ما را زاد نیست و جز از تو بتو دلیل و رهنمائی نیست، خدایا نظرکن درحاجت‌کسی کش جز از تو حاجت‌نیست (عده‌ج۵ ص۵۸۷).

«ادنی منازل‌الانس آن تلقی‌فی‌النار فلاتغیب همه عن مأموله» (طبقات ص۷۳)

ابوالقاسم قشیری گوید: و حق انس، صحو بحق است و هر مستأنسی صاحی است (رساله قشیریه ص ۳۲).

هجویری گوید: انس و هیبت دو حالت‌اند از احوال سالکین و آن آنستکه چون حقتعالی بدل بنده تجلی کند بشاهد جلال نصیب وی اندر آن‌هیبت بود و باز چون بدل بنده تجلی کند بشاهد جمال نصیب وی اندر آن‌انس باشد، تا اهل هیبت از جلالش بر تعب باشند و اهل انس از جمالش بر طرب، فرق است‌میان دلی‌که از جلالش‌اندر آتش دوستی‌سوزان بود و آن دلی که از جمالش در نور مشاهده فروزان، و گروهی گویند هیبت درجه عارفان است و انس‌درجه مریدان.

منازل انس کی لم‌اکن اذکرها
بمن بعدهاوالقرب ناری و جنتی؟

و گروهی گویند هیبت قرینهٔعذاب و فراق و عقوبت بود و انس نتیجهٔوصل و رحمت‌باشد تا دوستان از هیبت‌محفوظ باشند و با انس‌قرین «الله‌مونس‌کل‌وحید»

سلطان هیبت با نفس باشد و از هوای آن و فنا گردانیدن بشریت، و سلطان انس با سر بود و پروردن‌معرفت،

پس حق تعالی بتجلی جمال سر ایشان را باقی گرداند و آنانکه اهل فنا بوند هیبت را مقدم دانسته‌اند و آنانکه ارباب بقائند انس‌را مقدم دارند(کشف‌المحجوب ص ۴۹۱)

اِنْسان- (اصطلاح عرفانی) انسان را تعریف کرده‌اند به موجود سخنگوی میرنده. (جامع‌الحکمتین).

اخوان‌الصفا گویند :انسان‌نام است برای جسد معین و نفس معین که ساکن در آن جسد است و جسد و نفس دو جزء برای‌آن «یوجدالانسان علی‌اتم‌وجوده کل طبع و کل جوهر لیس فیه‌انفعال وهو- بذاته فانه یکون قد اصاب‌الحال‌الافضل».

(تفسیر ص ۱۶۷۸)

«ماهیة‌الانسان هوالعلم».

(تهافت‌التهافت ص ۱۲۷)

اِنْسانِ حِسّی - (اصطلاح فلسفی) صدرا قول بوجود انسان حسی را منسوب بمعلم اول میداند میرداماد که استاد صدرا بوده است و اخوان این مطلب را نیز تأیید کرده‌اند و گویند روح و کالبد دوجزء انسان‌اند یکی‌از آندو جزءشریف است وماننداب‌است و جزء دیگر که جسد باشد قشر است یکی مانند درخت است و دیگری (نفس) ثمرهٔ آنست نفس راکب و جسد مرکوب است. جسد مرکب ازگوشت و پوست و استخوان است و نفس جوهر سماوی روحانی است و ناطق نورانی است و باقی ودراك است.

(اخوان ج۲ ص ۳۱۹)

و گویندهمانطورکه‌بروج‌دوازده‌اند در بنیه انسان دوازده ثقب است که دو گوش و دو چشم و دو منخر و دو پستان و دهن و سره و فرجین است و همانطور که...

(اخوان ج۳ ص ۱۰)

«انما یصیرالناس اناساً کونهم ناطقین».

(تفسیر ص ۱۴۶۵)

خلاصه کلام میرداماد آنکه درباطن انسان‌مخلوق‌از عناصر و ارکان‌که انسان حسی‌طبیعی‌است‌انسانی‌نفسانی و حیوانی برزخی است با جمیع اعضاء و حواس و قوا که در این دنیا در وجودانسان‌موجود است و حیات آن مانند حیات این بدن نیست که عرضی بوده و از خارج وارد بر آن‌شده باشد بلکه او را حیات ذاتی است.

انسان نفسی جوهر متوسط میان انسان عقلی و انسان طبیعی است وآنچه در انسان‌حسی است‌بر نحو اعلی واشرف در انسان نفسی میباشد و آنچه درانسان نفسی است بر نحو اعلی و اشرف در انسان عقلی میباشد و قوای قائم ببدن و اعضاء انسان طبیعی ظلال نفوس مدبره‌اند که انسان نفسی‌اخروی است و آن انسان نفسی برزخ و ظلال انسان عقلی است و در نتیجه‌انسان طبیعی‌ظلال ظلال مافی‌العقل و قشر و غلاف انسان محشور در آخرت است.

(اسفار ج۴ ص ۱۴ ـ مشاعر ص ۱۳۷ ـ رسائل ص ۳۴۹)

لکن در جاهای دیگر دیده شده‌است که این قول را نسبت بافلاطون داده‌اند و

ظاهر امر این است که این فرضیه از مختصات فلسفهٔ افلاطون باشد. چنانکه‌در زیر عنوان ارباب اصنام بیان شد که افلاطون و استاد او سقراط‌گویند: انسان حسی صنم و نمونه و پرتوی از انسان عقلی است و کلیهٔ موجودات‌طبیعی اصنام موجودات عقلی‌اند و برای انسان‌فردی وافرادی است‌حسی و فردی‌است عقلانی، افراد حسی صنم و نمونهٔ فرد عقلانی هستند و میرداماد انسان محشوردرآخرت را انسان عقلی روحانی دانسته است و بالاخره فلاسفه برای انسان سه وجود قائل بودند.

۱ـ انسان حسی که در معرض فساد و فنا و زوال است.

۲ـ انسان عقلانی‌که همواره ثابت بوده و حقیقت انسان حسی است.

۳ـ وجود شبحی برزخی که فاصلهٔ میان آندو است که انسان نفسی هم نامیده‌اند انسان حسی را انسان سفلی هم نامیده‌اند. (اسفار ج۳ ص ۵۸ ـ قبسات ص ۱۱۳ و اسفار ج۴ ص ۱۱۴)

«الانسان الطبیعی ظلال و مثل للنفس المدبرة وهی الانسان النفسی‌ـ الاخروی».

(اسفار ج ٤ ص ١١٤)

«الانسان الطبیعی قشر و غلاف للانسان المحشور فی‌الاخرة».

(اسفار ج٤ ص ١١٤)

اِنْسانِ سُفْلی ـ رجوع‌شود به‌انسان حسی و عبارات‌زیر.

اِنْسانِ طَبیعی ـ رجوع‌شود به انسان حسی و عبارات زیر.

اِنْسانِ عَقْلی ـ رجوع‌شود به انسان حسی و عبارات زیر.

«واعلم ان‌قوی‌القائمة بالبدن و اعضائه و هوالانسان‌الطبیعی ظلال ومثل للنفس‌المدبرة‌و قواها‌و هی‌الانسان‌النفسی الاخروی وذلك‌الانسان البرزخی بقواه و اعضائه‌النفسانیة ظلال ومثل للانسان العقلی وجهاته و اعتباراته العقلیة‌فهذه البدن‌الطبیعی و اعضائه و هیآته ظلال ظلال و مثل لمافی‌العقل‌الانسانی و اما قوی‌الانسان الطبیعی الذی بمنزلة قشر و غلاف للانسان الحیوانی المحشور فی الاخرة التی هی‌دار الحیوان».

(اسفار ج٤ ص ١٤)

«ان‌فی‌باطن هذاالانسان المخلوق من‌العناصر والارکان‌انسانا‌نفسیا وحیوانا برزخیا بجمیع اعضائه و حواسه و قواه هوموجود الان ولیست حیاته کحیواةهذا البدن عرضیة واردة علیه من‌خارج بل‌له حیوة ذاتیة و هذه‌الانسان النفسی جوهر متوسط فی‌الوجود بین‌الانسان العقلی و الانسان‌الطبیعی».

(مشاعر ص ١٣٧)

اِنْسانِ کامِل ـ (اصطلاح عرفانی)
قیصری گوید: جمیع مراتب الهی وکونی ازعقول و نفوس کلی و جزئی و مراتب طبیعت تاآخر تنزلات وجود مرتبهٔ انسان کامل است و از این جهت انسان خلیفت خداست که‌کتاب جامع کتب الهی و کونی است. (شرح فصوص ص ١٠)

شاه نعمت‌الله گوید: انسان اسم

مردمك چشم‌است که‌چون‌انسان کامل‌همه بین‌است اما خودبین‌نیست. صدرا گوید: انسان مجموع‌دوجوهراست نفس و جسد.

در ریاض‌العارفین است: که انسان مرد کامل راگویند نه‌صورت انسانیت.

(ریاض‌العارفین ص ۳۷)

ای‌درویش دربندآن مباش که علم و حکمت بسیار خوانی و خود راعالم و حکیم نامی و دربند آن مباش که طاعت و عبادت بسیار کنی و خود را عابد و شیخ نام کنی که اینها همه‌بلا و عذاب سخت‌است از علم و حکمت‌بقدر ضرورت کفایت‌کن و آنچه نافع‌است بدست‌آر و از طاعت و عبادت بقدر ضرورت‌بسنده کن‌و آنچه مالابداست بجای‌آور، دربند آن‌باش که بعداز شناخت خدای، طهارت نفس حاصل کنی. (انسان‌کامل ص۸۱)

در ریاض‌السیاحه است که: انسان کامل را باسامی مختلف خوانند بجهات و اعتبارات مختلف‌ازاین‌قرار: ۱ـجبرئیل ۲ـ میکائیل ۳ـ اسرافیل ٤ـ عزرائیل

جبرئیل ازجهت آنکه از عالم‌حقایق و رقایق خبر میدهد، و میکائیل ازجهت آنکه معارف‌و مکارم‌بطالبان روزی‌میدهد، اسرافیل ازجهت‌آنکه از معاد وبازگشت، مریدان را آگاه میفرماید، عزرائیل که قتل نفس‌امارهٔ مریدان میکند ۵ـ سیمرغ ازجهت‌آنکه درپس قاف قالب‌مخفی شده ٦ـ سواداعظم و بحر محیط که پرتو شفقت برهرکسی‌میاندازد۷ـ ابر وسحاب گویند که طالبانرا ازمعارف‌سیراب‌میکند، ۸ـآفتاب‌گویند که از پرتو انوار اوجهان روشن‌گردد، ۹ـآدم گویندکه معلم‌طالبان راه‌هدایت‌است، ۱۰ـنوح‌گویند که نجات دهندهٔ طوفان بلا است، ۱۱ـ ابراهیم گویند که از نار هستی گذشته و غرور خواهش را کشته و خلیل‌خلق گشته،۱۲ـ موسی گویند برای آنکه فرعون‌هستی را بنیل نیستی غرق کرده، ۱۳ـ خضرگویند که آب حیوان علم لدنی خورده و بحیات جاودانی پی برده ۱٤ـ الیاس گویند که جالوت هستی را کشته و خلیفهٔ‌خدا گشته است ۱۵ـاکسیر اعظم گویند و خلیفه خدا، بالغ، دانا، صاحب‌زمان، مکمل، تریاق فاروق. عادل، یگانه، کبریت‌احمر، ترسا، مرآت، مطرب، درویش، صوفی، مرشد، شیخ، مؤمن،ممتحن، محسن،عارف، معشوق،عزیز، آینه،جام‌جم،شافی، کافی، کون جامع، کامل و مکمل، جام جهان‌نما، تریاق بزرگ نیز نامند.

(ریاض‌العارفین ص ۲۳ ـ ریاض السیاحه ص ۱٤٦)

و بدانکه انسان کامل را بایدچهار چیز به‌کمال باشد:اقوال‌نیك، افعال‌نیك، اخلاق نیك ومعارف .

(انسان کامل ص ٤)

شاعر گوید:

وجه آدم آینه اسما کنند
عکس‌خود درصورتش پیدا کنند
نقش آدم را رقم نوعی زنند
که دوعالم را درو پنهان کنند

*

جام جهان‌نما دل انسان کامل است
مرآت حق‌نما بـه‌حقیقت همین دل‌است

*

شاه نعمت‌الله گوید:

کون جامع نزد ما انسان بود
ورنباشد این چنین، حیوان بود
جامع انسان کامل را بخوان
معنی مجموع قرآن را بدان
نقش می‌بندد جمال ذوالجلال
در خیال صورت او بر کمال

و باز گوید:

انسان کامل‌است که مجلای ذات اوست
مجموعهٔ که جامع ذات و صفات اوست
انسان کاملست که او کون جامع است
تیغ ولایت است که برهان قاطع است

بازگوید:

چیست انسان دیدهٔ بینا بود
جامع مجموعهٔ اسما بود
مجمع الطاف و اسرار اله
آن ایاز بندگی پادشاه
مخزن اسرار سبحانیست او
مطلع انوار، ربانیست او
روح و جسم‌وعین‌و اسم،این‌چهار
مینماید او بمردم آشکار

مولوی گوید :

پس بصورت عالم اصغر توئی
پس بمعنی عالم اکبر توئی
ظاهر آن اختران قوام ما
باطن ما گشته قوام سما

مظفر کرمانی گوید:

هرچه در عالم عیان و مظهر است
جمله در انسان کامل مضمر است
هست عالم چون کتاب مستبین
کل ما فیه فی‌الانسان مبین
لیس ذاالانسان جسم یصغر
انطوی فیه الکتاب الاکبر
سورة الحمد ، صراط المستقیم
نیست جزانسان کامل ای حکیم
هر کمال کاملی آمد یقین
مجتمع در شخص خیرالمرسلین
صورت او آیت رحمت بود
معنی او صورت وحدت بود

اِنْسانِ کَبیر ـ جهان و مافیها را انسان کبیر گویند چنانکه انسان را عالم صغیر گویند.

(اخوان ج۲ ص ۳۰)

«لابدان یعرف ان‌نسبةالعقل الاول الی‌العالم الکبیر و حقایقها بعینها نسبة الروح الانسانی الی البدن و قواه و ان النفس الکلیة قلب‌العالم الکبیر کما ان الناطقة قلب‌الانسان‌و لذلك سمی‌العالم بالانسان‌الکبیر».

(شرح منظومه ص ۲۸)

اِنسانِ مُطْلَق ـ(این اصطلاح‌اخلاقی و عرفانی است) منظور همان انسان‌کامل است و نفس کلی انسانی‌بود که‌فرمودند: ماخلقکم ولابعثکم الا کنفس واحدة.

(رجو شود برسالهٔ نهم از رسائل اخوان ص ۲۳۶).

اِنْسانِ نَفْسِي ـ رجوع بانسان‌حسی شود.

اِنْسِجام ـ (اصطلاح ادبی) انسجام در لغت جریان آب باشد و نزد ادباعبارت ازآن‌باشدکه کلامی‌از جهت‌خالی و عاری بودن‌از تعقیدات منحدر شودمانند انحدار

آب‌و از جهت سهولت ترکیب و عذوبت الفاظ نزدیک باشد به‌سیلان و جریان و تمام قرآن‌مجید بدین‌وصف‌است. اهل‌بدیع گویند هرگاه وصف انسجام درنثر قوت گیرد فقرات آن موزون شود مانند «فمن شاءفلیؤمن» و «من‌شاءفلیکفر» و «اصنع الفلك باعیننا» و «فاصبحوا الایری‌الامسا کنکم». (ازکشاف ج۱ ص۷۶۷)

درابدع‌آرد: انسجام روانی و بی تکلفی‌و لطافت کلام است که با دقت الفاظ رشاقت معانی را شامل باشد و عاری از تصنعات بدیعی باشد و فقرات آن موزون باشد مثال این‌صنعت درپارسی و عربی بسیار است مثال فارسی برای نمونه:

چه خوش‌است‌بوی عشق ازنفس‌نیازمندان
دل‌از انتظار خونین و لب از امید خندان
نظری مباح‌کردند و هزار خون معطل
دل عارفان ببردند و قرار هوشمندان
سرکوی‌ماهرویان همه روز فتنه باشد
زمعر بدان ومستان و معاشران و رندان
اگر از کمند عشقت بروم کجا گریزم
که‌حیات‌بی‌تومرگ‌است‌وخلاص بی‌توزندان
نفسی بیا و بنشین سخنی بگوی و بشنو
که‌قیامت‌است چندین سخن ازدهان خندان

اِنْسِداد بابِ‌عِلْم ـ (اصطلاح‌اصولی) یعنی‌بسته‌بودن راه و درهای علم البته منظور علوم فقهی و مذهبی است درزمان غیبت امام فقها و اصولیین شیعه اکثر گویند باب علم باحکام شرعی منسدشده است زیرا مأخذ احکام، قرآن و اخبار است، قرآن که قطعی‌الصدور وظنی‌الدالة است و اخبار هم دوقسم‌اند متواتر و آحاد، اخبارمتواترکه‌مفید علم‌اند باندازهٔ نمیباشند که بیان‌تمام احکام و حوائج را بنمایند و اخبارآحادهم‌مفید ظن‌وگمان‌اند پس راه علم بتمام احکام منسد است و در این‌صورت باید به‌قرائن و امارات و اصول مفید ظن عمل کرد زیرا میدانیم که نسبت بهرامری تکلیفی هست و ماهم مکلفیم‌واخباری هم وارداست که در تمام جزئیات‌حکمی‌هست پس آنچه‌از راه‌قطعی بدست‌آیدکه‌فبها وآنچه از راه قطع‌ویقین بدست نیاید عمل بظن‌میکنیم زیرااحتیاط هم‌که سبیل نجات است در تمام موارد امکان ندارد و موجب اخلال درانتظام جامعه میشود. رجوع شود به حجیة ظن و اصول عملیه و (رسائل ص ۲۴ ـ ۱۲ کفایةالاصول ص ۱۱٤).

اِنْسِلاخ ـ (اصطلاح عرفانی) قطع علایق مادی و رهاکردن کلیهٔ تعلقات مادیه تاآنجا که قدرت و توانائی حاصل شود که روح در تحت‌اختیار و تصرف انسان باشد و هرگاه بخواهد ماده رارها کند و درعالم روحانی صعود نماید و این مخصوص انسان کامل است.

اِنْشاء ـ (اصطلاح ادبی و فلسفی) انشاء نزد اهل عربیت اطلاق برکلامی شود که برای نسبت آن درخارج امری نباشد که مطابقت کند با آن و مقابل خبراست مانند «اضرب» و گاه اطلاق بر فعل متکلم شود یعنی القاء کلام انشائی و مقابل آن «اخبار» به کسر همزه‌است.
و مراداز انشاء،طلب، تمنی،ترجی،

عرض‌است. مدلول خبر محتمل صدق و کذب‌است برخلاف مدلول انشاء رجوع بامر و نهی شود. و رجوع به (مطول ص ۱۹ـ ۲٤ـ ۱۹۱ـ ۲۰۲) شود.

(در معنی فلسفی رجوع بایجاد شود).

اِنْشِقاق عَمُودُالصُّبْح ـ این‌اصطلاح را شیخ اشراق در تلویحات بکار برده است. ومنظور ظهورانوارمعارف‌حقه‌است در عالم ماده و در کالبدهای انسانهای کامله و تابش انوار انعکاسی انسانهای کامله است به جهان وجود.

(از تلویحات ص ۸ ـ ۲)

اَنْصارِیَّه ـ یکی‌از فرق متصوفه است و منسوب به خواجه عبدالله انصاری هروی است.

(از طرائق‌الحقایق ج۲ ص ۱۶۳)

اِنْصِداع ـ این اصطلاح عرفانی است و فرق بعد از جمع است بظهور وحدت درکثرت‌و اعتبارکثرت دروحدت.

اِنْصِراف مُطْلَق بِه مُتَعارَف ـ از اصطلاحات فقهی و اصولی است: اگر مطلقی در بیان شارع‌یافته‌شودبایدحمل بر امر متعارف شود.

اگرچه عادت که‌عبارت‌است‌ازتکرار عمل مثبت حکم نیست و لکن ممکن است درمقام معامله و استعمال موجب‌انصراف مطلق باشد باینطرز که کلام متعاقدین‌از لحاظ تعیین موضوع برآن حمل شود. مثلا اگر عادت شهری براین‌جاری‌است که حمال متاع را درخانه‌آورد، صاحب متاع حق ندارد حمال رامجبورسازد که آنرا داخل خانه‌درآورد ـ برعکس اگرقضیه معکوس باشد حق‌الزام اوراخواهدداشت اگرچه درمقاوله شرط نشده باشد.

پس عادت‌قرینه‌ایست قائم‌مقام‌لفظ در تعیین مراد و بهمین راجع است مسئلهٔ تعارض عرف عام و خاص که‌محل اختلاف است بین‌اصولیین که کدام‌یک مقدم است درحالیکه استعمالات‌برحسب اختلاف موارد مختلفند و قاعده‌مطردی وجود ندارد. بلکه مرجع در تعیین مراد از الفاظ باصول لفظی است و اگر بین اصول لفظیه تعارض باشد باید باصول عملی از قبل برائت و استصحاب رجوع نمود.

بهر حال عادت بخودی خود از اصولی نیست که‌بتوان از آن حکمی یا موضوعی را استنباط نمود بلکه امر آن دائر مدار ظهور عرفی است بطوریکه قرینه حالیه‌برآن‌باشد، مثل مطلق که منصرف است بفرد شایع‌الاستعمال و مثل مجاز مشهور درصورتیکه شهرت‌در نظرعرف و عادت صارف از ظهورباشد.

بنابراین عادت درصورتی معتبر است که مطرد یا غالب باشد بلکه اگر اطراد نداشته‌باشد اسم‌عادت بر آن‌صادق نیست.

پس بمجرد عادت نباید لفظ را از معنی حقیقی خود صرف نمود بلکه صرف‌نظر نمودن از آن بسته است‌باینکه در مورد خاصی از موارد استعمال‌عادت قرینهٔ صارفه از حقیقت بوده ومتکلم در تعیین مراد به‌آن استناد کرده باشد

که فقط دراینصورت از معنی‌حقیقی‌صرف نظر میشود.

(کلیات حقوقی ص ۸۲۷)

اِنْضِمامِیّات – (اصطلاح فلسفی) انضمامیات مقابل انتزاعیات است (رجوع باعتبـاری و ترکیب انضمامی و رسائل صدرا ص ۱۱۳ شود).

اِنْطِباع – (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ انطباع نزد اهل معقول بمعنای حلـول اجزاء چیزی در چیزی دیگراست وبهمین معنی است قول بانطباع درمورد حصول علم و وجود ذهنی و در ابصار.

درمورد وجود ذهنی کسانی که‌قائل بانطباع شده‌اند میگویند شبح موجودات خارجی در قوت مدرکه و ذهـن‌انسان منطبع میشود یعنی حلول میکند ودرمورد ابصار پیروان انطباع میگویند شبح‌اشیاء خارجی دربصر منطبع میشود و ازاین‌راه ابصار حاصل میشود نهایت درمـورد وجود ذهنی و ابصار بنابر قول‌بانطباع حلول عین اجزاء شیء خارجی نیست‌بلکه شبح آنها است. و گاه انطباع رابمعنای حلول عین اجزاء گرفته‌اند و درمحل خود بیان‌شده‌است که انطباع باین معنی‌محال است.

(شفا ج۱ ص ۲۳۹ و ش ص ۳۵۸)

اِنْظِلام – این اصطلاح اخلاقی‌است و در مقابل و طرف تفریط عدالت‌است.

خواجه طوسی گوید: و اما انظلام و آن طرف تفـریط است تمکیـن دادن طالب اسباب معاش بود از غصب و نهب و آن انقیاد نمودن در فـراگـرفتن آن بی‌استحقاق بل بطریق مذلت که شخص درطرف تفریط باندازهٔ مهمل باشد تا آنکه اجازه دهد اشخاصی که طالب جاه و مقامند و همواره پا از جاده‌عدل و انصاف فرا میگذارند بانها تعدی کرده و اموال و مشاغل آنها را غصب کنند و این صفت نیز ناپسند است و بالاخره همانطور که ظلم ناپسند است انظلام‌نیز مذموم‌است.

(رجوع شودباخلاق‌ناصری ص۸٤)

اَنْعام – (اصطلاح‌فقهی) انعام‌بفتح همزه چارپایان راگـویند و دراصطلاح فقها انعام ثلثه‌شتر، گاو و گوسفند را گویند که از حیوانات مورد زکات‌اند در صورتیکه بحد نصاب‌معینی برسند گاو را دونصاب است‌یکی ۳۰عددکه یك‌گاوساله شود به (شرح لمعه ج۱ ص ۱۰۲).

رأس است که‌یك گاوساله۲ تا سه‌ساله بایدداد و همین‌طور است هرچه‌بالارود ۳۰ رأس به ۳۰رأس یا ٤۰ رأس به ٤۰ رأس حساب میشود.

و نصاب گوسفند ۵ است اول چهل گوسفند که زکواة آن یك گوسفند است دوم ۱۲۱ گوسفند که زکوتش‌دو گوسفند است سوم ۲۰۱ گوسفند زکواتش سه گوسفند و چهارم ۳۰۱ گوسفند زکوتش چهار گوسفند و پنجم ٤۰۰ ببالا درهرصد رأس یك گوسفند و مابین نصابین معفو است.

در شتر نصاب اول ۵ شتر است‌یك گوسفند و دوم ۱۰ شتر است ۲ گوسفند

سوم ۱۵ شتر است سه گوسفند چهارم ۲۰ شتر است ٤ گوسفند پنجم ۲۵ شتراست پنج‌گوسفند و ششم بیست و شش شتر است یك شتر بنت مخاض که وارد در سال دوم شده‌باشد و. نصاب هفتم ۳٦شتر است که یك‌بنت لبون یعنی بچه‌شتر دو ساله نصاب هشتم ٤٦شتر است زکات‌آن یك حقه‌است که بچه‌شتر سه یا چهارساله باشد و نصاب نهم ٦۱ که زکات آن جذعه یعنی شتر چهار یا پنج‌ساله است نصاب دهم ۹۱ شتر است که زکات دوحقه‌است. یازدهم ۱۲۱ شتر است که در هرپنجاه‌شتر یك حقه و در هرچهل شتر یك بنت‌لبون است. البته شرط آنها علاوه بر نصاب گذشتن سال وسائمه بودن است. (رجوع شود به (شرح لمعه ج۱ ص ۱۰۲).

اِنْعِدام ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع بعدم شود.

اِنْعِکاس ـ (این‌اصطلاح‌منطقی‌است) و تعریفی را گویند که جامع باشد. رجوع شود به‌فرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده و رجوع به‌عکس شود.

اِنْغِماس ـ (اصطلاح‌عرفانی) انغماس عبارت است از توغل و فرورفتن در مادیات و قیود جسمانی و طلسمات‌ارضی که انسان را از توجه بعالم قدس‌ومقامات عالیه محروم‌گرداند زیرا انغماس روح در قیود و تعلقات جسمانی یکی ازآفات و مهالك است برای سالك و انسلاخ از آنها از شرائط‌سلوك وسیرالی الله‌است.

اِنْفاق ـ (اصطلاح‌عرفانی‌واخلاقی) عبارت‌از بخشش و بذل مال است در راه خدا بفقراء و مستحقین بحکم (الذین ینفقون‌اموالهم) و «انفقواخیرالانفسکم».

و نزد عرفاکمال بذل‌است، بذل مال، بذل‌منال، بذل جان و بذل جسم در راه معبود و محبوب حقیقی:



مال وزر و چیز رایگان باید باخت
چون کاربجان رسد جان باید باخت

مال در راه‌دین بروفق شریعت‌خرج کردن کار مؤمنانست، جان در مشاهدهٔ جلال و جمال مولی از روی حقیقت بذل کردن کار جوانمردان است، جهد بندگی از بندگان اینست.

(عده ج۱ ص ۷٦۲)

جامی گوید :

مصطفی گفت هرکه کرد انفاق
ببرد مزد خود بیوم تلاق
مر آن هرزه کار بی حاصل
که کند سعی در عمارت گل
هرچه زد در آب و خاك تلف
نایدش زان بغیر ناله بکف
گر توگوئی کسی که دست‌رسی
یافت سازد بنای خیر بسی
خانقاه و رباط و مسجد و پل
برکه و حوض بر ممر سبل
چون بود قصدش از ریا منفك
مزد یابد برآن عمل بی شك

اَنْفال ـ (اصطلاح فقهی) انفال جمع نفل است و آن‌زیادت باشد و نافله و نفل امام‌چیزی‌است که زیادی آید و آن‌زمین‌هائی است که مردمش آنراترك

کرده باشند و یا تسلیم مسلمین شده باشند طوعاً بدون قتال یا مردمش هلاک شده باشند و زمینهای موات بطور مطلق و نیزارها و رأوس جبال و بطون اودیه و اشجار و معادن آنها و اقطاعات ملوك حربی و میراث فاقد و ارث خاص و بیابانهای مفاز و جز آنها و مخصوص امام است و قابل خرید و فروش نیست «یسئلونك عن‌الانفال قل‌الانفال‌لله» رجوع شود به (شرح لمعه ج۱ ص ۱۱۷ ــ قاطعةاللجاج ص ۲۰ ــ ۲۵).

اَنْفُ‌الْفَرَس ــ (این اصطلاح نجومی است) یکی از ستارگان صورت فرس‌بود که جحفلةالفرس، فم‌الفرس هم‌نامند. رجوع به صور کواکب شود.

اَنْفُسِ دَنِیَّة ــ (اصطلاح فلسفی) یعنی نفوس پست.

(اسفار ج۱ ص ١٦٤)

اِنْفِصٰال ــ (اصطلاح‌فلسفی) انفصال یعنی گسسته‌بودن درمورد چیزیکه از شأن آن اتصال و پیوسته بودن است و بعبارت دیگر انفصال در مقابل اتصال بوده و بمعنای عدم‌اتصال است درمورد چیزیکه شأن آن اتصال‌است وچون‌انفصال مقابل‌اتصال‌است‌فلاسفه گویند «الانفصال لایقبل‌الاتصال» زیرا شیء بامقابل خود جمع نمیشود چه‌آنکه‌انفصال‌را ضداتصال بدانیم یا تقابل آندو را تقابل عدم‌وملکه بدانیم درهردو صورت‌اتصال‌قبول‌انفصال نمیکند زیرا قابل‌باید بعداز قبول امری با مقبول خود جمع‌شود و موقعیکه اتصال باشد انفصال نیست و بالعکس این‌قاعده که‌یکی از فروع قاعدهٔ کلیهٔ متقابلان دو امری هستند که از جهت واحد در محل واحد جمع نمیشوند است. فلاسفه‌بمنظور اثبات هیولای اولی دراجسام بیان‌میکنند باین طریق‌که گویند ما جسم‌واحدی را میتوانیم باختیار خود دونیم کنیم و بدین‌ترتیب دوجسم موجود میشود دراین صورت این پرسش پیش می‌آید که آیا جسم واحد زائل و دوجسم دیگر حادث شده‌است مسلم است که جواب این‌پرسش منفی خواهد بود زیرا بالوجدان میدانیم که‌همان جسم واحد قبلی دونیم شده است و دوجسم شده است مجدداً سؤال میشود که آیا دوجسم بعد از انفصال عین‌جسم واحدقبلی است بازجواب منفی خواهدبود زیرا بالحس درمی‌یابیم که اول یك‌جسم بوده است و اکنون دو جسم شده است و بحکم قاعدهٔ «الاتصال لایقبل الانفصال» و بالعکس نمیتوانیم بگوئیم که جسم متصل واحد قبلی منفصل شده است‌و قبول‌انفصال‌کرده‌است وبعینه‌همان جسم اول است باضافهٔ انفصالی‌که‌عارض اوشده است پس ناچار باید در جسم یك‌امری باشد که بااتصال و انفصال هردو موجود باشد و آن غیراز صورت جسمیه است زیرا گفته شد که صورت جسمیه زائل شد و دو صورت جسمیه دیگرموجود شد پس‌صورت جسمیه قابل انفصال و اتصال نیست پس‌آن‌امری که قابل اتصال و انفصال‌است و درهرحال درجسم موجود است هیولا است.

(کشف‌المراد ــ شرح منظومه)

این اصطلاح ازنظر عـرفا بمعنی اتصال از مرادات نفسانی است و جدا شدن از عادات و شهوات وامور دنیوی است.

وبالاخـره در عـرفان انفصال در بدایات عبارت از انفصال از مـرادات نفسانی و عادات‌است و درنهایات‌انفصال از شهوات است و آنراسه‌مرحله است‌اول انفصال از امور دنیوی دوم انفصال‌از رؤیت سوم انفصال از اتصال که‌انفصال از شهود است .

اِنْقِضاء مُدَّتِ خِیارـ ازاصطلاحات‌فقهی‌است درکلیات‌حقوقی آمده‌است وقتی‌مدت خیار بگذرد وصاحب‌خیار معامله رافسخ نکند معامله‌لازم می‌شودولواینکه عدم‌اخذ بخیار ازروی غفلت وداشتن عذری باشد زیرا حق‌خیار محدود بزمان معینی بوده وبازوال آن‌موضوع حق منتفی، خواهدشد (کلیات حقوقی ص ۱۰۴)

اِنْقِطاعـ انقطاع نزدمحدثان بریدن‌حدیث است درسلسله سندکه‌سند ان متصل‌نباشد و راوی‌خاص یا چند راوی از اول‌یاوسط و یا آخر سند ساقط شده باشد و شامل مرسل، معلق، معضل‌و مدلس شود. (از ج۲ ص۱۲۰۲) .

ونزدعرفا قطع‌وبریدن ازماسوی‌الله است «الانقطاع عن‌الاحوال‌سبب‌الوصول» (کشاف ج۲ ص ۱۲۰۲).

اِنْفِعال ـ (اصطلاح فلسفی) مقوله انفعال یا ان‌ینفعل یکی ازمقولات نه‌گانهٔ عرضی است وآن عبارت ازاثری است که ازفاعل درمنفعل حاصل می‌شود ودر تعریف آن گفته‌اند «وهوکون‌الجوهر بحیث یتأثرعن غیره‌تأثیرا غیرقارالذات مادام‌کونه‌کذلک» تأثر جسم را از غیرش بنحو تأثر غیر قارالذات ومداوم انفعال‌گویند در مقابل فعل که «هوکون‌الجوهر بحیث یحصل منه اثر فی غیره غیر قارالذات مادام‌السلوک فی‌هذاالتأثیر التجددی» که عبارت‌ازتأثیر تجددی درغیرباشد مانند تسخین و تَسَخُّن که تسخین فعل است و تسخن انفعـال. (اسفار ج ۲ ص ۷٤ـ دستور ج۱ ص ۲۰٤ و تهافت‌التهافت ص ٤۳۲).

«اذاکان‌الشیء مایفعل و شیء آخر ینفعل فالانفعال فیمابینهما. (تفسیر ـ ص٦۳۸)

«مان قوة الانفعال هی فی‌المنفعل بعینه ابتداء تغییر منفعل من‌شیء آخربانه آخره». (تفسیر ص۱۱۱۰ و۱۳۷۳)

اِنْفِعالات ـ اِنْفِعالِیّات ـ کیفیات محسوسهٔ بیکی از حواس هرگاه از امور راسخهٔ باشندیعنی با سرعت زائل نشوند انفعالیات نامیده‌اند واگرازکیفیات‌راسخه نباشند وباسرعت زائل شوند انفعالات می‌نامند مانندزردی ترسان و«یاء درکلمهٔ انفعالیات برای‌تأکیدومبالغه‌است. (دستور ج، ص ۲۰۵ـ اساس‌الاقتباس ص ٤۳)

«الانفعالات والحرکات‌لیست‌من غیرـ الجواهر». (تفسیرص۱۵۹۲)

اِنْفِعالِ‌طَبیعی ـ انفعال یا طبیعی است مانند سردشدن‌آب‌گرم ویاغیرطبیعی است مانند گرم‌شدن آب که طبع‌او برودت است.

(مصنفات ج ۲، ص ۲۵)

اِنْفِعالِ نَفْسانِیّ – انفعالات یا نفسانی هستند ویا غیر نفسانی مانند ترسیدن و مسرورشدن وغیره. (مصنفات ج۲ ص۲۶)

اِنْقِلاب – (اصطلاح فلسفی) انقلاب بمعنی تحول حالت وصورت وجهت بالائین چیزیرا پائین قرار دادن وبالعکس آمده وروگردانیدن ازجهتی راتیز انقلاب گویند و بمعنی زیر و زبر کردن چیزی است چنانکه گویند «قلب الارض للزراعة» یعنی زمین را جهت زراعت زیر و زبر کرد بواسطهٔ شیار و تقلب یعنی تحول و «قلب» جسم صنوبری الشکل را گویند.

انقلاب در عناصر بمعنای تبدیل صورتی بصورت دیگر است که کون وفساد نامیده‌اند.

شیخ الرئیس گوید ومراد از انقلاب عین آن نیست که امری معدوم شده وامری دیگر موجود شود بدون آنکه از شیء اول چیزی باقی ماند و اگر چنین باشد باید گفت که امری معدوم شده وچیزی دیگر حادث شده است ونتوان منقلب الیه رامنسوب به منقلب دانست درصورتیکه چنین نیست وماگوئیم مثلا آب است که تبدیل به هوا شده است. (شفاج۲ ص۴۵۰)

وبنابراین مراد از انقلاب آنست که آنچه موصوف بصفت خاص است همان امر موصوف بصفت دیگر شده است وقهرا چیزی از شیء اول باقی مانده که در شیء دوم موجود است وهمان امری است که مصحح انتساب شیءدوم بشیء اول است.

صدرا گوید: انقلاب صورتی بصورتی دیگر بطور تدریج انجام میگیرد نه بطور دفعی وبالجمله انقلاب صورت نوعیه بواسطهٔ حرکت جوهریه که درهیولای اجسام است بنحو ممتد وبتدریج محقق میشود واگر حرکت جوهریه نمیبود حصول انقلاب محال بود. زیرا محال است که مثلا آب یکدفعه تبدیل به هواشود بلکه این امر باحفظ وحدت شخصیه مادهٔ مخصوص ومتشخص بطور تدریج انجام میگیرد وبنابر این کون وفساد بمعنی متداول مورد قبول صدرا نیست وتمام انقلابات وخلع ولبس‌ها را بواسطهٔ نوعی ازاستحاله میداند نه استحاله بمعنی حرکت درکیف بلکه بمعنی حرکت درجوهر میداند. (اسفارج۲ ص۹۰ – مبدأ ومعاد صدرا – ص۱۶۵)

اِنْقِلابِ تابِسْتانِیّ – این اصطلاح نجومی است وانقلاب صیفی هم بتازی گویند رجوع شود به اعتدال خریفی واعتدال تیر ماهی ومقنطرات.

انقلاب زمستانی – این اصطلاح نجومی است رجوع به مقنطرات شود.

اِنْکارِ بَعْدَازاِقْرار – ازاصطلاحات فقهی است.

در کلیات حقوقی آمده است: انکار بعداز اقرار قبول نمیشود. بنابراین اگر شخصی پس از آنکه اقرار بدینی برای دیگری نموده آنرا انکار کند یادعوی اشتباه یا غلط نماید از اومسموع نیست. (کلیات ص ۴۷).

اِنَّمَا اَلاَعْمالُ بِالنِّیّات – مراد از نیت قصد اطاعت وتقرب بخداست درایجاد فعل، (ازتلویح ص۱۷۷).

اِنّما ـ کلمهٔ انما درزبان عرب از ادات‌حصراست و برای اثبات‌مابعدخود و نفی‌ماسواه‌است (ازمختصر المعانی ص۷۹) رجوع باداتِ حصر شود.

اَنْوارِ اَزَلیّه ـ (اصطلاح‌فلسفی)این اصطلاح راناصرخسرو بکار برده است ودر بیان آن گوید: براصل فلاسفه چون آنچه در این عالم جسمانی موجود است ظل‌وپرتوی از موجودات علوی است از این‌جهت‌گویند هفت‌سیاره‌که هفت‌اورنگ خوانندپرتوی از هفت نور ازلی است‌که درعالم لاهوت است و آن‌هفت عبارتند از ابداع، جوهرعقلی، (عقل‌وعاقل ومعقول) نفس،جد،فتح و خیال‌که‌در شریعت‌جبرئیل ومیکائیل‌واسرافیل‌گویندوستاره‌های‌هفت‌ـ گانه‌آثاری‌ازآن‌لطائف‌اند و اندرعالم‌صغیر که مردمست آثارآن‌هفت‌جوهر ابداعی‌نیز هست وهفت‌است‌که‌عبارتنداز‌حیات، علم، قدرت،ادراک، فعل،ارادت وبقااست‌که‌هر کس‌راباندازهٔ استعدادش‌ازآن هفت‌جوهر ابداعی‌بهره‌ایست چنانکه‌جوهرجسمانی‌را ازآن‌هفت‌نورابداعی بهره‌ایست وبالجمله هرچه در عالم‌حسی موجود است اثری است از آنچه در عالم علوی موجود است وچون درعالم حسی هفت ستاره‌است که‌چیزهای مولود ازآنها نور گیرند پس‌این‌موجودات نورانی دلیل است برآنکه در عالم علوی هفت نور اولی‌ازلی است که آن ازلیات علل انوار جسمانیه اند. (جامع‌الحکمتین ص ۱۰۹).

ترکیبات‌در فلسفه‌اشراق و عرفان:

اَنْوارِ اِلهیّه ـ این اصطلاح‌اشراقی است منظور انوار سانحهٔ ازنورالانوار وانوار طولیهٔ دیگر است، انواری که از قواهرطولیه و عرضیه‌برکالبدهای‌انسانی وارواح نفسانی ونفوس مدیرهٔ انسانی تابش میکند. (حکمة‌الاشراق ص ۲۵۷).

اَنْوارِ سَبْعَه ـ ازاین‌جهت‌هفت‌گویند: که هفت ستاره که هفت نور ازلي خوانند پرتوی از هفت نور ازلی هستند که در عالم لاهوت‌اند وآن هفت نورازلی عبارتند از ابداع، جوهرعقل، مجموع‌عقل که آنرا سه مرتبت است یعنی هم‌عقل است وهم عاقل وهم‌معقول، نفس‌کزعقل منبعث‌است، جداست، فتح است و هفتم خیال است‌که درشریعت جبرئیل و میکائیل و اسرافیل خوانند وهفت‌ستاره‌آثاری از آن‌لطائف‌اند واندرعالم صغیر که مردم است آثاری از آن‌هفت جوهر ابداعی است ازاین قرار، حیات، علم، قدرت، ادراک، فعل، ارادت، بقا، که هرکس باندازهٔ استعداد ازآن‌هفت جوهر ابداعی برخودار است. (جامع‌ـ الحکمتین ص۱۵۹).

در شرح‌گلشن‌رازگوید: انوارسبعهٔ سالکان درمقام سلوک مشهود میگردد. ودر هرمقامی هررنگی را که مشاهده‌کنند لباس خود را بدان رنگ پوشند(شرح‌ـ گلشن‌راز ص۲۹).

اَنْوارِ اسپهبدیه ـ رجوع بانوار مدبرهٔ فلکیه شود.

اَنْوارِ غَیْبیّه ـ این‌اصطلاح عرفانی است و انواریرا گویند که از عالم غیب بر دلها تابش کند.

اَنْوارِ قاهِرَهْ ـ رجوع بانوار مدبرهٔ فلکیه شود.

اَنْوارِ قاهِرَهٔ سافِلَه ـ رجوع بانوار مدبرهٔ فلکیه شود.

اَنْوارِ قاهِرهٔ صُوریَّه ـ رجوع بانوار مدبرهٔ فلکیه شود.

اَنْوارِ مُجَرَّدَه ـ رجوع بانوار مدبرهٔ فلکیه شود.

شهاب‌الدین سهروردی در تعریف و تقسیم انوار مجرده و عارضه بحث مشبع کرده‌است.

اَنْوارِ مُتَصَرِّفَه ـ رجوع به حکمة‌ـ الاشراق ترجمه. ص ۳۶۰ شود.

اَنْوارِ غُیُوب ـ عبارت از انواری است که از عالم غیب بر دلها تابش کند (اصطلاحات فخرالدین).

اَنْوارِ هِدایَتْ ـ عبارت از الهامات غیبی و تجلیاتی است که بر دلها تابش کند و راهنمای انسانها باشد بدریافت حقیقت، واسطی گوید «الناس علی ثلاث طبقات، الطبقه الاولی من‌الله‌علیهم بانوار الهدایة فهم معصومون من‌الکفر والشرك والنفاق، الطبقه الثانیه من‌الله‌علیهم بانوار العنایة فهم معصومون من‌الصغائر و ـ الکبائر».

«الطبقة‌الثالثة من‌الله علیهم‌بالکفایة فهم معصومون عن‌الخواطر الفاسده و حرکات اهل‌الغفلة» (طبقات ص ۳۰۶).

اَنْوارِ مُجَرَّدَهٔ مُدَبِّرَه ـ رجوع‌بانوار مدبرهٔ فلکیه شود.

اَنْوارِ مُتَکافِئَه ـ رجوع بانوار مدبرهٔ فلکیه شود.

اَنْوارِ مُدَبِّرَهٔ اِنْسِیَّه ـ رجوع بانوار مدبرهٔ فلکیه شود.

اَنْوارِ مُدَبِّرَهٔ فَلَکِیَّه ـ اصول و اساس و بنای کار شیخ اشراق در فلسفه اشراقی خود، مسألهٔ نور و ظلمت است‌که مأخوذ از عقاید مذهبی زردشت و فلاسفهٔ ایران باستان است و چنانکه بعداً بیان شود وی اشیاء را تقسیم کرده است بنور و ظلمت همانطور که مشائیان ماهیت و وجود واجسام و مجردات‌گفته‌اند. برزخ و ظلمت ازنظر وی همان ماهیات واجسام است، اجسام‌مظلمه درمقابل اجسام‌منوره است و ظلمت مقابل نور است و نور محض مجردات است. انوار مجرده مساوی با عقول مجردهٔ مشائیان است.

و گوید: «الشیء ینقسم الی نور وضوء فی‌حقیقة نفسه و الی مالیس بنور وضوء فی‌حقیقة نفسه والنور والضوء والمرادبهما واحد».

(ش ص ۲۸۵)

و نور منقسم میشود بنور عارضی که هیئت و عرض در غیر است و نور غیر عارض که هیئت و عرض در غیر نیست و آن نور مجرد است و آنچه نور نیست نیز منقسم شود بآنچه بی‌نیاز از محل است و آنچه نیازمند، بی‌نیاز جوهر غاسق است یعنی‌جوهرجسمانی مظلم است و آنچه محتاج بمحل است هیآت غیر است و هیآت‌ظلمانی‌است و آن عرض واعراض

نه‌گانه است. و جسم را نیز برزخ گوید.
(ش ص ۲۸۵)

و تمام اجسام ظلمانیه و هیآت و اعراض نوریه و ظلمانیه در وجود نیاز بنور مجرد دارند و نور مجود قابل‌اشارهٔ حسیه نباشد و انواریکه قابل اشارهٔ حسیه‌اندانوارعرضیه‌اندمانند نورشمس.
(ش ص ۲۸۹)

و نور مجرد همان نور لنفسه است و نور عارض نور لنفسه نباشد و نفوس ناطقهٔ انسانی و فلکی و غیره نورمجردند و بنابراین نور یا نور فی‌نفسه لنفسه است که نور محض است و یا نور فی‌نفسه و لغیره است که‌نوری عارض است.
(ش ص ۲۹۹)

انوار مجردهٔ عقلیه در مراتب نوری خود متفاوت‌به‌کمال ونقص‌اند نه‌متفاوت بالنوع. (ش ص ۳۰۳)

و انوار مجرده عبارت از نفوس و عقول‌اند و آنها انوار الهیه‌اند.
(ش ص ۳۰۴ـ۳۰۵)

و انوار مجردهٔ محضه انوار قائمه بذات‌اند و آنها عقول طولیه مشائیان‌اند و بالاترین انوار نورالانوار است.
(ش ص ۳۰۶)

و آن‌نورالانوار را نور اعظم و نور قیوم و نور مقدس و نور قهار گویند که غنی بالذات است. (ش ص ۳۰۷)

وبعد از نورالانوار نور اول و بعد انوار مجرده از نفوس و عقول طولیه و بعد انوار مجردهٔ مدبرهٔ فلکیه‌اند که نفوس ناطقه فلکیه باشند.
(ش ص ۳۱۸ـ۳۲۱)

نور اول را نور اقرب هم گویند و نور عظیم هم نامند که فهلویان بهمن گویند. (ش ص ۳۲۱)

و انوار مجردهٔ عالیه همان عقول و نفوس طولیه‌اند و انوار قاهره‌اند.
(ش ص ۲۴۴)

و انوار مجردهٔ‌متصرفه همان نفوس ناطقه‌اند که یا فلکی‌اند و یا انسی.

و انوار مدبرهٔ علویه همان نفوس ناطقهٔ فلکیه‌اند. (ش ص ۳۵۷)

و انوار مجردهٔ مدبرهٔ انسیه همان نفوس ناطقهٔ انسانی‌اند و انوار قاهره عقول‌اند بطور مطلق. (ش ص ۳۶۸)

و مدبرات بطور مطلق‌انوار مدبرهٔ و انوار قاهره، ارباب انواع و انوار مدبره‌اند. (ش ص ۳۸۹)

در هرحال مراد از انوار اسپهبدیه نفوس ناطقه است اعم از نفوس ناطقهٔ فلکی یا انسانی و عقول مجرده را بطور مطلق‌اعم از طولیه و عرضیه انوارقاهره نامیده است.

و انوار قاهرهٔ اعلون عقول مجردهٔ مرتبه طولیه را گوید که قواهر عالیه‌هم نامیده است و عقول متکافئهٔ عرضیه را انوار قاهره سافله و انوار متکافئه نامیده است و مراد از انوار مدبره نیز نفوس فلکیه است.

«فیکون مدبرها ای مدبرالافلاک نور مجردای عن‌المادةلاعن‌علاقته وعلتها مجردة عنها و قدسمیها ای مدبرالفلك وهو نفسه‌الناطقة النورالاسفهبدیة لانه باللسان الفهلوی زعیم‌الجیش و رأسه والنفس الناطقة رئیس‌البدن و مافیه‌من‌

القوی ولهذاکانت اسفهبد البدن».
(ش ص ۳۵٤)
«والنور الاسفهبد لایتصرف فی‌ـ البرزخ الا بتوسط مناسبة ما وهی‌ماله ای‌للنور الاسفهبد مع‌الجواهر اللطیفـ الذی سموه‌الروح».	(ش ص ۳٦۱)

پس معلوم‌شد که‌اشراقیان مجردات را اعم از عقول و نفوس انوار مجرده نامیده‌اند و عقول را بطورکلی انوار قاهره نامیده‌اند و عقول طولیه را انوار قاهرهٔ اعلون نامیده‌اند و عقول عرضیه‌را انوار قاهرهٔ سافله نامیده‌اند.

و مراد از انوارقاهرهٔ صوریه‌عقول عرضیه و مراد از انوار مجرده مطلق عقول و نفوس است که آنها را انوار الهیه هم نامیده‌است‌وانوار مجردهٔ مدبره نفوس ناطقه است اعم از نفوس ناطقهٔ فلکی یا انسانی و مراد از انوار مدبرهٔ برزخیه نفوس ناطقه است و مراد از انوار متکافئه نیز عقول و نفوس عرضیه است.

و انوار عارضه در مقابل انوار مجرده‌اند. (رجوع شود به ش ص ۱۲۸، ۳۰٦ و ۳۰۷ ـ اسفار ج۲ ص ۱۲۵ و ش ص ۳۸۵، ۳۵۰، ۳٦۸ ـ اسفار ج٤ ص ۸۸ ـ ش ص ۲۰۱)

و مراد از انوار فلکی در کلمات فلاسفه نور فائض از افلاک و کواکب بر ارضیات است.

(جامع‌الحکمتین ص ۱۰۷)

چنانکه در زیر عنوان کلمهٔ ترتیب عالم آفرینش و اول ماخلق گفته خواهد شد شیخ شهاب‌الدین در قول بـه‌وجود وسائط یعنی عقول طولیه و عـرضیه و نفوس ناطقه فلکیه تحت تأثیر مشائیان واقع شده است نهایت ترتیب او با مشائیان متفـاوت است و تعبیرات او مختلف.

ترکیبات دیگر: انوار تجلی، انوار تجلیات، انوار جمال،انوار حقیقت،انوار ساطع، انوار صفات، انوار بهاء، انوار ربوبیت، انوار نامتناهی، انوار حسن، (از تفسیر حدائق ص ۲۹، ۲٦، ۲۰۲، ٤۵۸، ٤٦۹، ۱٤۷، ٤۱۰، ٤۳٦).

اَنْوَرُالْمَنْطِقَه ـ این اصطلاح نجومی است. نخستین ستارهٔ منطقهٔ جبار را انورالمنطقه گویند.

اُنُولُوطِیْقاـ (اصطلاح‌منطق)صنعت برهان است.

(اساس‌الاقتباس ص ۳٤۱)

و هر قول جازم که مفید یقین‌باشد آنرا برهان خوانند.

(اساس‌الاقتباس ص ۳٤۰)

اَنّی ـ (بفتح همزه و تشدیدنون) یکی از اسمام استفهام است و گاه بمعنی کیف است مانند «فأتواحرثکم انّی‌شئتم» و گاه بمعنی «این» است مانند «انی لك هذا» یعنی این روزی از کجا بـرای تو آمد.

اِنّیات ـ (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ انیت یعنی وجود و موجود و برهان «اِنّ» یعنی از اثر پی بمؤثر و موجد بردن در مقابل برهان لِمّ «الانیة فی‌الحقیقة فی‌ـ الموجودات هی معنی ذهنی وهو کـونـ

الشيء خارج النفس على ماهو عليه فى النفس كه. الانية شيء زائد على الماهية خارج النفس و كانه عرض».
(تهافت التهافت ص ۳۰۲)
و بنابراين انيت يعني وجود.

إنّيّاتِ اِرتباطيّه ـ (اصطلاح فلسفى) مراد وجودات امكانيه است كه صرف الارتباط اند و وجود مستقل نمی‌باشند.
(اسفار ج ۱ ص ۹)

إنّيّاتِ تَعَلُّقيّهُ ـ إنّيّاتِ عَقْليّه ـ مراد عقول و نفوس اند كه وجودات محضه اند و بسائط اند.

اِنّيّاتِ تَعَلُّقيّه ـ اِنّيّاتِ اِرتباطيّه ـ (اصطلاحات فلسفى) مراد از انيات تعلقيه ممكنات اند كه صدرا از آنها تعبير بوجودات تعلقى ارتباطى كرده است و آنها را صرف تعلق و ربط ميداند.
و مراد از انيات عقليه وجودات عقلى است.

(رسائل صدرا ص ۸۷)

اِنّيّاتِ حِسّيه ـ (اصطلاح فلسفى) مراد موجودات روحانى و مجردات اند.
(رسائل ص ۸۷ و رجوع باسفار ج ٤ ص ١٣٤ و ١٦٤ شود)

اِنّيّت ـ (اصطلاح فلسفى) مراد وجود است.

(تفسير ص ۷۹۰ و ۷۸۱)

و باصطلاح عرفا تحقق وجود عينى است از جهت رتبت ذاتيه. رجوع به برهان ان شود.

اَنْ يَفْعَل ـ (اصطلاح فلسفى) مقوله فعل يا ان يفعل يكى از مقولات نه‌گانهٔ عرضى است رجوع شود بانفعال.
(اسفار ج۲ ص ۷٤)

آنپران ـ اين اصطلاح هيوى و گاه‌شناسى است و آن روزسى‌ام از ديماه بود و آفريجگان نيز نامند يعنى صب الماء وسبب آن واقعهٔ خاصى بوده است (رجوع شود به آثار الباقيه ص ۲۲۸.)

اَوْ ـ (اصطلاح ادبى) كلمهٔ «اَوْ» بفتح همزه در زبان عرب براى عطف است و معانى متعدد دارد ۱ـ شك مانند «لبثنا يوماً اَوْ بعض يوم» ۲ـ ابهام مانند «انا اَوْاياكم لعلى هدى اَوْ فى ضلال مبين» ۳ـ تخيير كه بعد از طلب واقع ميشود مانند «تزوج هنداً اَوْاختها» ٤ـ اباحه مانند «جالس العلماء اَوِالزُّهاد» ٥ـ جمع مطلق مانند واو ٦ـ اضراب مانند «ماقام زيداَو ماقام عمرو» ۷ـ تقسيم مانند «الكلمة اسم اَو فعل اَو حرف» ۸ـ استثنا كه نصب به فعل مضارع دهد به تقدير ان مانند «لاقتلنهم اويسلموا يعنى الا اَنْ يسلموا» ۹ـ بمعنى الى مانند «لالزمنك اَوتعطينى حقى يعنى اِلى اَنْ تعطينى...» و براى تنويع و ترديد آمده است.
رجوع شود به (مغنى ص ۳٤ ـ سيوطى ص ۸۰ و ۱۷۲)

اَوائِلُ الْبُرْهان ـ (اين اصطلاح منطقى است) مراد مقدمات و اصول مسلم است در كتاب تفسير مابعدالطبيعه ابن رشد آمده است كه منظور ما از اوائل برهان

اموری است از آراء و قواعد عمومی‌که در هر امری میتواند برهان واقع شده و یا مستند واقع شود مثل این امر که مثلا گفته میشود هر مقدمهٔ بناچار یا موجبه است یا سالبه.

(تفسیر ص ۲۲۷)

و اوائل معرفت‌مقدمات‌معرفت‌است اول الاجناس، جنس عالـی است، اول موجودات‌مبدأ آنهاست، اول‌مکان‌،ابتدای آن است «الاول سبحانه‌هوالذی یعلم‌طبیعة الموجود بما هو موجود باطلاق‌الذی هو- ذاته».

(تفسیر ص ۱۷۰۸ و رجوع شود به ۲۲۷، ۲۹۹، ۳۴۵، ۱۵۸٤ و رسائل جابر ص ۳٤).

اَوائِل فِی‌الْعُقُول ـ (اصطلاح منطقی) مراد معقولات اول است رجوع شود به معقول.

گاهی تعبیر به‌اوائل عقول شود و گاهی اوائل فی‌العقول در هر حال منظور بدیهیات اولیه است که همهٔ مـردم در احساس و ادراك آنها يك‌نواخت‌اند.

(رجوع شود به رسالـه چهارم از رسائل اخوان‌الصفا ص ۳۵۱ و ملل و نحل ابن حزم‌اندلسی ج۱ ص ٦ چاپ مصر ۱۳۱۷).

اَوائِلُ اُمَّهات‌بَسائِطْ ـ این اصطلاح هم در علوم غریبه بکار میرود و هم در فلسفه. منظور حرارت، برودت، رطوبت و یبوست است.

(از رسائل جابر ص ١٦)

اَوْباشی ـ (اصطلاح‌عرفانی) اوباشی ترك ثواب است هم از کردن طاعت و هم از اجتناب معصیت در غلبهٔ محبت و باك نداشتن از هرچه پیش آید و کند و گوید در غلبات سلوك (اصطلاحات فخر- الدین ضمیمه دیوان)

اَوْتاد ـ (اصطلاح عرفانی) چهار نفریکه در چهارجهت‌دنیا هستند وبمنزلهٔ چهار رکن عالمند و بواسطه این چهار نفر است که خداوند جهان را محفوظ میدارد و آنها را اوتاد نامند، در کشاف آمده است که: آنکه در مشرق است نامش عبدالرحمن و آنکه در مغرب است نامش عبدالودود و آنکه در جنوب است نامش عبدالرحیم و آنکه در شمال است نامش عبدالقدوس است و هرگاه یکی از آنها فوت کند نایبی بجای او نشیند و آنـها چهار رکن عالم معموره‌اند و ازین جهت اوتاد گویند.

بعضی گویند آنکه در مغرب است عبدالعلیم و آنکه در مشرق عبدالحی‌است و آنکه در شمال عبدالمرید است و آنکه در جنوب است عبدالقادر است (کشاف ص ١٤٥٤).

عراقی گوید

هفت فرزند تو کـه اوتادند
هر یکی غوث هفت کشور باد
قطبشان صـدر صفه ملکـوت
که مقامش زعرش بـرتر باد

و معلوم میشودکه او اوتاد را بر- حسب اقالیم میدانند که هفت است‌رجوع شود باولیاء.

و نیز از اصطلاحات هیوی و نجومی است، از بیوت دوازده‌گانهٔ بروج چهارگانه را اوتاد خوانند بدین قرار: خانهٔ اول را که بر افق شرق واقع است وتد طالع گویند و خانه هفتم را که بر افق غربی واقع است وتد غارب خوانند و خانه دهم را که بر نصف اعلای دایره نصف‌النهار است وَتِدُالسماء و خانه‌چهارم را که بر نصف اسفل دایرهٔ نصف‌النهار است وَتِدُالارض گویند و این چهار را بدان جهت وَتِد گویند که مدار احکام‌به آنها است و هریك از این اوتاد را بیت اقبال و مبدء کون خوانند و بیت دوم و پنجم و هشتم و یازدهم را مایل‌الاوتاد خوانندازجهت میلان هریك بوتد مجاور خود و از این حیث این چهار خانه را دو قوت اوسط بیوت خوانند و بیت سوم و نهم و ششم و دوازدهم را زایِلُ‌الأوْتاد خوانند بسبب زوال هریك از وتدمجاور خود و ازاین حیث این‌چهاربیت‌را اَضْعف بیوت نامند و از این جهت‌هریك را بیت ادبار و مبدء زوال گویند و بیت ششم و دوم و هشتم و دوازدهم ساقطانـند از طالع زیرا که هیچ‌یك از نظرات خَمْسَهٔ متحیره‌میانه این‌بیوت وطالع متحقق‌نشود و باقی بیوت غیر اوتاد اربعه که عبارت از بیت سوم و پنجم و نهم و یازدهم‌است ناظراند بطالع چه میانهٔ هریك از بیت سوم و ۱۱ ومیانه طالع‌نظر تَسْدیس‌بودو میانهٔ هریك از این دو خانهٔ دیگر ومیانهٔ طالع نظر تثلیث است و بدیهی است که بیوت ناظره اقوی از بیوت ساقطه‌اند.. و اضعف همهٔ بیوت بیت ۱۲ است که‌هم زایل و هم ساقط است از طـالع و هم اقرب است بـاو و بعضـی بیت ششم و دوازدهم را نقط بیت ادبار گویند و هر خانهٔ که عدد او فرد باشد آن خـانه را مذکر دانند و هرچه عدد او زوج باشد مؤنث و باز این دوازده خانه را به‌چهار ربع منقسم کنند و آن ربع که میان مرکز عاشر و طالع است و همین‌طور آن ربع که میان مرکز رابـع و سابع است، ربع مقبل و ربع مذکر گویند و آن ربع کـه میان طالع و رابع است و همین‌طور آن ربع که میان سابع و عـاشر امت ربـع مدبر و ربع مؤنث گویند و آن نصف که میان مرکز رابع و عاشر است از طـرف غرب نصف‌هابط نامند و چون اتفاق‌افتد که عاشر بحسب عدد برج یازدهم طالع بود اوتاد آن طالع را اوتاد مایله گویند زیرا هریك به‌بیت مایل‌خود انتقال نماید و اگر برج عاشر بعینه برج دهم طالع بود اوتاد آن طالع را اوتاد قائمه خوانند و حد هر خانه پیش از مبـدء آن خانـه باشد به آن‌خانه‌ها کـه آغازشان از افق آید به مشرق و مغرب یا از فلك نصف‌ـ النهار بالای زمین و زیر آن **أوْتاد** نام کنند و نخستین‌وتد طالع‌است و دوم وتد چهارم که وتدالارض‌خوانند و سوم وتد هفتم و نیز او را وتد غارب خوانند و چهارم وتد دهم و نیز او را وتدالسماء خوانند.

(رجوع‌شود به التفهیم ص ۲۰۶)

وَتِدُ وسطالسماء دهم خانه‌بود،اگر درجهٔ او بدهم برج افتد از برج طالـع، گویند وتدها قائمند و اگر درجه او اندر

برج یازدهم افد از طالع گویند وتیرها مایلند. (ص ۲۰۷)
رجوع به بیوت و طالع شود.

اَوْتادِ اَرْبَعَه – (اصطلاح نجومی و هیوی) مراد طالع و غارب وتدی تحت‌الارض و وتدی وسط سماء است و یا طالع، غارب، رابع و عاشر است.
(اخوان ج۳ ص ۱۱۲ و ۳۰۵)

اَوْتادِ قائِمَه – این اصطلاح نجومی است. رجوع باوتاد شود.

اَوْج– این اصطلاح هیوی است مداری که بر حسب هیئت جدید، زمین بدور آفتاب حرکت کند و یا برحسب هیت قدیم، آفتاب بدور زمین‌حرکت‌کند خطی است منحنی مانند تخم‌مرغ، یا کمی درازتر که آنرا مدار بیضی نامند، پس زمین همیشه در مدارش یک‌نواخت و یکسان نیست و متساوی‌البعد از خورشید نمی‌باشد و بلکه در فصول و ایام مختلف متفاوت شود. نقطهٔ که زمین در آن نقطه نزدیک‌تر بود بآفتاب حضیض خوانند و نقطهٔ دورترین را اوج نامند.
و دو نقطهٔ متقابل از این مدار بیضی که قهراً با خط استواء تقاطع کنند. اعتدالین گویند.

(از ریاضی‌المنجمین ص ۳۵)

اوج شمس بجوزا و اوج زحل
بقوس و مشتری به سنبله و مریخ به‌اسد
و زهره نیز به جوزاء و عطارد بمیزان
بود.

وبالجمله بطورمطلق‌اوج دورترین نقطهٔ مسیر ماه را از زمین‌گویند و دورترین مقابل را حضیض ولکن هر کوکبی اوج و حضیض خاصی دارد.

اَوْداجِ اَرْبَعَه – این اصطلاح فقهی است و مراد چهار رگ خاصی است که‌در ذبیحه باید قطع شود تا مذبوح حلال شود و آن چهار رگ را اوداج اربعه‌گویند که مری، نای و دو رگ بزرگ دو طرف حلقوم میباشد (از کشاف ج۱ ص ۵۶۲).

اَوْدِیَه – (اصطلاح عرفانی) قسم اودیه که یکی از مقامات است ده‌باب‌دارد که فهرست شد رجوع‌شود باباواب و (مصباح‌الانس ص ۳۰، ۶۹).

و رجوع شود به وادی.

اَوْزانِ مَصْدَر–(اصطلاح‌ادبی)درزبان عرب‌افعال‌ثلاثی‌مزیدورباعی‌مجرد و مزید را مصادر معین و معلوم و مطابق‌قاعده و قیاس است و اوزان مخصوصی است که در سیزده باب جمع شده است لکن مصادر ثلاثی مجرد را قواعد و قیاسی نیست و منوط به سماع است و چند وزنی برای آنها در کتب نحوی و صرفی شمرده‌اند لکن آنها هم کلیت ندارند از جمله مصدر فعل متعدی ثلاثی مجرد بطور مطلق وزن فعل [بفتح فاء و سکون عین] است مانند «ضرب ضرباً - فهم فهماً ورد، رداً» و از فعل [مفتوح الفاء و مکسورالعین] لازم. فعل [بفتح فاء و عین] آید اعم ازصحیح و معتل و مضاعف مانند «فرح‌فرحاً، جوی جویاً و شل شلاً» و از فعل [مفتوح‌العین]

لازم. مصدر فعل (بضم فاء) آید چون «قعد قعود و غدا غدو» و هر فعلی که معنی امتناع داشته باشد و مفتوح‌العین باشد مصدر آن فعال (بکسر فاء) باشد مانند «ابی اباء نفر نفاراً و شردشراد» و افعالیکه دال بر تحول کنند مصدرشان فعلان [مفتوح‌الفاء] آید مانند «جولان» و افعالیکه مفتوح‌العین باشند و دال بر درد و یا صدا کنند مصدرشان فعال (مضموم الفاء) آید مانند «سعل سعال و صرح صراح» و نیز فعیل مصدر افعالی است که دال بر اصوات‌و رحال‌کنند مانند «صهل‌صهیل و رحل‌رحیل»و فعاله [مکسور الفاء] مصدر افعالی میباشد که دال بر حرفت کنند مانند «خیاطة و سفارة» و فعول [مضموم‌الفاء] و فعاله[مفتوح‌الفاء] مصدر فعل ثلاثی مجرد مضمون‌العین‌اند مانند «سهل سهولة و صعب صعوبة و جزل جزالة و فصح فصاحة»، و بقیه سماعیند. (از سیوطی ص ۱۴۵).

اَوساط ـ متوسطان در سلوک را اوساط گویند که نظر کنند بحکم قضاء الهی.

اَوْسَط ـ (اصطلاح منطقی) حد وسط در صغری و کبرای قیاس را حد اوسط هم میگویند زیرا واسطه درسرایت و جریان حکم است از اکبر باصغررجوع بقیاس شود.

اَوْقات نَماز ـ از اصطلاحات‌فقهی است. در معتقدالامامیه آمده است: بدانکه هر نمازی را وقتی است، و آن وقت را اولی و آخری هست. اول وقت نماز پیشین آن وقت است که زوال آفتاب باشد، و چون از زوال مقدار چهار رکعت بگذرد وقت نماز دیگر درآید. و وقت نماز پیشین مشترک باشد، تا آنگه که از روز چندان مانده باشد که چهار رکعت نماز توان کرد، آنگه این مقدار خاص باشد بآخر وقت نماز دیگر.

دلیلش قوله تعالی: «اقم‌الصلوة لدلوک الشمس الی غسق‌اللیل»، یعنی: نماز بپای دارید! «لدلوک الشمس، ای الزوال‌الشمس»، از بهر وقت بگشتن آفتاب تا باول درآمدن تاریکی شب. بگشتن آفتاب را ابتدای وقت نماز کرده است، و انتهایش تا وقت درآمدن تاریکی شب. و باتفاق جملهٔ مسلمانان درین وقت جز ازین دو نماز که‌پیشین و دیگراست هیچ نماز دیگر نیست از فرایض، پس باید که وقت این دو نماز باشد. و چون پیشین بر دیگر مقدم است آنمقدار که درو چهار رکعت نماز روان کرد، اول وقت پیشین باشد و خاص باشد باو؛ و چون نماز دیگر متأخر است، آن مقدار که گذاردن چهار رکعت نماز باشد تا فرو شدن آفتاب، خاص باشد بنماز دیگر، و آخر وقت وی باشد؛ و این زمان که‌در میان باشد وقت پیشین و دیگر مشترک باشد میان ایشان، الا آنستکه پیشین اول باید کرد آنگه دیگر.

و از عبدالله عباس روایت است که رسول ص نماز پیشین و دیگر با یکدیگر گذارده بی عذری. اگر وقت هر دو نماز

نبودی رسول خدا یا هم نگذاردی. و آنکه گفت بی‌عذری، دلیل است بر آنکه در اول وقت گذارده است نه در آخر وقت، زیراکه از رسول نیکو نباشد که در نماز بی‌عذری از اول وقت با آخر وقت‌اندازد.

دیگر آنکه در سفر قصر و جمع رواست، و نماز باتفاق پیش‌ازوقت روا نباشد، اگر در سفر باشد و اگر در حضر.

دیگر آنکه باتفاق در عرفات نماز پیشین و دیگر می‌باید گذارد؛ و اگربعد از گذاردن نماز پیشین وقت نماز دیگر نباشد، در هیچ مقامی روا نباشد، نه در عرفات و نه در غیر آن. و ازین سبب است که این طائفه چون زوال آفتاب‌باشد سنت و فریضه بگذارند، و آنکه در نماز دیگر شروع کنند از سنت وفریضهٔ وی، تا هر دو نماز در اول وقت گذارده‌باشند و فضیلت آن حاصل کرده.

و چون آفتاب فرو شود؛ وقت نماز دیگر برود، و وقت نماز شام درآید.° و چون مقدار ادای سه رکعت نماز بگذرد؛ وقت نماز خفتن درآید. و هر دو نماز با یکدیگر در وقت مشترك باشد، تا آنکه بنیم‌شب چندان مانده‌باشد که چهاررکعت نماز توان کرد، آنکه آن مقدار از وقت خاص باشد بآخر وقت نماز خفتن.

و اول وقت نماز بامداد برآمدن صبح دوم است، و آخرش آن وقت که چندان ماند که دو رکعت نماز توان کرد تا برآمدن آفتاب.

و دلیل بر آنکه‌چون آفتاب فرو شود وقت نماز شام درآید، و چون مقدار سه رکعت نماز شام بگذرد وقت نماز خفتن درآید، آنستکه بمزدلفه باتفاق چون نماز شام بگذارند برخیزند و نماز خفتن بگذارند. و اگر بر عقب نماز شام وقت نماز خفتن نبودی، باتفاق روا نبودی، زیرا که نماز پیش‌ازوقت گذاردن‌باجماع روا نیست.

دیگر آنستکه جمع کردن در سفر میان شام و خفتن رواست.

دلیل سوم از قرآن قوله تعالی: «اقم‌الصلوة طرفی‌النهار و زلفاًمن‌اللیل»، یعنی: نمازبپای‌دار دردوطرف‌روز! طرف اول از وقت صبح است، و باتفاق درین طرف جز یك نماز نیست، و آن نماز بامداد است. و باتفاق وقت این نماز درین طرف از وقت صبح است تا نزدیك برآمدن‌آفتاب، و تا نزدیك‌نیمروز که هم ازطرف اول است هیچ نمازی فریضه نیست. و طرف دوم از ابتدای زوال آفتاب است تا نزدیك فرو شدن آفتاب. و درین دوطرف دو نماز است: نماز پیشین و نماز دیگر. آنکه گفت: «وزلفاً من‌اللیل»، یعنی: و پاره‌ها‌از شب، و این از وقت فروشدن آفتابست، ودرین آنچه فریضه است از نماز نماز شام و نماز خفتن است، باید که آن مقدار که سه رکعت نماز گذارده شود، اول وقت نماز شام باشد، و آنکه شام و خفتن با یکدیگر مشترك باشند چنانکه گفته شد، برای عموم آیت، و تخصیص را از دلیلی چاره نبود، ولا دلیل علیه.

و وقت‌نمازنافلهٔ پیشین اززوال

آفتاب است تاآنکه کهچندانماند کهچهار رکعت نماز توان کرد، کهسایهٔ هرچیزی همچندان شود. چون سایهٔ هرچیزی چندان شد وقت نافلهٔ نماز پیشین گذشت، اما وقت فریضه باقی باشد.

وقت نمازنافلهٔ نمازدیگر آنکه بود کهاز فریضهٔ نمازپیشین فارغ شودتاآنکه کهسایهٔ هرچیز دوچندان شود.

و وقت نافلهٔ روزآدینه پیشاز زوال باشد.

و وقتنافلهٔ نمازشامچوناز فریضه فارغگردد، تاآنکه کهشفق فروشود.

و وقت وتیره آنکهبود کهاز فریضهٔ نماز خفتن فارغگردد، تاآنکه کهنزدیك شود بنیمشب.

و وقتنماز شب آنکهبودکهنیمهای از شببگذرد، تاآنکه کهنزدیك بود که صبح دوم برآید.

و وقت نما نافلهٔ نما بامداد آنکه بود که از نماز شب بپردازد، تا آنکهکه ابتدای برآمدنسرخیاز جانب مشرقبود.

و مکروه بود ابتداکردنبنافلهای که آنرا سببی نباشد در وقت برآمدن آفتاب، و در وقترسیدنآفتاب بهنیمروز، مگر درروز آدینه، و بعداز فریضهٔ نماز دیگر، وپیشاز فروشدن آفتاب، و بعداز فریضهٔ نماز بامداد.

(رجوعشودبهمعتقدالامامیهص۲۱۵،۲۱۷)

اَوقِیَهـ وزن عربیاست و وقیه هفتمثقال و نیم است.

(از دستور ج۱ ص۲۱۰).

اَوَّل ـ (اصطلاح عرفانی) در اصطلاح سالکان اول نامخداست وگویند اول موجد و آخر مفنی وجود او است.

(کشاف ص ۱۵۲۲)

اول ماصدر نزدحکما عقل اول و قلم اول است ونزد سالکان و عرفا وجود عاماست که تجلی ساری ورق منشوراست (از مصباحالانس ص ۳۰، ۶۹).

و نیز اولماصدر راحضرتالوهیت و درمرتبت بعد حضرت واحدیت و بعد قلم اعلی میدانند.

اَوَّل اْلاَعْلیٰـ (اصطلاح عرفانی) یعنی ذاتحق «اناولالاعلی موجود و یتبین اناالاخیر یجب انیکون موجوداً».

(تفسیر ص ۳۷)

اَوَّلُ الْاَوائِل ـ (اصطلاح عرفانی) مراد ذاتحقاست. (اسفار ج۲ ص۱۷٤)

اُولاء ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ اولاء اسم اشارهاست برای جمع مذکر و مؤنث و گاه «هاء تنبیه دراول آن درآید (هؤلاء) شود.

اَوْلادِ رَضاعیّ ـ (اصطلاحفقهی) فرزندانراگویند کهباشرایط خاصی از زنی بهجز مادرشان شیر خوردهاند رجوع به رضاع شود.

اَوْلادالضَّباء ـ این اصطلاح نجومی است و از جملهٔ ستارگان دب اکبر بود یعنی ستارگان پنهان آن.

(ازصورالکواکب ص ۳٤)

اَوَّلُ ماخَلِق ـ (اصطلاح فلسفی) اولین مخلوق را فلاسفهٔ مشاء عقل اول

میدانند ومیگویند چون «الاول لاماهیةله» یعنی ذات‌حق‌که مبدءالمبادی است وجود محض است و بسیط است و او راماهیتی نیست و ناچار باید اول صادر هم‌بسیط باشد و درهرحال اول ماصدر رامشائیان عقل‌اول و اشراقیان نور اول و نور اقرب مینامند و نیزاول ماخلق هم گویند.

اولین زادهٔ قدرت قلم است
که‌زنوکش‌دوجهان‌یك‌رقم‌است
(جامی)

کاول آفریده‌ها عقل است
برتراز برگزیده‌ماعقل‌است
عقل‌کل یك‌سخن زدفتر او
نفس‌کل یك پیاده بردراو
(سنائی)

واهب‌العقل و ملهم الالباب
منشیء النفس مبدع‌الاسباب
(سنائی)

«فذلك‌الواحد عنداهل‌النظر هوالقلم الاعلی المسمی‌بالعقل‌الاول وعندناالوجود العام وهوالتجلی‌الساری».
(مصباح‌الانس ص ۳۰)

وبنابراین اول‌ماصدر نزد عرفا وجود عام و تجلی ساری‌است.

و عدهٔ‌دیگر ازعرفاگویند اول‌ماصدر حضرت احدیت و بعد حضرت الوهیت و بعد واحدیت و بعد قلم‌است.
(مصباح‌الانس ص ۳۰)

ودرحدیث‌است که «اول ماخلق‌الله العقل‌و یا نوری‌و یاخلق‌الله‌المشیة‌بنفسها ثم خلق‌الاشیاء بالمشیة».
(شرح‌نهج‌البلاغه لاهیجی ص ۳)

زردشت گوید: «اول ماخلق من الموجودات بهمن ثم اردی‌بهشت ثم شهریور ثم اسفندارمذ ثم‌خرداد ثم‌مرداد و خلق‌بعضهم من‌بعض کما یوخذالسراج من‌السراج». (ش ص ۳۲۱)

فارابی‌گوید: اول‌ماخلق عقل اول است که محرك فلك اکبراست و بعدازآن عقول افلاك ثمانیه است. وی عقول نه‌گانه‌را ملائکه نامیده است و عقل دهم را عقل فعال نامیده‌است.

بعضی گویند اول‌ماخلق هیولی و صورت است و بعضی گویند نور وظلمت است بعضی گویند جوهر و عرض‌است، خیر و شراست، لوح و قلم است، فیض و عقل‌است، محبت و غلبه‌است، موجود روحانی و جسمانی است.

و بعضی گویند حرکت و سکون است، وجود و عدم‌است، نفس وروح است، کون و فساد است، دنیا وآخرت است، علت و معلول است، مبداء و معاد است، قبض و بسط است، و اینان‌هریك تعبیرات خاصی دارند و جمله ثنوی مذهب‌هستند. (اخوان‌ج۳ ص۲۰۲)

فلوطن از مبدأ کل و مصدرکل‌گاهی تعبیر باحد میکند زمانی به‌خیر و وقتی بفکر مجرد یا فعل تام، مبدأ نخست چون کامل‌است و بخل ودریغ ندارد البته‌فیاض و زاینده‌است و پدر موجودات و مصدر آنها است و ریزش میکند همچنانکه خورشید نور می‌پاشد.

وفرزند بلاواسطهٔ او یعنی آنچه بدوا از اوصادر میشود درمراتب کمال باو نزدیك است اما البته بپایهٔ اونیست آن‌صادر اول‌عقل است و عالم معقولات و

او وجود است.
(سیر حکمت دراروپا ص ۵۹)
صدرا گوید: اگر خوب‌بنگریم اول صادر وجود مطلق و وجود منبسط‌است.
(اسفار ج۱ ص ۱۹۲)

درهرحال فلاسفهٔ مشاء در مقام‌بیان ترتیب و نظام آفرینش نظرباشکالاتیکه درزمینهٔ تکوین موجودات از ذات حق پیش‌آمده‌است نظام آفرینش رااز‌مجردات شروع‌کرده‌اند.

توضیح‌آنکه در مقابل اصول‌مسلم خود که‌عبارت از اصل توحید میان‌علت و معلول و لزوم سنخیت میان آندو است و قاعدهٔ «الواحد لایصدرعنه‌الاالواحـد» که مفادآن این‌است که‌امر واحد از جمیع جهات نمیتوانـد منشأ معلـولات متکثرهٔ مختلفه گردد بااین‌امر توجه کرده‌اند که حادثات و کائنات متکثره ازذات واحـد من‌جمیع‌جهات پدید آمده است‌وباتوجه به اصل‌اول‌که‌لزوم سنخیت میان‌علت‌ومعلول باشد متوجه شده‌اند که چگونه ممکن‌است حوادث متغیره که دستخوش تحولات و تغییرات‌اند از ذات‌ثابت ازلی و ابـدی پدید آیند بنابراین دواشکال اساسی‌که‌بر مبنای دو اصل‌پیش آمده است از اینقرار است:

۱ـ کیفیت ارتباط حوادث به‌ثابت ازلی.

۲ـ کیفیت صدور متکثرات ازذات واحد.

بمنظور دفع اشکال اول و حل آن فلاسفه هریك نظریـات خاصی ابـراز کرده‌اند وبرای دفع اشکال‌دوم نظم و ترتیب خاصی برای جهان آفرینش قائل شده‌اندومیگویندداول ماصدر عقل است و عقل مجرد و بسیط است‌و ابتدا یك‌عقل از ذات‌خدا صادر شد و طبعاً دوجنبه‌دارد که‌یکی جنبهٔ امکان ذاتی و دیگر جنبـهٔ وجوب غیری باشد و یا جنبهٔ فقر ذاتی و جنبهٔ غنای بالغیر باشد از جهت‌انتسابش بذات‌خدا و مبدأ اول و یا وجوب‌بالغیرش عقل دوم‌وازجهت امکان‌ذاتی وانتسابش به‌خود نفس اول و یا فلك اول یا نفس کل (بنابـراختلاف عقائـد) صادر شده است و همینطور تابرسد به‌عقل دهم و نفس و فلك‌نهم که‌آنها راعقول و نفوس طولیه مینامند و ازجهات متکثرهٔ‌دیگریکه خودبخود میان عقول ونفوس طولیه‌حاصل میگردد عقول و نفوس عرضیه پدیـد می‌آید.

اشراقیان اصل‌ترتیب نظام وجودی مشائیان‌را پذیرفته‌اند(مراد از اشراقیان شیخ‌شهاب‌است) ولکـن میگوینـد جهات متکثره‌بمراتب زیادتر ازآن‌چیزی است‌که مشائیان میگویند و از این‌جهت عقول و نفوس طولیه و عرضیه بی‌عد وحصرند آنهاگویندازنورالانوارو ذات‌حق‌بلاواسطه نوراول صادرشده‌است‌ونور اول‌چندجهت پیداکرده‌است یکی ازجهت انتسابش‌بذات خود و دیگرانتسابش بنورالانوار و دیگر شهودش ذات حق را و شهودش ذات‌خود را ازجهت شهودش ذات حق را نور دوم و ازجهت شهودش ذات خود را نفس‌اول و ازجهت اشراق حق براو عقل دیگر و همین‌طور درنور سوم چهارجهت ونور چهارم هشت جهت و نور پنجم شانزده

جهت و ... هرچه وسائط زیادتر شود جهات متکثره زیادتر میگردند و ازفعل وانفعال هریك و اشراق و شهود هریك و محبت عالی. بسافل و عشق سافل‌بعالی عقول و نفوس طولیه و عرضیهٔ زیادی پدید آمده است.

(ش ص ۳۰٤، ۳۲٤، ۳۵۱، ۳٦۹، ۳۸۳)

اَوَّلُ ماصُدِرَ ـ رجوع به‌اول ماخلق شود.

اَوْلَوِیَّت و اشدیت ـ ازاصطلاحات کلامی و فلسفی‌است. ومنظور بیان‌انواع تقدم‌است که‌ازجمله باولیت و اولویت و اشدیت‌است رجوع به تقدم شود و رجوع به تدریجات ص ۱۳.

ورجوع به اسفارج۱ ص٤۷شود.

اَوْلیاء ـ (اصطلاح عرفانی، فقهی) نزدعرفاء، اولیاء بعداز انبیاءاند که من عندالله مؤید بحالات و مکاشفات‌گشته‌اند که‌باقی خلایق‌را دسترسی بدان نیست لاجرم خواستند که احوال این‌طایفه را از دیدهٔ کوته‌نظران نااهل مخفی کنند و چون آنان امناء الله‌اند و نباید غیر اهل برآنها اطلاع یابد لذا بواسطه‌اصطلاحات رمزی، احکام‌الله را بیان میکنند . (شرح گلشن راز ص ۳۳).

همهٔ مؤمنان را نیز اولیاء خوانند چنانکه قرآن میفرماید «الله ولی الذین آمنوا».

(شرح تعرف ص ۳ــ کشاف ص ۱۵۳۰).

درحدیث‌است که «اولیاء عرایس‌الله فی‌الارض» (مصباح‌الهدایه ص٤۱٦).

شاه‌نعمت‌الله گوید:

هرکه را باشد ولایت از خدا
در ولایت باشد او از اولیاء
اسم‌حق‌باشد ولی‌درشرع ودین
هم ولایت‌وصف او باشد یقین

مولوی گوید:

قوم دیگر سخت پنهان می‌روند
شهرهٔ خلقان ظاهر کی شوند
هم‌کرامتشان هم‌ایشان در حرم
نامشان را نشنود ابدال هم
شش‌جهت عالم همه اکرام‌اوست
هرطرف‌که‌بنگری اعلام اوست

و گوید:

آنکه گویند اولیاء در که‌بوند
تا زچشم مردمان پنهان شوند
پیش‌خلق ایشان فرازصدکه‌اند
گام‌خود بر چرخ هفتم مینهند

ناصرخسرو گوید:

سه قوم اندر جهان اشرف برینند
ز مردم آنچه خامانند اینند
نخستین پایه فروتر انبیاراست
وزین پایه فروتر اولیاراست
سیم پایه حکیمان جهانند
که اسب دانش ازگردون جهانند

رازی‌گوید «ثلاث خصال من‌صفة الاولیاء: الثقة بالله فی‌کل شی والغنی به عن‌کل شئ و الرجوع‌الیه‌فی‌کل‌شیئی».

و بازگوید «اولیائه اسراء نعمه و اصفیائه‌ورهان‌کرمه واحبائه‌عبدمننه، فهم عبید محبة‌لایعتقون و رهان‌کرم‌لایفکون و اسراءنعم‌لایطلقون.» (طبقات ص ۱۱۰)

ابوعبدالله سجزی‌گوید «علامة‌الاولیا

ثلاثه: تواضع‌عن رفعة و زهد عن قدرة و انصاف عن‌قوة» (طبقات).

محمدبن حامد گوید «انكار ولاية الاولياء فی‌قلوب‌الجهال من‌ضيق صدورهم» (طبقات ص ۲۸۲).

ازابن‌سالم بپرسیدند که اولیاء خدا بچه شناخته شوند گفت «بلطف لسانهم و حسن اخلاقهم و بشاشةوجوههم وسخاء انفسهم و قلةاعتراضهم و قبول عذر من اعتذراليهم و تمام‌الشفقة علی جميع الخلايق برهم و فاجرهم».
(طبقات ص ۴۱۵)

قصار گوید: «الاولياء مرتبطون بالكرامات والدرجات و الانبياء مكشوف لهم حقايق‌الحق، فالكرامات والدرجات عندهم وحشة» و نیز گوید «الانبياء منبسطون علی بساط‌الانس و الاولياء علی‌درجات الكرامة». (طبقات ص۳۳۱)

ونیز آمده‌است «ان‌الله ادخرالبلاء لاوليائه كما ادخرالشهادة لاحبائه».
(عده ج ۹ ص ۱۴)

خواجه‌عبدالله‌انصاری گوید: اولیای خدا ایشانند که‌دربحار علوم حقیقت غواصان گوهر حکمت‌اند و درآسمان فطرت، خورشید ارادت و مستقر عهد دولت‌اند.

مقبول حضرت الهیت و صدف اسرار ربوبیت‌اند،

عنوان شریعت وبرهان حقیقت‌اند، نسب مصطفی درعالم حقایق بایشان‌زنده و منهج صدق بثبات قدم ایشان معمور، ظاهرایشان باحکام شرع آراسته، و باطنشان بگوهر فقر افروخته، آثار نظر این عزیزان بهرخارستان خذلان که‌رسد عبهردین برآید برکات انفاس ایشان بهرشورستان ادبار که‌تابد، عنبر عشق بوی دهد، اگر برتاداری دیده باز کنند مقبول و محفوظ درگاه عزت شود؟

علامت‌آنست که سرتاپای وی همه حرمت‌شود، بیهوده نگوید، بهرکوی فرو نشود جز حلال بخود راه ندهد، کمر بندگی جز حق نبندد.

در فقه اولیاء اشخاصی بوده که مجازند دراموال شخصی دیگر تصرف نمایند مانند «پدر، جدپدری، فقیه و عدول مؤمنین». رجوع بولایت‌شود.

اَوْلِیاءِ کَفْنـ (اصطلاح فقهی) اولیاء کفن و دفن میت محرمانند مانند زوج برای زوجه و بالعکس و اگر نباشند طبقات ارحام‌بترتیب ارث، الاقدم فالاقدم در هرطبقه ذکور بر اناث، مقدم‌اند و بالغان مقدم بر نابالغانند. (از عروة ص ۱۲۹)

اَوْلِیائِیَّهـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از متصوفهٔ مبطله‌اند که گویند چون عبد بمرتبهٔ ولایت‌رسید از او خطاب امر و نهی برخیزد. (از کشاف‌ج۲ص۱۵۳).

اَوَّلِیّات ـ (اصطلاح منطقی) تصدیقات و تصورات بدیهی و قضایای ضروری را اولیات میگویند زیرا حصول و بدست‌آمدن آنها ضروری بوده ونیازی بفکر و تأمل ندارند و نیز ازآن جهت اولیات میگویند که‌قابل تعریف‌نمیباشند و تعریفاتی که‌برای آنها شده‌است همه تعریف دوری‌است. زیرا تمام مسائل

برهانی بازگشت‌به‌بدیهیات میکنند و بدیهیات خود اصولی میباشند که‌نیازی به‌برهان ندارند مانند قضایای «اجتماع و ارتفاع نقیضین‌محال‌است» و یا «النقیضان لایجتمعان ولایرتفعان» واصل «هوهویت» و اصل «کل بزرگتر از جزء‌خوداست» و غیره که‌از قضایای اولیه‌انـد و مستند اکثر براهین و استدلالاتند.

(اسفار ج۱ ص۱۹ و ۳۰۹ و ۳۲۷)

اُولِی‌اَلْاَمْرـ منظور صاحبـان امـر است که اطاعت آنها فرض‌است و آنان انبیاء و اولیاء و ارباب نفوس‌قدسیه‌اند.

مأخوذ از قرآن‌است که فرمود ولو ردوه‌الی‌الرسول و الی‌اولی‌الامرمنهم‌لعلمه الذین یستنبطونه‌منهم. و... اطیعوالله و اطیعواالرسول و اولی‌الامر منکم.

اِهالَهـ (اصطلاح فقهی) خاک‌ریختن برمیت را از اطراف و بطور دسته‌جمعی گویند. (ازشرح‌لمعه ص ۳۸)

اَهْرَمَنـ (اصطلاح کلامـی) حکماء فرس معتقد بدواصل بودند که یکی‌نور و دیگری ظلمت باشد و بعداً ظلمت را اهرمن و نور را «اهورا مزدا»نامیده‌اند و از آندو بخدای خیر و خدای‌شرتعبیر کرده‌اند و شاید بعضی از فلاسفه که از وجود تعبیر به خیر مطلق کرده‌اندمنشأ آن همان فلسفهٔ فرس بـاشد درمـورد خدای خیر و شر.

(رسائل‌اخوان رسالهٔ سوم‌ناموسیات‌ص۸۶)

اَهْلِ‌آخِرَتـ (اصطلاح عرفانی) در مقابل اهل دنیاء و اهل زهد و تقوی را گویند. (تفسیر ص ۵۵۲)

اَهْلِ اِحسانـ این‌اصطلاح اخلاقـی است و اهل احسان کسانی هستند که‌به مقام قرب الی‌الله رسیده باشند و مرتبت کسانی است که باکمال علم به حلیهٔ‌عمل متحلی شده باشند.

(اخلاق ناصری ص ۱۰۶)

اَهلِ اِرادَت ـ رجوع به مرید شود.

اَهْلِ اِسْتِدْراج ـ این‌اصطلاح‌عرفانی است و استدراج مقام سالکین‌است که درمقام علم گرفتار و بمقام معرفت و شهود نرسیده باشند ویا رسیده وبمقام علم آمده باشند و اهل استدراج بواسطهٔ عادات ظاهـره از مقامات اعلی نـزول کرده‌اند.

(از شرح کلمات باباطاهر ص ۱۵۲)

اَهْلِ‌اِسْتِدلال ـ این‌اصطلاح عرفانی است درمقابل اهل تقلید آرند و کسانی را گویند که کل مسائل مربوط به توحید ذات و افعال و صفات را از راه دلیل و برهان ثابت نمایند و همهٔ همت آنان قال‌بود نه‌حال.

(رجوع‌شود به انسان‌کامل نسفی ص۴۰)

اَهْلِ‌اِشارَتـ این اصطلاح عرفـانی است و اهل اشارت کسانی هستند که از مقام علم گذشته و بمقام شهود رسیده باشند و از مقام اسارت عبور و به‌مقام اشارت وقوف کرده باشند دربرابر اهل عبارت. (تفسیر حدائق ص ۱۱۴)

اَهْلِ اُصُول ـ این اصطلاح‌کلامی

است وکسانی راگویند که درباب اصول عقاید بحث کنند نه درباب فروع احکام و بحث در معرفت خدا و صفات او نمایند.
و موضوع علم‌کلام نیز همین‌اصول بود و گفته‌اند هرامری که‌مستند آن‌عقل باشد و از راه‌عقل بدست‌آید اصول بود و اصول دین هم‌بدین‌معنی‌است که‌از راه عقل‌بدست آید و علاوه پایه و ریشهٔ دین بود. و هرامری که‌از راه اجتهاد و قیاس بدست آید فروع بود.
(رجوع‌شود به ملل و نحل ابن‌حزم‌ج۱ ص ۵۱).

اَهْلِ اِلْهام ـ (اصطلاح‌عرفانی) کسانی که قلب آنان صقالت‌یافته بمرتبهٔ حق‌ رسیده‌اند.

مولاناگوید:
اهل الهام خدا عین‌الحیواة
اهل تسویل هواسم‌الممات

اَهْل اِنْقِطاع ـ (اصطلاح عرفانی) آنانکه از خلق ببریده و بعالم روحانی بپیوندند. ابوالحسن نوری گوید «اهل الدیانة موقوفون و اهل‌التوحید یسیرون و اهل‌الانقطاع یتحیرون» ثم‌قال «ان الحقایق اذاظهر تلاشی کل ماحجب» (طبقات ص ۱۶۷).

اَهْلُ الْاَهْواءِوَالْبِدَعْ ـ فرقه‌های‌گمراه راگویند که در مذاهب بدعتها کردند مانند جبریه، قدریه، خوارج، معطله، مشبهه و معتزله..

اِهْلال ـ (اصطلاح فقهی) بکسره همزه از باب افعال است و بالابردن‌صوت و آواز باشد باتلبیة که کنایت ازاحرام است برای حاجیان.
(ازدستور ج ۱ ص ۲۱۳).

اَهْلِ‌باطِن ـ (اصطلاح عرفانی) در مقابل اهل ظاهر است و اهل معرفت را گویند. و گاه باطنیه را اراده کنند.
(تفسیر حدائق ص ٤٥٦)

اَهلِ بَحث ـ پیروان حکمت بحثی را اهل بحث گویند درمقابل اهل ذوق و معنی. (ازمبدأ ومعادصدراص ۳۵۷)

اَهلِ‌بَدایات ـ این‌اصطلاح عرفانی است و مبتدیان درسلوك را اهل بدایات گویند درمقابل منتهیان‌که‌اهل‌نهایت‌اند.
(ازمصباح‌الهدایة‌چاپ هندص٤۹)

اَهلِ تأویل ـ این‌اصطلاح عرفانی و کلامی است و کسانی راگویند که از مشکواة نبوت کسب فیض کرده‌اند و آنان ائمه و اهل‌بیت رسول‌اند.
(ازجامع‌الحکمتین ص۲۸)

اَهْلِ‌تَجرید ـ این‌اصطلاح عرفانی است و کسانی را گویند که خود را از قیودمادی‌وعلائق‌طبیعی‌رهائی‌بخشیده‌اند.
(ازکشف‌المحجوب ص ۷۸)

اَهلِ تَحْقیق ـ رجوع به‌تحقیق‌شود.

اَهلِ‌تَفْرِقَه ـ (اصطلاح عرفانی) آنانکه درمقام فرق و کثرت هستند و این مقام خذلان‌است.

عطار
هرکه را روبه کثرت است و برون
پشت او سوی وحدتست و درون

او بکثرت گرفته است آرام
کی رسد بوی وحدتش بمشام
تا نتابد ز صوب کثرت روی
در نیابد ز حرف وحدت بوی
سر وحدت همیشه وحدانی است
هرچه کثرت همه پریشانی‌است
مرد را سالها ز کثرت فرد
روی باید بسر وحدت کرد
تا شود بیش هم و همت وی
آفتابش زند ز ظلمت فی
یکدم از خود جدا تواند بود
بی خود و با خدا تواند بود

اَهلِ تَقْلید (اصطلاح عرفانی) در مقابل اهل استدلال و اهل اجتهادند و این طایفه را عوام‌میگویند، چنانکه اهل استدلال را خواص گویند.

(انسان کامل ص ۳۹)

و بعضی کسانی که بمرتبهٔ یقین و کشف نرسیده‌اند گویند، عرفا گویند.

بدانکه اهل تقلید بزبان اقرار می کنند و بدل تصدیق میکنند هستی و یگانگی خدا را و میدانند که‌این‌عالم را صانعی است و صانع عالم یکی است و اول و آخر وحد و نهایت و مثل ومانند ندارد و...

و اما اعتقاد این طایفه بواسطهٔ حس و سمع است یعنی نه بطریق کشف عیان و نه‌بطریق دلائل و برهان.

(رجوع‌شودبانسان‌کامل‌نسفی ص۳۹ ـ ۴۰)

اَهلِ‌تَنْ (اصطلاح عرفانی) آنانکه همهٔ هم خودرا دنیا قرار داده‌اند.

مولاناگوید:

اهل تن‌را جمله علم بالقلم
واسطه افراشت دربذل وکرم
هرحریصی‌هست محروم ای‌پسر
چون حریصان تک‌مرو آهسته‌تر

اَهلِ تَوْحید (اصطلاح عرفانی) موحدان را گویند درمقابل اهل شرك، و اهل‌الله را نیز گویند.

رودباری‌گوید: «لوتکلم‌اهل‌التوحید بلسان التجرید لمابقی... الامات».

(طبقات ص ۳۵۷)

اَهلِ حَقایِق (اصطلاح عرفانی) اهل حقایق درمقابل اهل ظاهرند که آنها را اهل باطن‌هم گویند ومراد اهل‌الله‌اند (لمع ص ۳۰)

ابویعقوب نهرجوری گوید: «الذی حصل اهل الحقایق فی‌حقایقهم ان‌الله تعالی غیر مفقودفیطلب ولا ذوغایةفیدرك و من اراد موجوداً فهو بالموجود مغرور وانماالموجود عندنا معرفةحال وکشف‌علم بلاحال». (طبقات ص۳۷۹)

اَهلِ حَقّ (اصطلاح عرفانی) اهل معرفت وسالکان الی‌الله‌را گویند.

شبلی گوید: «اهل‌الحق طایرةالیه باجنحة المعرفة ومستشیرةالیه بموالاة المحبة». (طبقات ص۳۴۷)

اَهلِ خانِقاه (اصطلاح عرفانی) در تحت عنوان کلمهٔ خانقاه مبدء تاریخی و علت وجودی آن‌بیان خواهد شد، اکنون گوئیم کسانیکه مقیم خانقاهند واهل خانقاهند دوطایفه‌اند یکی مسافران و

دیگری مقیمان.

رسم صوفیان درسفر آنستکه چون قصدکنند بخانقاهی نزول کنند سعی و کوشش میکنندکه قبل‌از غروب بمنزل‌یعنی آن خانقاه مورد نظر برسند واگر درضمن طی‌مسافت بامانعی برخورد کردند که نتوانند عصر بخانقاه برسند شب‌را در مسجد ویا گوشهٔ بیتوته کرده و روزدیگر بخانقاه میروند وبعد ازآنکه دو رکعت نماز گذاردند و به‌اهل خانقاه سلام دادند باآنها معانقه ومصافحه کرده وبعد از کسب‌اجازه منزل‌کرده وسه روز ازخانقاه بیرون نروند واگر بخواهند بدیدن کسی بروند ویا بحمام بروند بعداز سه‌روز میروند. (مصباح‌الهدایه ص۱۱۸)

مقیمان خانقاه مقدم تازه وارد را گرامی داشته وبترحیب و اعزاز تلقی میکنند.

اهل‌خانقاه باید ازصفات‌پست منزه بوده ومتجلی بصفات محموده باشند وآیه «ونزعنامافی‌صدورکم من‌غل‌اخوانا علی سررمتقابلین» وصف حال ایشان گردد.

اَهلِ خِبْرَت ـ ازاصطلاحات فقهی است.

درکلیات حقوقی آمده است:

مقصود از اهل خبره کسانی‌هستند که راجع بموضوعیکه مورد اختلاف واقع شده دارای بصیرت واطلاعات مخصوصی باشند مثل صنف بزاز درامر پارچه و زرگر درجواهر و زیور.

رجوع باهل خبره واعتماد بقول او یا ازباب‌قیمت زمانی‌است که‌مورداختلاف طرفین است مثل‌اینکـه درفلان‌وقت بچه قیمتی خرید وفروش میشده وقیمت عادلهٔ آن چه‌بوده است.

براین تقدیر قول اهل خبره ازباب شهادت خواهد بود پس آنچه درشاهد از حس وعدالت وتعدد معتبـر است درآن معتبر خواهد بود.

واگر قول اهل خبره ازباب خبر واحد باشد وخبر واحد را درموضوعات معتبر بدانیم عدل‌واحد کافی خواهد بود.

واگر قول اورا ازباب اخبار از رأی واینکه برحسب ممارستی که دراین نوع ازاعمال داشتـه مزایای اصنـاف و انواع آنرا بخوبی تمیز وتشخیص میدهد مثلا بدون نظر بقیمت روز میگوید فلان چیز قیمتش این است دراینصورت قول‌او جائزعنوان‌فتوی است و نظیراجتهاد است درباب احکام وتعیین حکم مفهوم کلی.

بنابراین نه‌تعدد درآن معتبراست نه‌حس، فقط عدالت درآن کافی است، یعنی باید‌بمعرفت وقول‌او اطمینان‌حاصل نمود.

واگر قول او ازباب تطبیق وتعیین مصداق باشد باینطور که‌احکام انواع و کلیات دربازار معلوم بوده اما این فرد مندرج درتحت کـدام‌یك ازانـواع است مشکوك باشد شخص عارف خبیـر معین میکند که‌این فرد ازکدام نوع‌است وقیمت آن معلوم خواهد بود.

و براین تقدیر شبیه بباب حکومت بوده وحاجتی بتعدد نخواهد داشت ودرآن اطمینان و وثوق کافی است.

بهترین وجوه سه‌گانه شق وسطی است که‌از باب رجوع جاهل بعالم باشد نهایت آنکه دراحکام آنرا فتوی و اجتهاد نام نهاده‌اند ودر موضوعات رجوع باهل خبره (کلیات حقوقی ص ۱۲۰).

اَهْلِ خُصُوصـ (اصطلاح عرفانی) خواص‌را گویند: ابوعبدالله مغربی گوید: «اهل‌الخصوص معالله علی ثلاث منازل: قوم یضن بهم عن‌البلاء لئلایستغرق‌الجزع صبرهم‌فیکرهوا‌حکمه‌اویکون‌فی‌صدرهم‌حرج من‌قضائه وقوم یضن بهم عن مساکنةاهل المعاصی فلا تفتتن قلوبهم ومن‌اجل ذالك سلمت صدورهم للعالم. وقوم صب‌علیهم البلاء‌صبا و صبرهم‌وارتضاهم‌فماازدادوا، بذالك الاحباء.

(طبقات ص ۲۴٤)

اَهْلِ خِدْمَتـ (اصطلاح عرفانی) خادمان‌اند. پیر طریقت‌گفت: اهل خدمت دیگرند واهل صحبت دیگر، اهل خدمت اسیران بهشت‌اند واهل صحبت امیران بهشت (ازتفسیر حدائق ص ۷۷۰).

اَهْلِ خَلْوَتـ (اصطلاح عرفانی) کسانی هستند که گوشهٔ را گزیده وجهت ذکر خدای متعال بدانجا پناه برده، از مردم قطع کنند وآداب وشرائطی دارد از جمله کم گفتن وکم خوردن و روزه‌داشتن وبا وضو بودن و ذکر کردن واز متاع و لذات شهوانی دوری کردن وبعضی گویند که‌مدت‌خلوت‌چهل‌روزاست که چهله‌نشستن گویند وبعضی مدتی برای آن معین نکرده‌اند.

دراین خلوت آنها از محسوسات غایب شده وقطع علاقه ازمتاع دنیا کنند تاآنکه بعضی ازحقایق امور غیبی برای آنها مکشوف گردد چنانکه نائم‌را درحالت نوم، و متصوفه‌آنرا واقعه خوانند، رجوع شود بواقعه.

حافظ گوید:

خلوت گزیده‌را بتماشا چه‌حاجتست
چون کوی‌دوست‌هست بصحرا‌چه‌حاجتست

بازگوید:

آن‌شب‌قدری‌که‌گویند اهل‌خلوت‌امشب‌است
یارب‌این‌تأثیر دولت‌ازکدامین کوکب‌است

بازگوید:

روضهٔ خلد برین خلوت درویشان است
مایهٔ محتشمی خدمت درویشان است
گنج عزلت که طلسمات عجایب دارد
فتح آن در نظر همت درویشان است

اَهْلِ دِلـ کسانیکه از سرگذشته و طالب سراند وآنان مجاز ومرخص‌اند که بهر عبارت‌که‌خواهند ازآن حالات‌وجدانی خود تعبیر کنند.

حافظ گوید:

چه‌بشنوی سخن اهل‌دل مگو که‌خطاست
سخن شناس نئی دلبرا خطا اینجاست

*

کلید گنج سعادت قبول اهل دلست
مبادکس که‌درین نکته شك وریب کند
شبان وادی ایمن گهی رسد بمراد
که چند سال بجان خدمت شعیب کند

*

دل سراپرده محبت اوست
دیده آئینه‌دار خلعت اوست

❋

یکدم بحضور اهل دل بنشستن
بهتر ز هزاربدره زر بربستن

مولانا گوید:
اهل‌دل همچون که‌جودروی روان.
بی دوئی یك گشته در دریای جان
هی زچه معلوم گردد این زبعث
بعث را کم جو کن‌اندر بعث بحث

اَهْلِ ذِمَّه ـ (اصطلاح فقهی) کفار اهل کتاب‌را گویند که‌با حکومت اسلامی قرارداد پرداخت مالیات بسته باشند ودر حمایت آنها قرار گیرند رجوع به‌ذمی و حربی وکفار ذمی وحربی شود.

اَهْلِ ذَوْق ـ (اصطلاح عرفانی) اهل ذوق درمقابل اهل‌بحث وجدال‌اند. چنانکه حکمت ذوقی در مقابل حکمت بحثی است و مراد کسانی هستند که‌حقایق جهان را بذوق دریابند نه به‌بحث وجدال، و متساکر را اهل ذوق گویند. وآن واجدی بود که هنوز بمقام سکر نرسیده باشد و مشتاق آن بود. (مصباح‌الهدایه ص۳۱)

اَهْلِ رَسْم ـ (اصطلاح عرفانی) اهل رسم کسانی هستند که‌تابع رسوم و قیود شریعت‌اند وکسانیکه درابتداء مرحله سلوك‌اند.

اَهْلِ رَیّ ـ (اصطلاح عرفانی) صاحی را اهل‌ری خوانند که صحو بعد از محو سبب سیرابی صاحی است رجوع شود به صحو ومحو.

اَهْلِ سُلُوك ـ (اصطلاح عرفانی) در نفحات گوید اهل سلوك بردوقسم‌اند یکی طالبان مقصداعلی و مریدان‌وجه‌الله که «یریدون وجهه» و او را عبادت نکنند «خوفاالناره وطمعا فی‌جنته» بلکه‌او را اهل‌عبادت دانند و مقصد اعلای خود دانند و دیگری طالبان و مریدان آخرتند «ومنکم من‌یریدالاخره» (نفحات ص۹، مصباح‌الهدایه ص ۱۰۵).

در کلمات باباطاهر است که مردم سه طایفه باشند عالم و مرید و عارف، عارف کسی است که خواهان خدای‌خود باشد بدون توجه به حظوظ خود و عالم خواهان علم و حظ‌خود باشد و مرید خواهان مراد خودباشد بدیدن حظ خود.

و بازگوید مردم درامر سلوك سه طبقه‌اند یکی اهل جدوریاضت و دوم‌اهل حفظ و سیاست و سوم اهل حق و عنایت که طبقهٔ اول درعبادات خود جدیت کرده و ریاضت کشند و طبقهٔ دوم اهل حفظ احوال و مقاماتند و اهل‌سیاست‌نفوس‌خود میباشند بتأدیب الهی و سوم منتهیان بحق‌اند که در مقام عنایت الهی جای گزینند.

و باز گوید مردم در امر سلوك بر دوقسمند یکی مرید حافظ و دیگری مراد محفوظ، مرید طالب‌است و مراد مطلوب، مرید عمل کند تا یابد و مراد یابد و عمل کند، مرید حافظ خود و حافظ احوال خود باشد و مراد محبوب و مطلوب‌حق است و حق حافظ او و احوال اواست.
(کلمات بابا ص ۲۴۰)

اَهْلُ‌السُّنَة ـ این اصطلاح در کلام اطلاق‌بر اشاعره‌شود که درتمام موارد پیرو سنت‌اند و حسن و قبح عقلی را قبول ندارند.

اَهْلِ شُرْب ـ (اصطلاح عرفانی) سکران را اهل‌شرب خوانند که اهل‌غلبه وجداست رجوع به شرب شود.

آهل شَریعَت ـ (اصطلاح عرفانی و کلامی) رجوع شود به شریعت و طریقت. و (مصباح‌الهدایه ص۱۱۵)

آهلِ شُهُود ـ رجوع شود به‌شهود و (شرح گلشن‌راز ص ٥٤٤، شرح‌منازل ص ٥٧).

آهلِ صُحْبَت ـ (اصطلاح عرفانی) اهل‌صحبت امیران بهشت‌اند. (تفسیر ص ۷۷۰)

آهلِ صُفّه ـ (اصطلاح عرفانی) کسانی بودند که در زمان حضرت رسول در مسجدالنبی صفه راگزیدند و درآنجا مسکن کردند وآنان اهل ریاضت‌بودند که مستقیماً از معدن نبوت کسب فیض میکردند و دربیان وجه تسمیهٔ صوفی بیاید که وجهی آنست که اصلش صفه‌ای باشد و منسوب به اهل صفه باشد.

و آنچه‌مشهوراست اهل‌صفه‌عبارتند از: بلال، ابوعبیده،ابویقظان، عماریاسر، عبدالله‌مسعود، عتبةبن مسعود، مقدادبن اسود، عتبةبن غزوان، زیدبن خطاب، ابوکبشه و عدهٔ دیگر.

(شرح تعرف ص ۳۸ ج۱ ـ کشف المحجوب ص ۹۷)

آهلِ صَوْمَعَه ـ (اصطلاح عرفانی) اهل خانقاه و اهل شریعت و آن‌فروتر از مقام خراباتیان است.

عراقی گوید :

خراب کوی خرابات را از آن چه‌خبر
که اهل صومعه را بهترین مقاماتست
اگرچه اهل خرابات‌را، ز من ننگست
مرا نصیحت ایشان بسی مباهاتست
کسی که‌حالت دیوانگان میکده یافت
مقام‌اهل خرد نزدش از خرافاتست

آهلِ طامات ـ (اصطلاح عرفانی) سالکینی را گویند که بیان حقایق خود کنند و اظهارکرامت خود خواهند وکنند و در مقامات کشف و کرامت مقیدباشند و در کشف‌اللغات‌گوید طامات‌نزدصوفیان عبارت‌است از خودنمائی وخودفروشی و اظهار کمالاتی است که از جهت‌فریب دادن مردم و تسخیر ایشان کنند رجوع شود به طامات وشطح‌طامات و (کشاف ص ۹۲۷).

آهلِ طَبایِع ـ (اصطلاح فلسفی و کلامی) اهل طبایع کسانی هستند که گویند موجودات از کیفیات چهارگانهٔ محسوسه، گرمی، سردی، تری و خشکی پدید آمده‌اند و تدبیر و تقدیری درکار نیست.

(زادالمسافرین ص ۳۱، ۱۴۳)

اَهلُ‌الطَّبایِعِ الْمُتَساوِیَه ـ (این اصطلاح‌اجتماعی‌است) ومنظورانسانهائی است که ازلحاظ طبیعت‌و سرشت‌یکسان اند و البته اینان در جریان تعلم و

تأدب بریکدیگر مزیت و برتری یابند.
(رجوع شود به سیاسات مدنیه فارابی جزء مجموعهٔ رسائل ص ۴۷)

اَهْلِ عَدْل ـ (این اصطلاح کلامی است) و منظور معتزلیان‌اند که قائل به عدل خدا و توحید ذات و صفاتند.
(رجوع‌شود به‌ملل و نحل‌شهرستانی ضمیمهٔ ابن حزم ص ۱۵۳).

اینان گویند کلام خدا عبات از امر ونهی و وعد و وعید بود و هرکس درازای فعل‌خود مستحق ثواب و یا عقوبت بود و عقل سالم نیز بدین‌امر قضاوت کند.

اَهْلِ عِلْم و طَهارَت ـ (این‌اصطلاح عرفانی است) منظور کسانی است که در مراتب نه‌گانهٔ ترقی روح انسانی قرار دارند، (رجوع شود به روح انسانی و رجوع‌شود به‌انسان کامل‌نسفی ص ۲۹).

اَهلِ فَتْوی ـ (اصطلاح‌فقهی)مجتهد جامع شرائط را گویند.

اَهْلِ کِتاب ـ (اصطلاح کلامی) یهود و نصاری و بقولی زردشتی‌ها را گویند.

اَهْلِ فَضائِل ـ این‌اصطلاح اخلاقی است و اهل فضائل کسانی هستند که وجه همت خود را کسب فضائل واخلاق حسنه قرار داده‌اند.
(اخلاق ناصری ص ۲۰۵)

اَهْلِ فَقْر ـ رجوع شود به فقر و فقیر.

اَهْلِ کَشْف ـ (اصطلاح‌عرفانی) این طایفه را خاص‌الخاص گویند: و آنان بزبان اقرار میکنند و بدل‌تصدیق‌میکنند، هستی و یگانگی خدایرا بطریق کشف و عیان. (انسان‌کامل ص ۴۵)

اَهْلِ مُجاهَدَت ـ (اصطلاح عرفانی) کسانیکه درمقام مجاهدت و ریاضت میباشند که «اما اهل‌المجاهدات واصحاب الریاضات فطعامهم خشن ولباسهم‌خشن».
(عده ج۰۵ ص ٤٨٤)

اَهْلِ فَوْز ـ این اصطلاح اخلاقی است و اهل فوز کسانی هستند که بمقام و مرتبت قرب‌الهی رسیده باشند که‌آنها را فائزان هم‌گویند و مخلصان نیز خوانند.

(ازاخلاق‌ناصری ص ۱۰٦)

اَهْلِ مَحَبَّت ـ (اصطلاح عرفانی) در کلمات باباطاهراست که «اهل‌المحبة فرحون و منتظرون‌اللقاء و اهل‌الحقیقة محترقون وجلون، فارون من‌اللقاء».

آنها که اهل بدایت محبت‌اند شادانند بامید لقاء حق و منتظر لقائند و اهل حقیقت‌که اهل اواسط محبت‌اند میسوزند و ترسانند و فرارکننده‌اند از لقاء حق بجهت آنکه در اواسط که‌هنوز نفس باقی است میسوزند و درخوفند و نفس آنها آنانرا از لقاء برحذرمیداردو گوید اول محبت لهو است بواسطهٔ‌غلبه نفس و هواهای نفسانی که‌موجب‌اعراض و عدم توجه بمحبوب است و اشتغال به چیزهای باطل و اواسط آن سهو است که

قدری بوی ادراک محبوب بمشام جان میرسد لکن نفس هم هنوز باقی است. و موجب سهو است و آخر محبت زهق‌است که فنا است و بطلانست که سالك درین مرحله فانی و باطل میشود و زهق‌بمعنی بطلان است رجوع شود به محبت.
(شرح کلمات بابا ص ۱۸۲)

اَهْلِ مُراقَبَتْ ـ این اصطلاح‌عرفانی است و مراد کسانی هستند که همواره مراقب رفتار و حالات و اعمال خود باشند و از خدای ترسند و درعین رجاو امیدواری و همواره ذکر خدا کنند و منصود را ببینند که حق‌است.
(از لمع ص ۵۵ ـ شرح‌کلمات بابا طاهر ص ۱۵۱)

اَهْلِ مُشاهَدَت ـ (اصطلاح‌عرفانی) مراد اهل کشف و شهودند ابراهیم‌شیبان گوید: «اهل‌المشاهدة لایغیبون عنه قیاماً و لاقعوداً ولانائمین ولامنتبهین و لهم احوال یشتمل علیهم انوار قربه‌فیفرقون فیها و لایتفرعون‌الی‌الخلق و ماهم‌فیها وتلك‌احوال‌الدهشة». (طبقات ص۴۵).

اَهْلِ مُعامَلَت ـ (اصطلاح عرفانی) اهل معاملت کسانی‌اند که عبادات حق را برای ثواب و ترس از عقاب وامیدپاداش انجام دهند.

(شرح تعرف ج۳ ص ۱۳۶)

اَهْلِ مَعْرِفَت ـ (اصطلاح عرفانی) متحققان بحق را گویند: رازی گوید: «اهل‌المعرفة‌وحش‌الله فی‌الارض لایأنسون الی‌احد، والزاهدون غرباء فی‌الدنیا و العارفون غرباء فی‌الاخرة».
(طبقات ص ۱۱۲)

اَهْلُ‌الْمَکر ـ رجوع‌بمکر شود.

اَهْلِ وَحْدَت ـ (اصطلاح عرفانی) اهل وحدت دوطایفه‌اند یك طایفه که‌می گویند: وجود یکی و آن وجود خداست، طایفهٔ دیگر گویند، وجود بردوقسم است، وجود حقیقی و وجود خیالی که اول وجود خداست و دوم وجود عالم‌است ووجود موجودات است.
(اشعه ص ۱۶۶)

اهل وحدت میگویند: که‌سیرالی‌الله عبارت‌از آنست که سالك چندان سیرکند که بیقین بداند که وجود یکی بیش‌نیست و آن‌وجود خداست.

اهل وحدت میگویند که ترقی روح انسانی را حدی پیدانیست از جهت‌آنکه اگر آدمی مستعد را هزار سال عمرباشد و دراین هزار سال به‌تحصیل و تکرار و مجاهدات و اذکار مشغول بود، هرروز چیزی یابدکه پیش‌از آن‌روزندانسته‌باشد و نیافته بود از حکمت از جهت آنکه علم و حکمت خدای نهایت‌ندارد و دیگر اهل وحدت میگویند که هیچ مقامی‌شریف تراز وجود آدمی نیست تابعد ازمفارقت قالب بازگشت روح آدمی بآن مقام‌باشد. جمله افراد موجودات در سیر و سفرند تا بآدمی رسند چون بآدمی رسیدند به کمال رسیدند و معراج همه‌تمام‌شدو آدمی هم‌در سیر و سفر است تابه‌کمال خود رسد، چون به‌کمال‌خودرسید معراج آدمی هم تمام شد و میوهٔ موجودات به‌کمال

خود رسید و بنزدیك اهل‌وحدت کمال آدمی وجود ندارد زیرا بهرمقامی که برسد باز ناقص است.
(رجوع شود به انسان کامل نسفی ص ۳۰).

اَهْلِ وُصُول ـ (اصطلاح‌عرفانی)اهل وصول بعداز انبیاء دوطایفه‌اند اول مشایخ صوفیه‌اند که بواسطهٔ‌کمال‌متابعت رسول مرتبت وصول یافته‌اند و بعد از آن در رجوع برای دعوت خلق بطریق متابعت، مأذون و مأمور شده‌اند و این طایفه کاملان و مکملانندکه فضل وعنایت ازلی ایشانرا بعداز استغراق درعین‌جمع و لجهٔ توحید از شکم ماهی فنا بساحل تفرقه و میدان خلاص و مناهی‌ارزانی داشته تـا خلق را بنجات و درجات راهنمائی نمایند.
و طایفهٔ دوم آن‌جماعتند که بعداز وصول بدرجهٔ کمال حوالهٔ تکمیل ورجوع بخلق بایشان نرفت، غرقه بحر جمع گشتند و در شکم ماهی فناچنان ناچیز شدند و «مستهلك‌گردیدند که از ایشان هرگز خبری و اثری بساحل تفرقه و ناصیت بقاء نرسید «آنرا که خبرشد خبری باز نیامد» و در زمره سالکان‌دیار حیرت انخراط یافتند و بعد از کمال وصول ولایت تکمیل دیگران بدانها مفوض نگشت. (نفحات‌الانس ص ۸)

اَهْلِ وِفاق ـ (اصطلاح عرفانی) رجوع به وفاق شود.

اَهلِ نَوامیس ـ (این‌اصطلاح کلامی است) و مراد از اهل نوامیس انبیاء و صاحبان شرع‌اند.
(ش ص ۳۰۵)

اَهلِ یَقین ـ این‌اصطلاح اخلاقی است و یقین یکی از مقامات و منازل قرب بحق است و اهل یقین را موقنان نیز خوانند و آن مقام و مرتبت حکمای بزرگ و علمای کبار باشد.
(اخلاق ناصری ص ۱۰۶)

اَهلِ هَیْبَت ـ رجوع‌شود به‌هیبت.

اَهلِ یَقْظَه ـ (اصطلاح عرفانی) بیداران و هشیاران در بدایت حال «الیقظة فی‌اهل‌الیقظة لعمارة‌الاخرة کمان الغفلة فی‌اهل‌الغفلة لعمارة الدنیا».
(طبقات ص ۴۷۱)

اَهلِیَّت ـ (اصطلاح فقهی) در همهٔ انواع معاملات اهلیت‌طرفین شرط است یعنی در عقود وپارهٔ از ایقاعات.

اَیُّ ـ بفتح همزه و تشدید یاء: مطلب ای پرسش ازمابه‌الامتیاز وفصل و جوهریت اشیاء است چنانکه گویند «الانسان ای شیء هو فی‌ذاته یا فی‌جوهره» و مراد این‌است که آنچه مخصوص‌بانسان و از ذاتیات مختصهٔ بدو است بیان شود.
(رجوع‌شود بامهات مطالب).
بهرحال کلمهٔ ای به‌تشدید یا و فتح همزه در زبان عرب یکی ازاسماء استفهام است و بواسطهٔ این کلمه از ممیزات یکی از دوامر مشترك‌پرسش میشودمانند «ای الفریقین‌مقاماً» یعنی

انحن ام اصحاب محمد و برای پنج معنی آمده است ۱ـ شرط مانند «ایاماً تدعوا فله الاسماء الحسنی» ۲ـ استفهام چنانکه گذشت و مانند «ایکم زادته هذه ایماناً» و «فبای حدیث بعده یؤمنون» ۳ـ موصوله مانند «لننزعن من کل شیعة ایهم اشد علی الرحمن» که دراین صورت اگر اضافه نشده باشد و صدر صلهٔ او خبر محذوف نباشد معرب است (یعنی اضافه شده باشد و صدر صله آن مذکور باشد یا غیر مضاف باشد و صدر صلهٔ آن محذوف یا مذکور باشد) ٤ـ دال بر معنی کمال در صورتیکه صفت برای نکره باشد مانند «رأیت رجلا ای رجل» ٥ـ صله برای ندا، که محلی بال باشد مانند «یاایها الرجل» (از مغنی ص ٤٠ ـ سیوطی ص ۳۹ ـ مختصر مطول ص ۸۹)

اِیْ ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ ای بکسر همزه و تخفیف یاحرف جواب است بمعنی نعم و برای تصدیق مخبر و اعلام مستخبر و وعد طالب آید مانند «قام زید» که پاسخ گوید «ای» و «هل قام زید» پاسخ گوید «ای» و مانند «ویستنبؤنك احق هو» قال «ای و ربی» (از مغنی ص ٤٠)

اَیْ ـ کلمهٔ ای بفتح همزه و تخفیف یا حرف ندا است برای قریب و بقول بعضی برای بعید مانند «ای عبدالله» و دیگر حرف تفسیر است مانند «عندی عسجد ای ذهب» (از مغنی ص٤٠)

اَیا ـ کلمهٔ ایا بفتح همزه و تخفیف حرف نداء بعیداست و گفته شده است که مشترك میان قریب و بعید است و گـاه همزهٔ آن تبدیل بهاء شود و گفته میشود «اهاء».
(ازمغنی ص۸)

اَیّام ـ (اصطلاح گاه‌شناسی است و هم اصطلاح نجومی است.)
روزهای هفته‌را قدما باستارگان انطباق داده‌اند و هرستارهٔ از سیارات هفتگانه را رب‌النوع روزی از روزهای هفته دانسته‌اند. مثلا روز یکشنبه را روز آفتاب و دوشنبه‌را روزماهتاب وسه‌شنبه را روز مریخ و چهارشنبه‌را روزعطارد و پنجشنبه را روز مشتری وجمعه راروز زهره و شنبه را روز زحل‌دانسته‌اند.
(ازشمس‌المعارف‌الکبری‌ص ۳۰)

اَیّامُ‌الله ـ (اصطلاح عرفانی) روز های خدائی. درقرآن مجیدآمده‌است که خداوند آسمان و زمین‌و همهٔ آنچه بین آسمان و زمین است درشش روزبیافرید در تفسیر کلمهٔ ایام بین مفسران و اهل ذوق اختلاف است (رجوع شود به‌تفسیر ابوالفتوح و تفسیر فیض‌کاشی و زاد المسافرین ناصرخسرو ص ۳٦۷)

اَیّامُ‌الاِسْتِظْهار ـ این‌اصطلاح‌فقهی است و مدتی را گویند کـه زن بایـد صبرکند تامعلوم شود که حائض است یا مستحاض.

اَیّام باحُورا ـ (ازاصطلاحات گاه شناسی‌است) از روز نوزدهم تموز هشت روزرا باحورا گویند و آن روزآغـاز شکستن گرما بود و گفته‌اند معنی این لفظ شدت حرارت است و عدهٔ گویند که

لفظ باحور یونانی است و معنی آن روزگار آزموده بود و از احوال این‌ایام استدلال کرده شود براوضاع و احوال و هوای باقی از سال.

(از بیست باب ملامظفر)

ابوریحان گوید :

هفت‌روزند، اولشان نوزدهم تموز و یونانیان گفتند که کلب‌الجبارای‌شعری یمانی برآید بدان روزها. و این وقت گرما بود بغایت رسیده. و این نام از بحران شکافته است و بحران حکم بود زیراك خداوندان تجربت و آزمایش از آن‌حکم کنند برحال هوااندرماههای زمستان.

و نخستین روز ازباحور دلیل تشرین‌الاول است. و دوم روز دلیل تشرین‌الاخر و همچنین تا بآخرش. پس مرچ‌اندر هرروزی پدید آید از میغ یااز باران یااز باد، ماه او همچنان باشدنیز. و خاصه بمصر ازین روزگار باحور بیرون آرند حکم برکشتها و برها وکدام نیك‌آید و کدام بدآید.

هرامتی را و هر گروهی را اندر شهرها مانندهٔ این روزگارهاست وبدان عیدهاکنند و بازارگاهها سازند بجایهای معلوم. و لکن دانستن یك‌یك از آن بس دشخوار است. وآنچ‌دانستیم بجای‌آوردیم بجایگاههای که اندر خورآن‌بود.

(رجوع شود به‌التفهیم ص۲۶۵)

ایام بیض ـ این اصطلاح فقهی است و درهرماهی سیزدهم، چهاردهم و پانزدهم را ایام بیض خوانند.

آیّامِ تَشْرِیق ـ (ازاصطلاحات گاه‌شناسی) و درباب حج از فقه اسلامی‌بکار رفته استو **ایام‌تشریق** سه‌روز است‌سپس عید گوسپندکشان. وزبهر آنك اندر ایام تشریق و **معدودات** آنك بدو تکبیرکرده آید از پس هرنمازی، خلافهاست میان فقها، حکایت‌کردن آن مگر باخلافها دشخوار است و این‌نه‌جای آنست.

واندرین‌ماههای‌تازی‌روزگارهاست که‌بدان‌اتفاق افتاد زادن‌بزرگان یا مرگ یا کشتن ایشان یا مانندهٔ این حادثه‌ها. ولیکن مردمان آنرا کم بکاردارند. و گاه‌گاه بدان تعصب و بلا رسانند که‌میان خداوندان مذهبهاست.

(رجوع شود به‌التفهیم ص ۲۵۳)

آیّام خوارَزْمشاهی ـ (ازاصطلاحات گاه‌شناسی‌است) ابوریحان بیرونی گوید این‌روزهارا احمدبن محمدبن عراق‌بن بن منظور خوارزمشاه‌استخراج کرده‌است و قصدوی از این‌کار این بود که‌حساب روزها که‌مناسب کشت وکاراست‌فراموش نشده و ثابت ماند و خلاف نیوفتد یعنی دراثر گشت سال تغییر نکند زیرا عامهٔ مردم نتوانند تغییرات ماههای سال را حساب کنند.

و همچنین گوید وی ماههای خوارزمی را نیز تبدیل به‌ماههای‌سریانی نمود.

(از التفهیم ص ۲۷۲)

آیّام عالَم ـ (اصطلاح گاهشماری) این روزهای است تمام که‌اندر هریکی‌از کواکب و اوجها و جوزهرهای ایشانرا

دورها تمام گردد بی‌کسر. و غرض اندرین، آسانی یادداشتن است و بیرون آوردن جایگاهها و رفتنشان. و هر گروهی این روزگارها بجای آوردند برآن حرکات که برصد یافته شده است. اما آنک میان مردمان معروف شده است آن هندوان است. و ایشان آنرا **کَلْپ** خوانند. و روزگار این مدت را **کَلْپ آهِرگَن** ای جمله روزگار کلپ، و مردمان ما آنرا روزگار **سندهند** خوانند. و نه چنانست، ولیکن بلفتشان **سدهاند**. و این نامی است که برهرکتاب نجومی بزرگوار افتد. و تفسیرش چنان بود. آن راستی که اندرو کژی نیاید.

و نزدیك ایشان کتابهای سدهاند بعدد پنج معروفند. یکی **سُورج سدهاند**، و دیگر **بشست سدهاند**، و سه دیگر **رومك سدهاند**، و چهارم **بَلْس سَدْهانْد**، و پنجم **بَراهِم سَدْهاند**.

و این روزگارها را **ایام عالم** ازبهر آن نام کردند که اعتقاد هندوان چنانست که دوکلپ شباروزی باشد **براهم** را. و معنی براهم چون بیابی، طبیعت بود. **یکی** کلپ از آن روزاست، و **دیگر شب**. **واین** کلپ که اندروایم، روزاست. و **باولش** ستارگان و جزستارگان، از اول **حمل رفتن** گرفتند، روز **یکشنبه**. و **چون این کلب** تمام شود، کلب شب آید، و **آنچ همی جنبد** سکون گیرد. و **همچنین شب ازپس روزتا** عمر براهم تمام شود که صدسال است، از آن سالها که از روز مرکب شود. و شرح سخنانشان اندرین باب درازشود. و بدیگرجای یادکردیم. **فاما اینجا بجدول** اندرادوار کواکب اندرکلب نهادیم، چنانك هندوان دارند، نه چنانك بزیجهای مردمان ماست. و نیزبا آن، هزارها نهادیم که بومعشر از پارسیان حکایت کرده است.

(التفهیم ص ۱۴۸ ـ ۱۴۹)

اَیّامِ عَجُوز ـ (این اصطلاح گاه شناسی است) ابوریحان گوید: ایام‌عجوز هفت روز است. اول آنها ۲۶ شباط است که چون در آن سوز و سرما هست سرمای پیرزن هم نامند و گویند قوم عاد در آن روز هلاك شدند و از ایشان پیرزنی بماند و برایشان مویه کرد.

لکن تازیان گویند عجوز درست نیست و عجز درست است یعنی دنب و دنبال یعنی آخرین سرما.

یعقوب کندی در این باب کتابی نوشته است و گفته است که علت انقلاب هوا در آن ایام این است که آفتاب به نقطهٔ تربیع یعنی اوج تربیع میرسد.

و بهرحال عربان بردالعجوز هم نامند (از التفهیم ص ۲۶۳)

اَیّام غَمّ ـ (اصطلاح عرفانی) روزگار بازماندگی و عقب افتادگی از سیرالی‌الله.

حافظ

رسید مژده که ایام غم نخواهد ماند
چنان نماند و چنین نیز هم نخواهد ماند
چه جای شکر و شکایت زنقش نیك و بداست
چو بر صحیفهٔ هستی رقم نخواهد ماند

اَیّام مُغانِ خوارَزم ـ (این اصطلاح از اصطلاحات گاه‌شناسی است).

ابوریحان گوید: مغان درباب ماهها پیرو سغدیانند

و خوارزمیان را در ماهمای خود روزهای معروفی بود آنان نوروزشان را «ناوسارزی» نامند.

و از جملهٔروزهای آنان «عاسوان» روز اول از ماه سوم تا ششم (از اول خرداد تا ششم) و «اجغار» یعنی آتش افروخته روز شانزدهم از ماه چهارم که در شب آن آتش افروزند و گرداگرد آن شراب خورند مانند جشن سده و ایامی دیگر.

(از التفهیم ص ۲۶۹)

اَیّامِ مُعْتَضِدیّ ــ (گـــاه شماری) ابوریحان گوید: چون پارسیان از کبیسه دست بازداشتند ماهماشان پیشتر شدند و نوروز پیش از رسیدن بر آمد و خراج پیش از غله گشاده شد و دهقانان سواد برنج افتادند و برزگران‌را دشخوار شد. پس متوکل نیت بر آن نهاد که نوروز را سپس‌تر برد تا رعیت را آسان شود. و نرسیده است بتمام کردن آن و از پس‌او خلیفه‌یی را اندرین شغل نبود مگرمعتضد را که او را جـز این همت نـبود. پس نوروز را بیازدهم روز حزیران برد. و دیگر ماهمای پارسی و آنچ اندرآنست از روزگارها بحسب نوروز از پس‌برده شد.

چون سریانیان سال خویش کبیسه کنند مسترقهٔ معتضد نیز شش روز شود اندر آنسال.

(رجوع شود به‌التفهیم ص ۲۷۰)

اَیّامِ مَنْحُوسَهــ (این اصطلاح نجومی و گاه‌شناسی است) و منظـور روزهـای نحس است بنابر قاعدهٔ نجومی و باسنت‌ــ های قدیمی که ناشی از حوادث است در این‌ایام.

در هر ماهی چند روز نحس دانند که پارهٔ از کارها را نباید در آن روز انجام داد و البته باید گفت که هیچگونه اساس معقولی ندارد.

آن ایام از این قرارند:

ماه محرم از ۲ تا ۲۰
صفر ۱۰
ربیع اول ٤
ربیع دوم ۲۸
جمادی اول ۲۰
جمادی دوم ۲ و ۱۰
رجب ۲ و ۱۰
شعبان ۲ و ۱۰
رمضان ٤ و ۲۰
شوال ۲۰
ذی‌قعد ۲۸
ذی‌حج ۸

اَیّامِ نَحْر ــ این اصطلاح فقهی‌است و روزهای دهم، یـازدهم، و دوازدهـم ذی‌الحجه را گـویند (ا زدستور ج۱ ص ۱۱۳۳)

اَیّانَــ این کلمهٔ در زبان عرب از اسماء استفهام است(بفتح همزه و تشدید یا) و بواسطهٔ آن پرسش از زمان‌آینده شود. (از تلخیص ص ۸۹).

ایتِلافــ ایـن اصطلاح اهل ادب است و آن تناسب است و ایتلاف قافیه عبارت از تمکین است و بالجمله ایتلاف لفظ آن باشدکه الفاظ بعضی با بعضی دیگر ملائم‌باشندغریب با غریب ومتداول

با متداول مانند «تاالله تفتؤتذکر یوسف» و «لاترکنوا الی‌الذین ظلموافتمسکم‌النار» رجوع شود به (کشاف ج۱ ص ۸۹).

و در ابداع آرد که

ایتلاف اللفظ مع‌اللفظ

آنست که در کلام مقامی باشد محتمل چندین لفظ و متکلم به جهت ملایمت با لفظی دیگر که در کلام است یکی از آن الفاظ متعدده را رجحان دهد (رجوع شود به ابدع ص ۱۸۵ـ ۸۹)

ایثار ـ(اصطلاح‌عرفانی)«ویؤثرون علی انفسهم ولوکان بهم خصاصة» ایثار یعنی برگزیدن و اختیار کردن و اکرام کردن و تفضیل دادن و در اصطلاح اختیار کردن غیر است بر خود از روی قصد و نیت.

ابوحفص گوید: «الایثار ان تقدم حظوظ الاخوان علی حظك‌فی امر آخرتك و دنیاك» (طبقات ص ۱۲۲).

ایثار بر سه وجه است.

اول آنکه خلق را برگزیند برنفس خود در موردیکه موجب دینی‌بر او نشود و سبب تحمل مشقت‌و اتلاف وقت وغیره نشود.

دوم ایثار رضای‌خدا بر رضای غیر خدا اگرچه در آن دشواریها باشد و مشقت زیادی را دربرداشته باشد وتحمل دشواریهائی را لازم داشته باشد.

سوم ایثار خدا زیرا فرورفتن در ایثار خود دعوی مالك بودن خود است یعنی ایثار را از خداوند داند و خود را هیچ پندارد.

هجویری گوید: ایثار بر لقمه، کار سگان است، مردان جان و زندگانی ایثار کنند.

نوری گوید: بار خدایا اهل دوزخ را عذاب‌کنی و جمله آفریدگان تواند و اگر ناچار دوزخ را از مردم پرکنی قادری که بمن دوزخ و طبقات آن پرکنی و ایشانرا بهشت فرستی (کشف‌المحجوب ص ۲۳۷ـ۲۳۶)

و خدای متعال بهترین بذل را بذل محبوب قرارداده و فرماید «لن تنالواالبر حتی تنفقوا مماتحبون» و چون روح‌کسی مبذول باشد مال و منال و خرقه و لقمه را چه خطر باشد؟ بالاترین ایثار آنست که ایثار کندولو بدان‌حاجت داشته‌باشد.

و آن بر دوگونه است‌یکی ایثار در صحبت و دیگری ایثار در محبت، ایثار در محبت ایثار حضرت امیر است درشب هجرت که ایثار نفس بود (مصباح‌الانس ص ۴۱) و ایثار. ایثار آن‌بود که کسی دیگر را بر خویشتن ایثار کند نه برای آنکه فضل ایثار برد بلکه برای آنکه‌فضل ایثار از آن ایثار شده باشد و خود را از همهٔ خلق کمتربداند «وایثارالایثار ان یؤثر علی نفسه غیره بالایثار لیکون‌فضل الایثار لغیره» (شرح تعرف ج۳ ص ۹۹)

ایجابـ (اصطلاح منطقی‌و فقهی) مقابل سلب و مقابل قبول و طرف‌آنست در عقود و معاملات (از دستور ج۱ ص ۲۲۳). قضیه موجبه در برابر سالبه‌است رجوع به قضیه موجبه شود. در فقه از ارکان اساسی عقود، ایجاب وقبول است در کلیات حقوقی آمده است:

ایجاب مصدر اوجب است و وجوب

مصدر وجب. اگرچه در لغت برای وجوب معانی متعددی ذکر شده ولکن جامعترین آنها معنی وقوع و ثبوت است بلکه همه معانی مذکوره راجع باین معنی است و از این قبیل است فاذا وجبت جنوبها و وجبت‌الشمس و ایجاب مستعمل در باب عقود بهمین معنی راجع‌میشود زیرا مراد از آن این است که شخصی مال خود را درمقابل عوض، بغیر تملیك نماید؛ مثلا وقتی بگویند فلان شخص ایجاب بیع نمود معنی آن این است که آنرا امر واقعی محققی قرار داده و ز این ایقاع تعبیر بانشاء میشود و راجع است بایجاد انشائی جعلی نه ایجاد تکوینی.

پس ایقاع ایجابی در عقود نظیر انشاء ایقاعی است در باب ایقاعات و بهریك از آنها معنی ربطی بین دو نفر حاصل میشود. فرقی که بین آنها است این است که موجب دو عمل بجا می‌آورد: یکی ازطرف خود و دیگری‌از طرف‌مقابل؛ مثلا مال خود را بمشتری تملیك می‌کند و مال مشتری را تملك مینماید.

اما در انشاء ایقاعی امر قائم‌بعمل واحدی است و لذا قبول و عدم قبول طرف، در آن اثری ندارد؛ بخلاف ایجاب در عقود، زیرا از آنجائیکه عمل موجب، بخود اختصاص نداشته بلکه بغیر نیز تعلق دارد محتاج است بامضاء و موافقت کسیکه عمل متعلق باوست و بدون آن امر معامله تمام نخواهد شد.

پس در حقیقت‌قبول‌امضاء ومطاوعهٔ فعل موجب است و آنهم منحل میشود به تملك و تملیك. ولکن از روی رضای بفعل موجب. نه مبنی بر فعل خود بالمباشرة.

از بیان مذکور ظاهر میشود که در مورد بیع موجب کسی است که تملیك و تملك میکند خواه عبارتش مقدم باشد یا مؤخر و قابل کسی است که رضایت باین امر داده و آنرا می‌پذیرد، خواه عبارتش مقدم باشد یا مؤخر.

بنابراین فرق بین موجب و قابل به تقدیم و تأخیر عبارت نیست بلکه‌فرق بین آنها جوهری و معنوی است و شبیه بکس و انکسارند اگرچه از جهاتی با همدیگر فرق دارند و غرض این معنی است که قبول بتقدیم یا تأخیر یا مقارن بودن با ایجاب مختلف نمیشود. پس اگر تقدیم قبول را بر ایجاب جائز بدانیم چنانکه بعضی جایز دانسته‌اند؛ مثل‌اینکه خریداراول بگوید خریدم یا ابتیاع‌نمودم و فروشنده بعداً بگوید فروختم، اولی قبول است و دومی ایجاب. (کلیات‌حقوقی ص ۵۹)

ایجابِ حَمْلِي ـ (اصطلاح منطقی) مراد قضیهٔ موجبهٔ حملیه است در مقابل ایجاب شرطی رجوع شود به قضیه حملیه و شرطیه.

ایجابِ مُتَّصِلـ (اصطلاح منطقی) مراد قضیهٔ موجبهٔ متصله است مقابل منفصله رجوع شود به قضیه شرطیه متصله.

ایجاد ـ (اصطلاح فلسفی) در دستورالعلماء ایجاد را مرادف با ابداع قرار داده است.

صدرا گوید غرض از ایجاد عالم ایصال هر ممکنی است بکمال مطلوب خود و بعبارت‌دیگرغرض از ایجاد افاضه جود و سیر ممکنات از مراتب دانیهٔ خود باعلی مرتبت کمال و بدرجهٔ خیر محض و وصول باعلی مراتب ممکن میباشد ودر هر حال صدرا ایجاد را مرادف با خلق قرار داده است ولکن از بررسی کلمات سایرین برمی‌آید که ایجاد اعم از ابداع و از اختراع و تخلیق بمعنی اخص است رجوع شود به تخلیق و تکوین.

(اسفار ج٦ ص ۱۷۲ و دستور ج۱ ص ۲۲۳ و اسفار ج۲ ص ۱۵۹).

در عرفان ایجاد در اصطلاح عبارت از ظهور تعین علمی است بواسطهٔ قدرت یعنی انصباغ امر وجود الهی به تعین علمی ارادی (شرح منازل ص ۹۲ـ کشف المحجوب ص ۲۴۳).

ایجاز ـ این اصطلاح اهل معانی بیان است و اداء مقصود باشد بکمترین عبارات متعارفه و مقابل اطناب است و لفظ اندك بود و معنی بسیار سنائی گوید:

تا بحشر ایدل ار ثنا گفتی
همه گفتی چو مصطفی گفتی

ایجاز بر دو قسم است ایجاز قصر که بواسطهٔ حذف نمی‌باشد مانند «ولکم فی‌القصاص حیاة یا اولی‌الالباب»که‌لفظ اندك و معنی بسیار است و ایجاز حذف که جزئی از جمله حذف شده باشد مانند «واسئل‌القریة» که واسئل اهل قریه‌بوده است و مانند «وکان و رائهم ملك یأخذ کل سفینة غصبا» که کل سفینة صحیحة بوده است و ایجاز نباید مخل بمعنی‌باشد وحدی که برای ایجاز و اطناب معین کرده‌اند بدین قرار است که الفاظ در رساندن مقاصد یا مساوی با مقاصد و مرادند و یا الفاظ زیادتراند و یا کمتر اگر الفاظ زیادتر از معنی مقصود باشد اطناب و اگر کمتر باشد ایجاز گویند در ایجاز باید در عین حال وافی بمقصود باشد و اطناب هم در صورتی مستحسن استکه زیادتی برای فائدهٔ باشد و ایجاز هم نباید مخل بمعنی باشد و اطناب هم نباید موجب تصدیع مخاطب شود.

مثال برای موردمساوات «ولایحیق مکرالسیىء الاباهله» و باید دانست که ایجاز و اطناب از امور اضافی هستند و قاعدهٔ و ضابطهٔ آن همان مساوی بودن با مقصود و زیادتر و کمتر بودن است و دیگر ضابطهٔ ندارد و درایجازقصر باید نهایت دقت شود که رعایت فصاحت‌بشود و طرف هم از مقصود آگاهی حاصل کند و این معنی بمقتضای احوال سامع‌متفاوت است و همین‌طور در ایجاز حذف وعلاوه در این نوع ایجاز باید رعایت قواعدهم بشود (از مطول ص ۲۳۹ـ۲۴۵ـ المعجم ص ۲۷۹ ـ دستور ج۱ ص ۲۲۳) رجوع باطناب شود.

ایجازِ حَذْف ـ رجوع بایجاز شود.

ایجازِ قَصْر ـ رجوع بایجاز شود.

ایحاء ـ (اصطلاح عرفانی) عبارت‌از القاء معنی خاص است در نفس بسرعت

و خفاء.

ایداع ـ این اصطلاح فقهی است و ودیعه نهادن باشد و تسلط غیر باشد بر حفظ مال، ودیعه گذارنده را مودع و مستودع بکسر گویند و ودیعه گیرنده را مودع و مستودع بفتح گویند. رجوع بودیعه شود.

اَیْدِی‌المُتَعاقِبَه ـ این اصطلاح فقهی است و مراد دستهای متعاقب و پی درپی در معامله است که مثلا شخصی متاعی‌را خرید و بعد فروخت‌و آنهم فروخت‌بدیگر و همین‌طور البته در مواردیکه ضمان‌آور باشد بحث استکه کدام مسوول‌اند و یا باید مال را از کدام گرفت... رجوع بضمان شود.

اِیرادُالْمَعْطُوفات ـ این اصطلاح‌اهل ادب باشد و آن است که چند لفظ را در یك مصرع و یا یك بیت معطوف آرند مانند:

«جمال و کمال و جلال تو بساد
چو احسان و اکرام وجود تو دائم»
(از کشاف ج۲ ص ۱۱۰)

ایس ـ (اصطلاح فلسفی) ایس‌یعنی وجود مقابل لیس یعنی عدم.

(اسفار ج۲ ص ۱۶۳ و رجوع‌شود به تفسیر ص ۱۶۴۴ و شفاج۲ ص۵۲۶)

ایسِ دَهْرِیّ ـ (اصطلاح‌فلسفی)ایس دهری یعنی وجود دهری‌میرداماد میگوید فلك اقصی از جوف لیس‌مطلق و متن‌عدم صریح خارج و در فضای ایس دهری‌قرار گرفته است.

ایساغُوجی ـ (اصطلاح منطقی) در دستورالعلماء گوید: ایساغوجی کلمهٔ‌مرکب و از سه جزء ترکیب یافته است ۱ـ ایس ۲ـ اغو ۳ـ اجی معنای جزء اول «تو» و معنای جزء دوم «من» و معنای جزء سوم «آنجا» میباشد و بعد از معنای اصلی خود نقل شده و بمعنای کلیات خمس آمده است.

بعضی میگویند ایساغوجی یك‌کلمه است و معنای آن گل پنج برگ است و از این‌رو بر کلیات خمس‌اطلاق شده‌است و در هرحال کلمهٔ ایساغوجی بیونانی بمعنای گل پنج برگ است و اکنون مراد کلیات خمس است رجوع شود به کلیات خمس. (دستور ج۱ ص ۲۲۷)

ایصاء ـ این اصطلاح فقهی است و ایصاء از باب افعال وصی گردانیدن و وصیت کردن باشد رجوع‌بوصیت شود.

ایضاح ـ این اصطلاح اهل معانی است و آن باشد که برای رفع خفاء کلام توضیحی آورده شود که بیان مراد کند و آن از اقسام اطناب باشد و ایضاح‌بعد از ابهام باشد(از کشاف‌ج۲ ص ۱۴۵۱). و ایضاح بعد از ابهام گاه برای تفخیم آید مانند «وقضینا الیه ذلك‌الامران دابر هؤلاء مقطوع مصبحین» و از جمله باب مدح و ذم است یعنی مخصوص بمدح و ذم رجوع شود به (مطول ص ۲۴۸)

در ابدع آرد که ایضاح آن است که متکلم پس از ادای کلام بعضی از مندرجات آن را که احتمال اشتباه وخفای معنی مراد را میدهد‌توضیح نماید.مثال:

دختران طبع را یعنی سخن با این جمال
آبروئی نیست پیش حسن آن زیبا پسر

*

گل نسبتی ندارد با روی دلفریبت
تو در میان گلها چون گل میان‌خاری
(از ابدع ص ۹۱)

ایطاء ـ این اصطلاح اهل عروض است و نزد شعرا اعادهٔ قافیه باشد و آن از عیوب شعر است و بعضی گویند ایطاء تکرار فاصله باشد، ایطاء بر دو قسم‌است خفی و جلی ایطاء خفی آنست که تکرار آن ظاهر نباشد مانند «دانا ،بینا، آب، گلاب، کوهسار و شاخسار» و اما ایطاء جلی که شایگان هم گفته‌اند آنست که تکرار آن ظاهر باشد رجوع شود به (المعجم ص ۲۱۶ ـ دره نجفی ص ۸۵ ـ کشاف ج۲ ص ۱۴۴).

ایغال ـ این اصطلاح ادبی است و یکی از انواع اطناب است و آن ختم‌بیت باشد به امری که مفید نکتهٔ خاص باشد بنحویکه اگر آن امر هم نباشد معنی بیت تمام باشد برای زیادتی در مبالغه "یا تحقیق در تشبیه مانند «اتبعواالمرسلین اتبعوامن لایسئالکم اجراً وهم مهتدون»که جمله وهم مهتدون ظاهراً زیادی است زیرا رسول خود مهتدی است نهایت‌مفید ترغیب بر تبعیت باشد از رسل، رجوع شود به (المعجم ص ۲۶۴ـمختصرالمعانی ص ۱۱۷).

در ابدع آرد:

ایغال در لغت سخت سیر کردن و دور رفتن است و در نزد اهل این فن آنست که شاعر قبل از قافیه از ادای آنچه مقصود خود بوده فارغ شود پس فکر خود را برای یافتن قافیهٔ که افادهٔ معنی صحیحی نماید بسط دهد و بجای دوردست فرستد تا آن را بدست آورد و بر معنی بیفزاید.

مثال فارسی:

حسرت‌مادر گیتی همه‌وقت این بوده‌است که بزاید چو تو فرزند مبارک مولود پارس را نعمتی از غیب فرستاد خدای پارسیان را ظلی برآمد ممدود (از ابدع ص ۹۲).

ایقاعات ـ این اصطلاح فقهی است و ایقاع مقابل عقد است عقد دوطرف ایجاب و قبول دارد وایقاع یکطرفی‌است و معاملاتی که غرض مهم از آن دنیاباشد و وقوع آن نیاز بدوطرف نداشته باشد ایقاع است رجوع به عقد و (قواعدشهید ص ۴) شود.

در کلیات حقوقی آمده است:

هر معامله یا عملی‌که دارای اثرشرعی است اگر ترتیب‌اثربر آن موقوف‌برضایت دوطرف باشد عقد است و اگر رضایت یکطرف در آن‌کافی باشد ایقاع خواهد بود.

پس بیع که اثر آن یعنی حصول ملکیت ثمن برای بایع و ملکیت مبیع‌برای مشتری بدون وجود طرفین که بایع و مشتری باشد تحقق نخواهد یافت داخل در عقود است اما طلاق که ترتب اثر بر آن توقف برضایت طرفین ندارد بلکه در حصول آن، وجود یکطرف کافی است و

قهراً اثر بر آن مترتب است ولو اینکه طرف دیگر راضی نباشد ایقاع است.

بنابراین، ضمان و حواله چون ترتب آثار بر آنها که انتقال مال از ذمهٔ بذمهٔ دیگر باشد بعمل یکطرف انجام‌پذیر نیست بلکه محتاج است برضایت دونفر یا سه نفر، لامحاله عقد خواهند بود.

ولکن سید رحمه‌الله در عروه ضمان و حواله و وکالت و جعاله را داخل در ایقاعات قرار داده بدون اینکه ضابطه و معیاری برای فرق بین عقود و ایقاعات بیان نماید.

در کتاب حواله میگوید:معتبر بودن رضایت محتال و محال‌علیه حواله‌را داخل در عقود نخواهد نمود زیرا اگرچه‌حواله موجب انتقال دین است از ذمه محیل‌بذمه محال علیه ولکن این نقل و انتقال نوعی است از وفاءدین و وفاء دین عقد نیست هرچند حاجت برضایت طرف دیگر داشته باشد. چنانکه در وفاء دین بغیر جنس رضایت دائن معتبر است و با وجود این ایقاع است.

و از بیان مذکور معلوم میشود که ضمان هم ایقاع است زیرا آنهم نوعی است از وفاء و بهمین جهت رعایت شرائط عقود لازمه در آنهالزومی ندارد و بکتابت و آن نیز تحقق خواهند یافت.

بلکه ممکن است دعوی نمود که وکالت و جعاله هم بهمین نحو باشد اگر در آنها رضایت طرف معتبر است.

چنانکه فرقی نیست بین‌اینکه‌شخص بدیگری بگوید: مأذونی در فروش خانهٔ من یا بگوید تو وکیلی.

و این نظریه مورد مناقشات ذیل قرار گرفته:

۱ـ ایقاع بودن بعض انواع وفاء دین مستلزم این نیست که هر وفاء دینی ایقاع باشد. مثلا اگر مدیونی بدائن خود مالی را بفروشد بهمان دینی که در ذمه او است دین خود را ادا کرده بنحو بیع و عقد نه بنحو ایقاع.

۲ـ اداء دین‌را قرار دادن نقل و انتقال معنی ندارد زیرا محققاً اداء دین نه عقد است و نه ایقاع بلکه عملی است و حقی است لازم‌الوفاء. بلی اصل قرض عقد است ولکن وفاء به آن از توابع و آثار آن میباشد مثل اینکه تسلیم عین مبیع بعد از وقوع بیع از آثار عقد است نه جزء عقد است و نه ایقاع.

۳ـ با اندك دقتی معلوم میشود که وفاء دین بغیرجنس معامله‌ایست ضمنی و عقدی است مطوی‌والا معقول نیست که کسی اشتغال ذمه بپول‌داشته باشد و دادن جنس وفاء بآن باشد با اینکه حتماً باید بمثل باشد پس جائیکه مماثلت نباشد لامحاله ضمنی بین آنها مبادله برضای صاحبان حق وجود دارد.

بر فرض که این معاملات ایقاع باشند، ایقاع دارای صیغهٔ‌مخصوصی‌است که اثر مطلوب از آن بغیرآن صیغه‌حاصل نمیشود.

علاوه بر اینکه بالاتفاق ایقاع بکتابت و اشاره واقع نمیشود مگر از کسیکه قادر بر تکلم نباشد مثل اخرس.

٤ـ دعوی عدم فرق بین آنجائی که شخص بگوید تو از قبل من مأذونی

خانه‌ام را بفروشی یا بگوید تو وکیل هستی در فروش خانه بعید بنظر میآید، زیرا اولا اذن در بیع خانه یا غیر خانه نه عقد است و نه ایقاع بلکه ترخیص و اباحه است. برعکس وکالت عقد است و حصول آن موقوف است برضایت طرفین و فرق بین آنها واضح است اگر مالك اجازه دهد و مأذون قبول نکند و سپس آنرا بفروشد بیع صحیح است اما اگر وکالت دهد و آنرا رد کند و پس از رد آنرا بفروشد بدون امضای ثانوی بیع نافذ نخواهد بود.

ثانیا فرض‌کنیم‌که بین هر دوتساوی باشد و از جهتی فرقی نداشته باشند تساوی در جهتی موجب تساوی در همه جهات نخواهد بود. چنانکه هبهٔ دین و ابراء آن مساوی است اگرچه اولی نزد قائلین بصحت عقد است و دومی ایقاع. (کلیات حقوقی ۱۵۷، ۱۵۹)

ایقان ــ (اصطلاح عرفانی) ایقان عبارت از علم بشئی است‌بواسطهٔ استدلال و از این جهت‌است‌که‌علم خدا راموصوف بایقان نکنند زیرا ذات او منزه از مسبب و استدلال است (کشاف ص ۱۵۴۸).

ایلاءــ این اصطلاح فقهی است و ایلاء در لغت قسم باشد بطور مطلق و گویند در جاهلیت ایلاء قسم خوردن بر ترك مباشرت با زوجه بوده‌است و در اصطلاح فقهاء اسلامی نیز بهمین معنی است و آن موجب حرمت شود و بالجمله ایلاء آن باشد که مردی قسم یادکند که با زنش نزدیکی نکند بطور مطلق یامدت

چهار ماه که حق زن بدان‌تعلق گیرد، در این‌صورت زن میتواند ترافع نزد حاکم شرعی برد و حاکم‌مرد را احضار و او را مخیر بین دو کار میکند یا نزدیکی یا اطلاق و بطورکلی ایلاء یکی از گناهان بزرگ است بحکم «للذین یؤلون من‌ـ نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤافان الله غفور رحیم و ان‌عزمواالطلاق فان‌الله سمیع علیم» (از الفقه ج۴ ص ۴۶۳ ــ ۴۲۶ ــ قواعد شهید ص ۲۴).

در شرح لمعه است که ایلاء قسم است بر ترك وطی زوجه دائمهٔ مدخول بها و صیغه قسم باید به الله باشد دراین صورت زن تواند شکایت کند و حاکم‌مرد را چهارماه مهلت میدهد و بعد مجبورش میکند بر وطی یا طلاق (از شرح لمعه ج۲ ص ۱۴۲ ــ دستور ج۱ ص ۲۲۱).

وهو مصدر آلیٰ یُولی إذاحَلَف.. هو الحلف علی ترك‌الوطی‌الزوجة الدائمة المدخول بها قبلا ابداً اومطلقاً اوزیادة علی اربعة اشهر للاضرار بهاولاینعقد الایلاء الا باسم‌الله تعالی المختص متلفظاً بالعربیة و غیرها ولا یدفی‌المحلوف علیه من‌اللفظ الصریح کادخال الفرج فی‌ـ الفرج... ولو تلفظ بالجماع والوطی و ارادالایلاءصح ولورکن بقوله لااجسمع راسی و رأسك مخدة وقصدالایلاء حکم‌ـ الشیخ بالوقوع‌ولابدمن‌تجریده عن‌الشرط والصفة...

و اذاتم الایلاء فی‌الزوجةالمرافعة الی‌الحاکم مع امتناعه عن‌الوطی فینظره‌ـ الحاکم اربعة اشهرثم‌یجبره بعدها علی‌ـ الفئة اوالطلاق‌ولایجبره‌الحاکم‌علی‌احدهما

عینا ویصح الایلاء من‌الخصی والمجبوب.

در معتقدالامامیه آمده است:

و ایلاء آن بود که سوگند خوردکه بآن زن وطی نکند.

وشرائط‌ایلاء آنستکه سوگندخورنده باید که بالغ بود، و تمام عقل، و زن بنکاح دوام خواسته باشد، و سوگند بچیزی خورد که بآن سوگند منعقد گردد از نامهای خدا، و باید که سوگند را بشرطی باز نبندد. و بنیت، و اختیار باشد، بی‌خشمی و اکراهی. و زن مدخول بها باشد، یعنی: با وی دخول‌کرده‌باشد، و آنکه نه از برای مصلحتی بوده باشد، چنانکه رنجی دارد که جماع‌زیان میدارد، و از برای مصلحت زنش نباشد: برای بیماری، یا آبستنی، یا شیر دادن.

و نکاح دوام ازبرای آن شرط‌است که خدای تعالی حکم ایلاء بکسی معلق گردانیده است که رجوع تواند کرد، نکند، و طلاق ندهد، چنانکه گفت: «فان فاؤ فان‌الله غفور رحیم و ان عزمواالطلاق فان‌الله سمیع علیم»، یعنی: اگر بازگردند آنانکه سوگند خورده باشند و کفارت بدهند، خدای‌تعالی آمرزندهٔ مهربان‌است. و اگر عزم طلاق دادن کنند خدای تعالی شنوای دانا است. و طلاق نباشد الا در نکاح دوام نه در نکاح متعه.

و باشد که نکاح متعه کمتر از مدتی باشد که در ایلاء نهاده‌اند، و آن چهار ماه است، پس چگونه ایلاء درنکاح متعه صحیح بود.

اما سوگند بنامهای خدای، ازبرای آن باید که از رسول ص روایت‌کرده‌اند: «من کان حالفاً فلیحلف بالله اولیصمت»، هر که سوگند خورد، باید که بخدای خورد، و اگرنه خاموش باشد.

اما شرط نیت از برای آنستکه رسول ص فرمود: «الاعمال بالنیات».

و اختیار از برای آن شرط است که هم او فرمود: «رفع عن امتی‌الخطاء والنسیان، و ما استکرهوا علیه»، و مراد باین «رفع» حکم است از کسی که ویرا باکراه بر کاری دارند. اما مدت چهار ماه برای‌آنستکه‌خدای‌تعالی‌فرموده: «للذین یؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر»، یعنی: آنان را که سوگندخورند از زنان خویش، چشم داشتن چهار ماه باشد.

و اما آنکه زن باید که با وی‌دخول کرده باشد، لقوله تعالی: «فان فائوا»، اگر باز گردند و بازگشتن نباشد الا با چیزی که کرده باشد.

و چون شرایط تمام باشد؛ هر گه که جماع کند، گناهکار شود، و کفارت لازم شود، یعنی: کفارت سوگند.

و اگر هم بر آن سوگند که خورده باشد بایستد؛ زن مخیر باشد: اگرخواهد صبر کند، و اگر خواهد بحاکم رود، و حال عرضه دارد، تا حاکم ویرا بفرماید بوطی کردن، و کفارت دادن.

و اگر ابا کند؛ چهار ماه بگذرد از آن وقت که بحاکم رفته باشد، وآنچه حاکم فرموده باشد نکرده باشد؛ الزامش کند: [که تا بازگردد] یا طلاق دهد. و اگر ندهد، نان و آب برو تنگ گرداند، تا از آن دو کار: که بازگشتن و طلاق

دادن است، یکی بکند.

و میان ایشان فرقت واقع نشود مگر بطلاق، لقوله تعالی: «فان عزموا الطلاق»، طلاق را اضافت با شوهر کرد.

و بآنکه چهار ماه تمام شود؛ فرقت نشود، زیرا که اصل بقای عقد است. هرکس که دعوی کند که گذشتن مدت، طلاق باین است یا رجعی دلیل بود برو.

و اگر کسی سوگند خورد با زن متمتع بها یا با کنیزك مقاربت نکند؛ گناهکار شود و کفارتش لازم باشد. و اگر خواهد که هم بر آن بماند، کس را بر وی اعتراض نباشد.

(معتقدالامامیه ٤٤٤،٤٤٧)

در کلیات حقوقی آمده است:

مقصود از ایلاء قسم یاد کردن بر ترك مواقعه با زوجه است بطور مطلق یا در مدت معینی.

ایلاء در صورتی مؤثر است که بخدای عزوجل قسم یاد شود و بغیر او واقع نخواهد شد.

قسم باید بقصد اضرار باشد. پس اگر مرد در ایقاع آن نظر بمصلحتی داشته مثل اینکه عمل وقاع برای خود و یا زنش مضر بوده و یا موجب تقلیل شیر بچه میشده در اینصورت ایلاء تحقق نخواهد یافت.

کلیه شرائطی که در ظهار چه در مرد و چه در زن معتبر است در ایلاء نیز معتبر خواهد بود.

در مورد ایلاء زن حق دارد بحاکم شرع مراجعه نماید و حاکم بمرد چهار ماه مهلت خواهد داد که یا با دادن کفاره بحالت اول عود نماید یا زنرا طلاق دهد. و در صورتیکه امتناع ورزید بر او سخت خواهد گرفت و حتی میتواند او را حبس کند.

اگر مولی یعنی مردی که زنش را ایلاء نموده بدفع الوقت گذراند تا مدت ایلاء منقضی گردید درست است که معصیت کرده ولکن دیگر کفاره‌یی بعهدهٔ او نیست. و کفارهٔ ایلاء کفاره یمین است.

(کلیات حقوقی ص ۳۱۳، ۳۱٤)

ایماء ــ این اصطلاح عرفانی است و عبارت از القاء معنی خاص است در نفس به‌خفا و اشارت بحرکت جارحه است و یا خطاب است بی‌اشارت و عبارت.

(دستور ج۱ ص۲۲۰ ــ لمع ص۳۲۷)

ایمان ــ (اصطلاح کلامی و عرفانی)

ایمان بمعنی گرویدن وتصدیق و وثوق و اطمینان و مقابل کفر است و بمعنی خضوع و انقیاد و تصدیق مطلق و ثبات و فضیلت نیز آمده‌است.

و نزد اهل شرح تصدیق «بکل ماجاء به‌النبی» است و ارکان و مظاهر آن اقرار بلسان و تصدیق بدل و عمل بارکان است و بالجمله اصل آن تصدیق باشد و فرع آن مراعات اوامر و نواهی الهی و فعل بنده باشد به هدایت حق.

(از کشف‌المحجوب ص ۳٦۸ ــ دستور ج۱ ص ٤۸۳ــ مصباح‌الهدایة ص ۵۳ــ شرح تعرف ج۳ ص ۳۸)

خلاصهٔ کلام عرفا گویند:

تصدیق و وثوق و اطمینان ومقابل کفراست وبمعنی‌خضوع وانقیاد وتصدیق

مطلق و فضیلة و ثبات آمده‌است.

و نزد اهل شرع تصدیق «بکل ما جاءبه‌النبی» است و ارکان و مظاهر آن اقرار بلسان و تصدیق بدل و عمل بارکان بود.

حضرت رسول فرمودند «الایمان بضع و تسعون بابا اعلا هاشها دة آن لااله‌الاالله وادناها اماطة الاذی عن‌الطریق» (شرح تعرف ج۳ ص ۳۶).

و دراین‌موردسخن‌بسیار است‌معتزله جملهٔ طاعات را علمی و عملی ایمان گویند.

وگویند کسی که گناهی مرتکب شود از ایمان خارج شود.

خوارج نیز ارتکاب گناه را موجب خروج از ایمان دانند.

گروهی گویند ایمان عبارت از گفتار بزبان است و بس،

گروهی گویند ایمان معرفت بحق و ماجاء به‌النبی است.

و گروهی ازمتکلمان‌ایمانراتصدیق تنها پندارند (لمع ص ۳۳۷)

بعضی ازمشایخ گویند«الایمان‌هوان یکون کلك مجیباً فی‌الدعوةمع‌حذف‌خواطر الانصراف عن‌الله بسرك فیکون شاهدالما له غایباً عما لیس له»

و گفته‌اند «الایمان تصدیق‌واعتقاد والاسلام خضوع وانقیاد» (شرح تعرف ج ۳ ص ۴۱).

حضرت رسول فرمودند ایمان عبارت از تصدیق بماجاء به‌النبی و تصدیق کتاب و فرشتگان و رسولان حق است. (کشف‌المحجوب ص ۳۶۸)

محمد حنیف گوید: ایمان تصدیق دل‌است بآنچه خدای متعال از غیب خبر داده‌است.

(کشف‌المحجوب ص ۳۶۸ ـ ۳۷۳)

گروهی‌گویند: که قول و تصدیق و عمل، ایمان است.

گروهی گویند قول و تصدیق‌است.

و گروهی گویند ایمانرا اصلی و فرعی است اصل آن تصدیق بدل باشد و فرع آن مراعات امر و هرکه را طاعت بیشتر بود امن او از عقوبت زیادت بود و بنابراین علت امن و ایمان مراعات اوامر و طاعات‌باشد.

گروهی گفتند که علت امن از عقوبت معرفت‌است نه‌طاعت و اگرطاعت بدون معرفت‌باشد سود ندارد و اگر معرفت بدون طاعت باشد عاقبت بنده را نجات باشد.

(کشف‌المحجوب ص ۳۶۸)

چنانکه حضرت رسول فرمودند نجات نیابد کسی از شما بعمل خود، سؤال شد و نه‌تو یارسول‌الله؟ فرمودند: و نه‌من مگر آنکه خدای بمن ترحم کندکه عمل بی‌معرفت مکراست و فسون.

و ایمان فعل بنده باشد بهدایت حق‌مقرون «فمن‌یرداللهٔ ان‌یهدیه یشرح صدره للاسلام و من‌یردان یضله یجعل صدره ضیقاً حرجا» و براین‌اصل گروش هدایت حق‌باشد. وگرویدن فعل بنده‌بود و علامت آن اعتقاد بتوحید است.

(کشف‌المحجوب ص ۳۷۱)

در دستورالعلماء است‌که‌ایمان‌نوری

است ازوراء حجاب و یقین نوری است‌در مقام کشف حجاب.
(دستور ج۳ ص ۴۸۳)

عطار گوید :

نور ایمان از بیاض روی اوست
ظلمت کفر از سر یك موی اوست

مغربی گوید :

آنچه کفراست برخلق برما دین است
تلخ و شیرین‌همه عالم‌برماشیرین‌است

مولوی گوید:

آنکه ایمان یافت رفت‌اندر امان
کفر های باقیان شد در گمان

اهل‌حدیث گویند: ایمان دارای مراتب شدت و ضعف است و قابل زیادت و کم‌است از جهت شدت و ضعف و نقصان و کمال عمل وبالاترین ایمانها‌آن انبیاء عظام است به‌آنچه برآنها نازل‌شده است «آمن‌الرسول بماانزل‌الیه من ربه والمومنون کل آمن بالله و ملائکته وکتبه ورسله» و آنها را مقامات و درجاتی‌است متفاوت و صفوف ایشان مختلف.

جامی گوید:

انبیا برگزیدگان حقند
برده از کل ماخلق سبقند
برسوای خود از بنی آدم
فضل‌دارند و بر ملائك هم

کاشانی گوید: ایمان درست آنست که مومن درعقیده خود بدرجهٔ یقین رسد و متفاوت است، طایفهٔ در دنیا بعلم‌الیقین بدانند و عدهٔ بعین‌الیقین.

و گوید: ایمان اصل یقین برد و علم‌الیقین وعین‌الیقین و حق‌الیقین فروع آن و آنرا درجاتی است، بعضی‌فوق‌بعضی (مصباح‌الهدایة ص ۵۲).

و بالاترین مقام ایمان، آن اولیاء است که با اخلاص کامل بحق است.

سنائی گوید

ای سنائی در ره ایمان قدم هشیارزن
در مسلمانی قدم با مرد دعوی‌دار زن
ورتواز اخلاص‌خواهی‌تاچو زرخالص‌شوی
دیدهٔ اخلاص را چون طوق بر زنار زن

جنید و سهل گویند، تصدیق قابل زیادت باشدولکن نقصان نپذیرد، نقصان در تصدیق خروج از ایمان است، و کمترین شك در آن کفر است و زیادت‌آن از جهت زیادت‌یقین است، و اقراربزبان قابل زیادت نباشد ولکن نقصان‌پذیر باشد. و عمل بارکان هم قابل زیادت است و هم نقصان (شرح تعرف ج۳ ص ۳۸).

وایمان‌را هفتاد و اندی‌باب‌است‌که بالاترین ابواب شهادة لااله‌الاالله است و پست ترین مقام و باب آن، ملامت نفس است.

ایمان بردوقسم است یکی ایمان درظاهر که‌اقرار است و دیگری ایمان‌به باطن و تصدیق‌بقلب که درقسم اول علاوه بر اعتقاد قلبی عمل‌هم لازم است.

بعضی از شیوخ‌گفته‌اندکه : ارکان ایمان چهار است ۱ــ توحید بی‌حد ۲ــ ذکر بی‌قطع ۳ــ حال بی‌نعت ۴ــ وجد بی‌وقت.

معنی حال بی‌نعت آن‌باشدکه‌آنچه

راگوید وقت‌خویش گوید و تاخویش رادر مقام نیابد از آن‌مقام سخن نگوید.

معنی وجد بی‌وقت‌آن‌بودکه‌بهروقت حق را مشاهد باشد و کسی که ایمانش قوی باشد بجهان وجود و مافیهابی‌اعتنا باشد. (شرح تعرف ج۳ ص ۳۱)

فرق میان ایمان و اسلام آن باشد که ایمان تحقق و اعتقاد و اسلام‌خضوع و انقیاد است. (کنزالحقایق ص ۱۱). و بعضی گویند اسلام تحقق ایمان است و ایمان تصدیق اسلام است. (شرح تعرف ج۲ ص ۱۵)

شبستری گوید:

در اسلام باشد سوی دنیا
در ایمان بود در کوی عقبی
ورای هر دوآن راهی‌است برتر
بکوش آنجارسی زین‌هردو بگذر
بعلم‌ار بگذری زاسلام و ایمان
یقین اندر رسی در ملک ایقان
یقین گردد ترا سر خدائی
نجوئی بعداز این از وی‌جدائی

و بعضی گویند: ایمان بخداعبارت از مشاهده الوهیت اوست.

و بعضی گفته‌اند عبارت از این است که دعوت حق را اجابت‌کنی و شرك بدو نورزی.

و بعضی گویند قطع علایق از دنیا و توجه‌بذات اقدس احدیت پایه ایمان است و فرع آن عروج بمقام قاب‌قوسین و فناء فی‌الله.

شبستری گوید:

ز تن بگذر برو در عالم جان
که حالی جان رسد آنجا بجانان
تنت آنجا بکلی فقر گردد
بهشت نسیه حالی نقد گردد
بهشتی نه که میجویندهرکس
بهشتی کاندرو حق باشد و بس
بهشت عامیان پر نان و آب‌است
بصورت آدمی لیکن‌دواب است
که‌جان آدمی زنده بعلم است
کدامین علم آنکش‌بار، حلم‌است
مسلمانی که این ایمان ندارد
تنی دارد و لیکن جان ندارد
(کنزالحقایق ص ۱۱)

وگفته‌اند ایمان عقدقلب‌است به نگهداری سر و شناخت‌بر.

«دل‌بدوبندی که‌سرباو نگاهداری» (شرح تعرف ج۲ ص ۴۲)

و اسلام مشاهده حق است بهرچه حق‌از تو مطالبت کرده باشد که دوری‌از منهیات و پیروی از معروف و اوامر الهی باشد.

(شرح تعرف جلد ۳ص ۵۶)

و گفته شده‌است‌که صدق ایمان بزرگ‌داشت خداست و میوهٔ آن شرم از خداست.

شیخ ابوالقاسم بغدادی‌گوید: ایمان آوردن بخدا عبارت از اقبال آوردن‌بحق است و اقبال کردن بحق درست نیست‌مگر باعراض از غیرحق.

شبستری گوید:

بکلی دورشو از رسم و عادات
بگو از جان و دل قول‌شهادات
برو در پیش کن یکراه جانرا
که قدری نیست اقوال زبانرا

در شرح تعرف است که اوصاف ایمان عبارتند از: خوف، رجا، شکر، صبر، محبت، معرفت، ثبات، یقین، خضوع، تواضع، انقیاد و ایمان بدون این اوصاف بقا نیابد.

خواجه‌عبدالله گوید: ایمان دوقسم است یکی از روی برهان، یکی از روی عیان، برهان‌از راه استدلال است، عیان یافت روزوصال، برهان استعمال دلائل عقول است، عیان رسیدن بدرجات وصول است.

پیر طریقت گفت: خداوندا موجود نفسهای‌جوانمردانی، حاضردلهای‌ذاکرانی از نزدیك نشانت میدهند و برتر ازآنی ازدورت می‌پندارند ونزدیکترازجانی.

گفتم صنما مگر که جانان منی
اکنون که همی نگه‌کنم‌جان‌منی

(از عده ج۲ ص۷٤٠)

و بازگوید: ایمان‌برچهارقسم است ایمانی که در دنیا بکار آید و درعقبی نه، چون ایمان منافقان، دیگر ایمانی که در عقبی بکار آید و در دنیا نه، چون ایمان سحرهٔ فرعون. سوم ایمانی که‌نه‌در دنیا بکار آید، نه در عقبی، چون‌ایمان فرعون چهارم ایمانی که هم در دنیا بکار آید و هم در عقبی. چون ایمان موحدان و مخلصان.

(از عده ج۵ ص ٦٢٤)

در خبراست که ایمان‌هفتاد واندی است، کمترین بابی آنست که از نهادتو همتی سربرزند که دنیا و عقبی را به پشت‌پای از یکسو اندازی، چون این خاشاك از پیش قدم تو برداشتند، جمال ایمان آنکه بردل‌تو تجلی کند.

جمال‌حضرت‌قرآن نقاب‌آنگه براندازد
که‌دارالملك ایمان رامجردبیندازغوغا

(عده ج۵ ص ۲۰٦)

ایمانِ مُسْتَقَرّ – (اصطلاح کلامی) ایمان بردوقسم باشدمستقر و مستودع بحکم «فمستقر ومستودع» ایمان‌مستودع آن باشد که از ادلهٔ یقینیهٔ مأخوذ نباشد بلکه ناشی از ظن و تقلید باشد و ایمان مستقر آن باشد که از ادلهٔ‌یقینیه‌برمبنای اجتهاد و تحقیق‌حاصل شود.

(از قوانین ج۲ ص ۱۹٤)

ایهام – این اصطلاح اهل‌ادب و معانی است و ایهام بگمان‌افکندن است و این صنعت چنان بود که لفظی را دو معنی بکار داردیکی قریب و دیگری‌بعید تاخاطر سامع نخست بمعنی قریب رود و مراد گوینده معنی بعید بود و توریه کند.

عنصری گوید:

توآن شاهی‌که اندرشرق و درغرب
جهود و گبر و ترسا و مسلمان
همی گویند در تسبیح و تهلیل
که یارب عاقبت محمود گردان

(از دستور ج۱ ص۲۱۵ ـ نفائس ص ۳ ـ المعجم ص ۲۶۳).

ایهامُ الْجَمْع ـ (اصطلاح ادبی) یکی از انواع ایضاح بعد از ابهام است رجوع بایضاح شود.

ایهامُ التَّناسُب ـ (اصطلاح ادبی) یکی از انواع محسنات معنویه و ملحق به مراعات نظیر است و آن باشد که جمع شود بین دو لفظ که در معنی متناسب باشند مانند «والشمس و القمر بحسبان و النجم والشجر یسجدان» یعنی نبات و شجر خدای را سجده نمایند پس نجم بمعنی نبات گرچه مناسب باشمس وقمر نباشد لکن چون گاه بمعنی ستاره است در لفظ مناسب است و بدین جهت ایهام تناسب گویند. (از مطول ص ۳۰۳)

ایهامِ تَضاد ـ (اصطلاح ادبی) یکی از ملحقات طباق است مانند «اشداء علی الکفار رحماء بینهم» زیرا رحمت گرچه مقابل شدت نیست لکن مسبب ازلین است که ضد شدت است و مانند «ومن رحمته جعل لکم اللیل والنهار لتسکنوافیه ولتبلغوا من فضله» که ابتغاء فضل گرچه مقابل سکون نیست لکن مستلزم حرکت است که ضد سکون است رجوع شود به (مطول ص ۳۵۱) و از محسنات معنویه است و آن باشد که دو معنی متوافق یا زیادتر آورده شود و سپس امری ایراد شود که مقابل آن دو معنی متوافق باشد بترتیب و مراد از توافق خلاف تقابل است مانند «فلیضحکوا قلیلا ولیبکوا کثیراً» که ضحک وقلت متوافق‌اند و بکاء و کثرت متقابل باضحک و قلت و مانند «مااحسن الدین والدنیا اذا اجتمعتا واقبح الکفر والافلاس بالرجل» که حسن و دین و غنی را باقبح و کفر وافلاس بترتیب مقابل قرار داده است. رجوع شود به (مطول ص ۳۵۱)

اَیْن ـ (اصطلاح فلسفی) یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرضی «این» است که در تعریف آن گفته‌اند «کون الشیء حاصلا فی مکانه» و عبارت از امری و هیأتی است که اضافه بمکان عارض اوشود.

بعضی گویند این عبارت ازنسبت چیزی است بمکان.

(اسفار ج۲ ص ۷۲)

شیخ الرئیس گوید: این بردوقسم است یکی حقیقی که عبارت از بودن شیء است درمکان معین و محدود و مخصوص بخود و دیگری غیر حقیقی و آن عبارت از بودن شیء است در مکان بزرگتر از خود.

قطب الدین گوید: این بودن شیء است در مکان.

(درة التاج جزء سوم ازبخش اول ص۹۷)

حاجی سبزواری گوید: «هیئة تحصل من کون الشیء فی المکان».

(شرح منظومه ص ۱۳۸)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حرف ب

ب ــ (اصطلاح ادبی و عرفانی) با بطور مفرد در زبان عرب دارای چند معنی است ۱ــ بمعنی الصاق وعدهٔگویند در تمام موارد استعمال معنی‌الصاق‌دارد و باضافه معنی دیگر مانند «امسكت بِزَيْدٍ» ۲ــ تعدیه که نقل هم گویند مانند «ذهبت بِزَيْد» یا «ذهبت‌بزيدٍ» در قرآن مجیداست «ذَهَبَ‌اللهُ بِنُورِهِمْ» ۳ــ استعانة و آن‌باء داخل بر آلت و افزار باشد مانند «كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ» ٤ــ سبب مانند «انكم ظلمتم انفسكم بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ» ٥ــ مصاحبت مانند «اهبط بسلام» و «قددخلوابالكفر» ٦ــ ظرفیت مانند «ولقد نصركم‌اللهُ‌بِبَدرٍ» ۷ــ بدل مانند «فليت‌لی‌بِهِمْ قَوْماً» یعنی بدل آنها ۸ــ مقابله مانند «اِشْتَرَيْتُهُ‌بِاَلفِ دِرْهَمٍ» یعنی بعوض الف درهم و «ادخلوا الجنة بماكنتم تعلمون» یعنی به بهشت روید درعوض اعمالتان ۹ــمجاورت‌مانند «يسعى بِنُورِهِمْ ــ بين‌ايديهم و بِاَيْمانِهِمْ» یعنی از ایمانشان ۱۰ــ «استعلاء مانند «من‌ان‌تأمنه بقنطار» یعنی‌علی‌قنطار ۱۱ــ تبعیض مانند «عیناً يشرب بهاعبادُالله» یعنی یشرب منها، ۱۲ــ قسم مانند «بالله» یا «اقسم‌بالله لَافعلن كذا» ۱۳ــ غـایت مانند «و قد احسن‌بی» یعنی الی ١٤ ــ توكيدمانند«احسن‌بزید» و«لاتلقوابايديكم الـی‌التهلكة» که ایـن با زائده است و در مواردی بکار رود.

(ازمغنی ص ٥٣ ــ ٥٥)

و در فارسی با نیزاقسامی دارد، زینت مانند «بگفت» و اتصـاف مـانند «بهوش، بخرد» و اضافه و زائد و...

(از دستورنامه ص ١٦٢)

باء درنزد عرفاء اشارت است بـه اولین موجود ممکن که عبارت از مرتبهٔ دوم وجود است.

شاه نعمت‌الله گوید:

الف در اول و با در دوم جـو
بخوان‌هردو یکی را هر دو میگو

(اصطلاحات شاه‌نعمت‌الله‌ص۷)

بَابُ‌الْاَبْواب ــ (اصطلاح عرفانی) توبه‌راگویند که اولین‌مرحله تهذیب‌نفس است رجوع‌شود بـه‌فـرهنگ مصطلحات

عرفا تالیف نگارند. ورجوع شود به توبه.

باب‌اِشْتِغال – (این‌اصطلاح نحوی است) و در زبان‌عرب آن باشد که اسمی قبل ازفعل ذکر شود و آن اسم‌صلاحیت اترا داشته باشد که منصوب به‌فعل بعداز خوش باشد لکن چون مقدم شده است آن‌فعل دراو عمل نکرده است و بلکه در ضمیریکه بدان بازگردد عمل کرده‌است و گوینداشتغال یافته‌است ازآن‌اسم به ضمیراو یعنی ازعمل‌کردن درآن اسم اعراض کرده، بنصب ضمیر آن اسم ودر این‌صورت گویند فعل که در لفظ است حاکی‌و مفسر از فعل‌درتقدیر است و آن فعل تقدیری آن اسم را نصب داده‌است. ان اسم مقدم را چند حالت است ۱ـ آنکه واجب‌النصب باشد که مفعول فعل مقدر باشد مانند «اِنْ‌زَیْداً‌لَقیتَهُ» که چون اسم بعداز حرف شرط مخصوص فعل است. فعل باید در تقدیر باشد و آن اسم مفعول آن باشد که در تقدیر میشود «ان‌لقیت زَیْداً فاکرمه» و مانند «اَیْنَ‌بکراً فارقته» که بعداز اسم استفهام باید فعل باشد ۲ـ واجب‌الرفیع در صورتیکه اسم بعداز امری واقع شود که ویژه ابتداء و اسم باشد مانند «خرجت فاذازَیْدٌلقیته» که‌بعد از اذافجائیه حتماً باید مبتدا باشد پس واجب‌الرفع است ۳ـ اسم قبل‌ادات صدارت‌طلب واقع شود مانند استفهام و ادوات شرط‌که در این‌صورت هم‌واجب الرفع است چون فعل مابعدامر صدارت طلب نتواندر ماقبل آن ادات عمل‌کند. مانند «زَیْدٌهل‌رایته» و «زَیْدٌمارأیته» که رایت نتواند مسلط برزید باشد چون‌هل و ماصدارت‌طلبند ٤ـ آنکه اسم قبل از فعل طلب واقع شده باشد مانند امر ، نهی و دعا در این‌صورت جائزالوجهین میباشد لکن نصب اوراجح‌است. مانند «زَیْداًاَضْرِبْه» ٥ـ آنکه واقع شده باشدبعد از امری که اغلب فعل بعد از او واقع می‌شود مانند همزهٔ استفهام «اَبَشَراً منا واحداً نتبعه» که رفع آن رجحان دارد ٦ـ آنکه‌بعداز حرف عاطفه بدون فاصله واقع‌شود دراین‌صورت نصب‌آن رجحان دارد مانند «ضربت‌زیداً وعمرواً اکرمته» که عطف جمله فعلیه بر فعلیه خواهدبود ۷ـ آنکه واقع‌شود بعداز فعل متصرف‌و بعداز عاطف مانند «هندٌاکرمتها وزیداً ضربته» که متساوی‌الوجهین است رفع بنابر ابتدا ونصب بنابر عطف جمله اکرمتها و درباقی صور رفع راجع است. (از سیوطی ص ۹۰ ـ۹٤)

بابُ‌الاِعْمال – (اصطلاح ادبی)مراد باب‌تنازع است رجوع بباب تنازع‌شود.

بابِ‌تَنازُع – (این‌اصطلاح نحوی است) و آن‌باشد که دوعامل که یکی مؤکد عامل دیگری است بر یک معمول وارد شوند و هریک بخواهند در آن عمل کنند و بدیهی است که یکی از آن‌دوفقط عمل کند و دیگر نتواند عمل کند چون توارد دوعلت بریک معلول جایز نیست و یکی دیگر از آن دوعامل یا باید عمل‌نکند یا در معمول دیگری که

در تقدیر گرفته میشود یا در ضمیری که‌بدان معمول بازگردد عمل کند، عدهٔ از نحویان گویند عمل‌را بعامل اول‌دهند و دومی در ضمیر او عمل‌کند مانند«قام وقعدا اخواك» و«رایت واکرمتهماابویك» که فعل اول که قام و رایت باشد عمل کرده‌اند دراسم که اخواك و ابویك‌باشد وقعداواکرمتهما ضمیر گرفته‌انـد و در اینجا عود ضمیر بـرمتأخـر شده است برخلاف قاعده و بدین‌جهت برخی گویند عمل را بدوم دهند و گویند «قاما وقعد اخواك» که دوم عمل کرده باشد و اول درضمیر عمل‌کرده باشد در اینجا عود ضمیر برمتأخر است بدو مرتبه درهرحال هرکدام‌دراسم ظاهر عمل کنند دیگـری باید درضمیری عمل کند مطابق با اسم ظاهر در تثنیه و جمع و جزآن مـانند «یحسنان ویسیء ابناکا» که‌یسیء‌درابناکا عمل کرده است.

و دریحسن ضمیر فاعل گرفته‌شده است وعودضمیردراینجابرمتأخربلااشکال است و یا اضمار قبل ازذکر نیزبلااشکال است مانند «رُبَّهُ رجلا زید» و از باب عمل کردن دوم است مانـنـد «ضـربت وضربنی‌زَیْـدٌ» و درایـن‌صورت ضمیر مفعولی در لفظ نتوان آورد و در تقدیر است پس ضمیرمرفوع را توان درلفظ آورد رجوع شود به (سیوطی ص ۸۰).

بابَکِیَّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقـهٔ باشند پیرو بابك‌خرم‌دین‌که درروزگاران خلفای اموی فتنه هاکردند.

(از کشاف ج۱ ص۱۵۷)

گویند وی محرمات را مباح کرد (از مختصرالفرق ص ۱۶۲)

باده ـ (اصطلاح عرفانی) باده‌نزد صوفیان نصرت الهی است و عشق‌منیف را نیز باده گویند.

لاهیجی گوید: بعضی در مـدرسه میان‌اهـل‌وسوسه بسیار جـان‌کنده‌اند و کمندی چند از تقلید در گردن افکنده‌اند نه در میخانه بحق بادهٔ عرفان نوشند، نه‌درقدم پیر مغان بـه تـهـذیب اخلاق کوشند.

حافظ گوید:

چه ملامت رسد آنرا که چنین باده خورد
این‌نه‌عیب‌است برعاشق‌رند ونه خطااست
باده نوشی که دراو روی و ریائی نبود
بهتراز زهدفروشی که‌دراوروی وریاست

عراقی گوید:

بخرابات شدم دوش مرا بار نبود
میزدم نعره وفریادزمن‌کس نشنود
یانبدهیچکس ازباده‌فروشان بیدار
یاخوداز هیچ‌کسی‌هیچ‌کسم‌درنگشود

بازگوید:

ساقیـا بـادهٔ الست بیار
تابمی بشکنیم رنج خمـار

اوحدی گوید:

باده نوشیدگان جام الست
نشدند از شراب دنیا مست

رجوع‌شود به (کشاف ص۱۵۵۲)

مولانا گوید :

بادهٔ او درخور هر هوش نیست
حلقهٔ او سخرهٔ هرگوش نیست



گونه‌گونه شربت و کوزه یکی
تا نماند در می غیبت شکی
باده‌ازغیب‌است‌کوزه زین‌جهان
کوزه‌پیدا باده در وی بس نهان
بس‌نهان از دیدهٔ نا محرمان
لیك بر محرم هویدا و عیان

*

تافت نور صبح ما از نور تو
درصبوحی با مـی منصور تو
دادهٔ توچون چنین دارد مـرا
باده چه‌بود تا طرب آرد مـرا
باده درجوشش‌گدای جوش‌ماست
چرخ‌درگردش‌اسیر هوش ماست
باده از ماست شد نی ما از او
قالب از ما هست‌شد نی‌ما ازو
مست می هشیار گردد از دبور
مست حق‌ناید به‌خود ازنفخ‌صور
باده ازما مست شد نی ما از او
دوغ‌خوردی‌دوغ‌خوردی‌دوغ‌دوغ
ساختی خود را جنید و بایزید
رو که نشناسم تبر را از کلید

*

بادهٔ را می‌بود این شر و شور
نورحق‌را نیست‌این‌فرهنگ‌و زور
که تورا از توبه کل خالی کند
توشوی‌پست او سخن عالی کند
گرچه قرآن از لب پیغمبر است
هرکه‌گوید حق‌نگفت اوکافراست
چون همای بیخودی پروازکـرد
آن سخن را بایزید آغاز کـرد
عقل را سیل تحیـر در ربـود
زان‌قوی‌ترگفت کاول گفته بود

*

باده کاندرخم همی جوشد نهان
زاشتیاق روی‌تو جـوشد چنان

*

باده سرمایه ز لطف تو بـرد
لطف آب ازلطف‌توحسرت‌خورد

بادِصَبا – (اصطلاح عرفانی) باد صبا عبارت و اشارتست ازنفحات‌رحمانیه که ازطرف مشرق روحانیات مـی‌آیـد چنانکه حضرت رسالت‌پناه فرمودند «انی وجدت نفس‌الرحمان من‌جانب‌الیمن».

حافظ گوید:

ای‌باد اگر به‌گلشن احباب بگذری
زنهار عرضه ده بر جانان پیام ما
گوتام ما زیاد بعمد از چه می‌بری
خود آیدت که یاد نیاید ز نام‌ما

عطار گوید:

چون باد صبا سوی چمن تاختن آورد
گوئی بغنیمت همه مشك ختـن آورد
زان‌تاختنش یوسف گل گرنشد افگـار
پس ازچه سبب غرقه‌بخون‌پیرهن‌آورد

عراقی گوید:

نفس بادصبا گر بر کویش بوزد
خوشدمان‌خوشتر ازانفاس‌مسیحابینند
(کشاف ص ۱۵۵۳)

بادِهٔ چون نار – (اصطلاح‌عرفانی) انفاس قدسیه رحمانی.

مولوی گوید:

ساقیا بـادهٔ چون نار بیار
دفع غم را تو ز اسرار بیار
بادهٔ را که ز دل می‌جوشد
رو توای ساقی دلـدار بیار

ساقیا بادهٔ گلرنگ بیار
داروی درد دل تنگ بیار
روز بزمست نه روزرزمست
خنجر جنگ ببر چنگ بیار

بادِی ـ (اصطلاح عرفانی) آنچه بر دلها ظاهر شود درموقع خاص، که‌احوال مخصوص برای بنده پیداشود درآن‌حال و آن از طرف‌حق تعالی ظاهر شود بر دلهای بندگان، انوارخاصی‌که‌تمام‌خواطر انسان که ناشی از غیر باشد زائل‌شود، که‌درمقام دوم «بادی‌بلاباده». گویند: که احوال‌مخصوص، بردلهای‌اهل‌معرفت وارد شود وانواروصفا وجلای‌مخصوص‌بواسطه اذکارمخصوص و اورادمأثوره پیداشودکه «هویبدی» و یعید».

(لمع‌ص ٢٤، ٣٦٢ شرح‌شطحیات)

بادِیه ـ (اصطلاح عرفانی)گذرگاه و جهان وجود، بادیه عشق، جهان‌عشق، و عقبات این‌گذرگاه فانی را نیز گویند.

عطار گوید:

مراربادیه درپیش، بیش هست و هنوز
تو همچنان زشراب غرور مانده و مست
جهان پلیست ازآن‌سو، رود بهرساعت
پدید آید ازین پل هزار جای شکست
به‌پل برون نشوی، تا چنین بود کارت
برو بجه،که چنین پل‌کجاست جای‌نشست
دربادیه عشق چه نقصان چه کمالست
چون‌من‌ٌدوجهان‌خلق‌اگرهست واگر نیست

بانروز ـ (ازاصطلاحات‌گاه‌شناسی است.) و روز ۲۲ دیماه را گویند دراین روزبعضی از مردمان بلاد را رسومی‌بوده است درحد اعیاد مهم.

(ازآثارالباقیه ص ۲۲۸)

بارِ اَمانَت ـ (اصطلاح عرفانی) مرادامانت تکلیف وعهد و پیمان الهی است که فرمود «الست بربکم».

عطار گوید:

بر سموات و ارض و مافی‌البین
قد عرضنا الامانة فابین
لیس فی‌الکون کائنا ماکان
کافل حملها سوی الانسان
غیر انسان کسش نکرد قبول
زانکه انسان ظلوم بود و جهول
ظلم او آنکه هستی خود را
ساخت فانی بقای سرمد را
جهل او آنکه غیر جز حق بود
صورت آن ز لوح دل بزدود
نیك ظلمی که عین معدلتست
نغز جهلی که مغز معرفت است

جامی گوید:

هیچ موجود نیست در عالم
که شناسد حقیقت آدم
داند آدم حقیقت همه چیز
عین حق را حقیقت همه نیز
بیند آن عین را بچشم عیان
گشته ظاهر بصورت اعیان
غیرازو درجهان نبیند هیچ
آشکار و نهان نبیند هیچ
لیکن این دوستی نه آسانست
بلکه خاص خواص انسانست
جانب‌آن اشارتیست نهفت
آن امانت که حضرت‌حق‌گفت

باران ـ (اصطلاح عرفانی) باران کنایت از فیض حق تعالی است و رحمت شاملهٔ او است که از عالم‌غیب برممکنات فایض گردد ، ممکنات برحسب مراتب استعداد ،استفاضه نمایند و غلبه‌عنایات را نیز گویند که در احوال سالك حاصل شود از فرح و ترح.

مولوی گوید:

غیب را ابری و آبی دیگر است
آسمان و آفتابی دیگر است
ناید آن الا که بر خاصان پدید
باقیان فی لبس من‌خلق جدید
هست باران از پی پروردگی
نیست باران از پی‌پژمردگی
فعل باران بهاری از درخت
آید از انفاسشان ای‌نیك بخت

بارِقُ الْعِزَّة (ازاصطلاحات‌عرفانی) (رجوع به بارقه و رجوع به تلویحات ص ۱۰۹ شود)

بارِقَه ـ (اصطلاح عرفانی)عبارت ازروشنائی از جانب خداست که بسرعت خاموش شود وآن ازاوائل کشف است و بعبارت دیگر لایحهٔ‌است ازجناب‌اقدس که می‌نماید ونمی‌پاید.

بارگاه اَلَست ـ (اصطلاح‌عرفانی) مقام لاهوت الهی است:

جامی‌گوید:

دور بنیان بارگاه الست
بیش‌از این‌ره نبرده‌اند که‌هست
ذات پاکش زچونی و چندی
هستی ساده از نشانمندی
در مکین‌و مکان‌چه‌فوق وچه‌تحت
وحدتی ساذج است وهستی بحت

بعضی از ترکیبات: بارگاه سلطنت پناه، بارگاه ملکوت، بارگاه الهی، بارگاه حق، بارگاه ازلی...

بارمانِیُاس یا بارامانِیاس یا باری اِرمِنِیاس ـ این‌اصطلاح یونانی‌الاصل‌بوده وبمعنای‌معرفت ومبحث‌کلام والفاظ‌است. اخوان‌الصفا این‌اصطلاح‌رادرقسم‌منطقیات ذکر کرده‌اند وگویند بعداز بیان مقولات یا الفاظ عشره والفاظ سته‌ایکه متداول در کلمات حکما است وبیان‌حروف مفردهٔ لازم، انواع کلام‌را شرح دهیم وگویند: «ان‌الکلام علی‌ثلثةانواع فمنهاماهی‌سمات دالات علی الاعیان یسمیها المنطقیون والنحویون الاسماء ومنهاماهی دالات علی تأثیرالاعیان بعضها فی‌بعض ویسمیها النحویون الافعال و یسمیها المنطقیون الکلمات و منهاماهی سمات‌دالات‌علی‌معان کانها ادوات‌للمتکلمین‌تربط‌بعضها ببعض کالاسماءبالافعال‌والافعال‌بالاسماءو یسمیها النحویون الحروف ویسمیها المنطقیون الرباطات».

(اخوان ج۱ ص۳۳۱)

باز ـ (اصطلاح‌عرفانی) کنایت از روح وارواح قدسی ونفس ناطقه‌انسانی است.

عطار:

برو بندقفص بشکن که‌بازآنرا قفص نبود
تو دربندقفص ماندی چه‌باز دست‌سلطانی

بازار ـ (اصطلاح‌عرفانی) عبارت‌از مقام تجلیات انوار الهی ومرتبت کثرت وتفرقه است.

عراقی گوید:

تاگه بت من‌مست ببازار برآمد
شور از سر بازار بیک بار برآمد
بس دل که بکوی غم‌او شاد فروشد
بس جان که زعشق رخ‌او زار برآمد
در صومعه وبتکده عشقش گذری‌کرد
مؤمن زدل وگبرز زنار برآمد
مانا بکرشمه سوی او باز نظر کرد
کاین شور وشغب ازسر بازار برآمد
بااهل خرابات ندانم چه‌سخن گفت
کاشوب وغریو از در خمار برآمد
در صومعه ناگاه رخش پرده‌برانداخت
فریاد وفغان از دل ابرار برآمد
آورد چو درکار، لب وغمزه ورخسار
جان ودل وچشم همه از کار برآمد
تاجزرخ او هیچ کسی هیچ نبیند
درجمله صور آن‌بت عیار برآمد

بازار عشق ـ (اصطلاح‌عرفانی) مرتبت توجه عاشق در بدایت حال.

عطار گوید:

در دلم تا برق عشق اوبجست
رونق بازار عشق من شکست
چون مرا می‌دید، دل برخاسته
دل زمن بربود، در جانم نشست
خنجر خون‌ریز او خونم بریخت
ناوک مژگان او جانم بخست
آتش عشقش زغیرت در دلم
تاختن آورد همچون شیر مست

بازار مَلامَت ـ (اصطلاح‌عرفانی) بازار بلا ومحنت، بازار تقدیر.

بازوی ـ (اصطلاح‌عرفانی) صفت مشیت را گویند (کشاف ص ۱۵۵۳).

باطِل ـ (اصطلاح عرفانی وادبی) کلمهٔ باطل در مواردی چند بکار برده‌شده است ومعانی مختلف ومتعددی از آن‌اراده شده است ازاین قرار.

الف ـ هر امریکه نادرست باشد.
ب ـ هر امریکه مورد توجه واعتنا نباشد.
ج ـ هر امریکه بی‌معنی ولغو باشد چنانکه حق را نیز معانی بسیار است.
الف ـ وجود در اعیان که حقیقت هر چیزی نحوهٔ وجود آنست در اعیان.
ب ـ وجود دائم وهمیشگی.
ج ـ وجود واجب لذاته.
د ـ قول وعقیدهٔ مطابق با واقع چنانکه گفته میشود این گفتار حق است واین اعتقاد درست است وبالجمله کلمهٔ باطل در تمام موارد استعمال مقابل حق است.

ه ـ هر فعلی که مطابق وموافق‌با غایت مناسب باآن نباشد یعنی مناسب‌با غایت «مالاجله‌الحرکة» نباشد باطل‌ومقابل آن حق است وبالاخره هرگاه غایت مناسب با مبادی فعل محقق نشود آن فعل باطل است.

(اسفارج۱ ص۲۰ ودستور ج۱ ص۲۲۹)

عرفا ماسوی‌الله را باطل نامند که ممکنات فی‌حدذاته لیس‌محض‌اند.وبالاخره باطل نزد عارفان

ـ اشاره بوجه ممکنات است که‌همه ظل وفئی حق‌اند ودر جنب جبروت وذات قهاریت‌اومحوو باطل‌محض‌اندوعدم صرف.

الاکل شئی ماخلاالله باطل
وکل نعیم لامحـالة زائـل

تنکر رفتن‌ازباطل سوی‌حق
بجزو، اندر بدیدن‌کل‌مطلق

(از شرح‌گلشن‌راز ص۱۹).

باطِنِیَّه ـ (اصطلاح کلامی) کسانی که‌گویند تقیدباحکام‌شریعت وظیفهٔ عوام است وخود را از تقید بقید شریعت آزاد دانند واهتمام آنها بمراعات باطن است باطنیه گویند.

(نفحات ص۱۳)

و بالاخـره باطنیـه فرقهٔ از فرق اسلام‌اند که آنها را اسماعیلیه هم نامند البته این امر بدین معنی نیست که همهٔ باطنیه‌اسماعیلی‌مذهب‌اندو بلکه‌بدین‌معنی است‌که اسماعیلیان‌باطنی‌اند و پاگروهی از آنان باطنی‌اندالبته درتاریخ آمده‌است که از جمله کسانی که مذهب باطنیه را بوجود آوردند میمون‌بن‌دیصان معروف به‌القداح است‌این‌شخص‌نخست بندهٔحضرت صادق بوده است که گواهی بداد برامامت اسماعیل.

و دیگر محمدبن‌حسین ملقب‌بدیدان
ودیگر آل‌حمدان

گویند این سه‌تن در زندان طرح تأسیس این‌فرقه رابریخته وبعداز رهائی از زندان مردم‌رابدان‌دعوت کردند، نخست جماعتی ازاکراد بدانها پیوستند (منظور بادیه‌نشیز ها است) وسپس حمدان قرمط بدانها پیوست که پیروانش را قرامطه گفتند.

بهرحال دعوت باطنیه از زمـان خلافت مأمون شروع‌شد و در زمان‌معتصم نشر یافت‌و باوج قدرت رسید. پارهٔگویند بنای مذهب باطنیه را مجوسیان نهادند، اینان آیات قرآنی و احـادیث نبویـرا مطابق ذوق ومذهب خود تأویل میکردند

وعقاید خود را درباب نور وظلمت خیروشر، شیطان وایزد. اهرمن واهورا ـ مزدابرنگی‌دیگر وارد دین‌باطنیه کردند. البته این‌مطلب محقق نشده است.

(مختصرالفرق بین‌الفرق ص ۱۷۰، ۱۸۰)

آلباطِنِه ـ (ایـن‌اصطلاح نجومـی است) و از ستارگان‌خارج صورت شجاع بود واقع بردنب‌اژدها و خود یکـی از صور کواکب نیم‌کـرهٔ جنوبی است کـه شامل هفت‌ستاره است بر شمال کـوکب شجاع .

(ازصور کواکب ص ۳۱٤)

باعِثَه ـ یک‌قسم از قوای محرکـهٔ حیوانی را باعثه گویند و آن عبارت از قوتیست که بدنبال قـوت شوقیه‌حـاصل و انگیزندهٔ حیوانات برای انجام فعـل میباشد و این قوت اگر قوت فاعله را جهت نیل بامر ملذ و لذت‌آور برانگیزد قوت‌شهوانیه یاشهوت نامند و اگرقوت فاعله را برای دفع منافر برانگیزد قـوهٔ غضبیه نامند.

(دستور ج۱ ص ۲۲۸ رجوع به غضبیه و... شود.)

باغ ـ (اصطلاح ذوقی) مراد ازباغ و باغ‌ازل جهان خرم روحانی است.

روزبهان گوید: نور اصل صفت‌از مصدر قدرت، عقل او را بپرسالت‌فرستاد بجناح نور دیمومت‌بپرید، گردباغ‌ازل‌بر آمد، مرغان‌ابد را نشانه کرد. این‌طوطی ملك معارف ببزم درآمد. صد هزار منقار بجان ارواح‌فروکرد،سرصمیم‌الفت زبرگ جان بیرون‌کشید؟ (شطحیات ص ۱۸).

حافظ گوید:

باغ‌مرا، چه‌حاجت‌سرو و صنوبرست
شمشاد سایه‌پرور ما از که کمتر است
ای نازنین پسر تو چه مذهب گرفته‌ای
کت‌خون ما حلال‌تر از شیر مادراست

بال ـ بال دراصطلاح صوفیه عبارت از انجلاء قلب و تنور آن بواسطه علوم است.

باقِریّه ـ (اصطلاح کلامی است). فرقهٔ که امامت را درمحمدبن علی‌معروف بباقرالعلوم ختم میدانند و مدعی هستند که از حضرت صادق در این باب نصی هست و او را مهدی منتظر میدانند و گمان برندکه غایب است و بمرگش‌ایمان ندارند.

(ملل و نحل شهرستانی ص ۷۷ مختصرالفرق ص ۵۵)

بالِغان ـ (اصطلاح‌عرفانی)کسانیکه همواره در ترقی و سیر از مرحلهٔ بمرحله دیگر واز حالی بحالی دیگر روندتاواصل گردند بالغانند.

(دستور ج۱ ص ۲۲۸)

بالغان در رهش چو طفل رهند
جمله را گور گاهوار کنند

عطار گوید:

اگر بالغ شوی ظاهر ببینی
که صدعالم فزون‌تر پایهٔ تست
برآ از پرده و بیع و شری کن
که هردو کون یك سرمایهٔ تست
تو اندر پرده غیبی که هر چیز
تو بینی تو، آن خود سایهٔ تست

بالِغ ـ (اصطلاح عرفانی) کسیکه بسن بلوغ رسیده باشد بالغ است و علامات آن احتلام و انزال است در مرد و احتلام و حیض و حمل‌است در زن وبدون این علامات مرد درسن ۱۵ سالگی و زن در ۹ سال بالغ است، بالغ ازنظرصوفیان کسی است که اورا چهارصفت باشد اقوال، افعال، معارف و اخلاق حمیده رجوع شود بفرهنگ مصطلحات عرفا تالیف نگارنده.

بالوَعَه ـ (اصطلاح فقهی) چاهکی است که‌آب چاه را که میکشند در آن ریزند . (ازشرح‌لمعه ص ۱۵)

بانگ جَرَس ـ (اصطلاح عرفانی) رجوع به جرس شود.

سنائی گوید:

جمع خراباتیان سوز نفس کم کنید

باده تهانی خورید بانگ جرس کم کنید
نیست جز از نیستی سیرت آزادگسان
دره آزادگان صحو و درس کم کنید
راه خراباتیان جز بمژه نسپرید
مرکب طامات را زین هوس کم کنید
مجمع عشاق را قبله رخ یار و بس
چون بنماز اندرید روی به پس کم کنید

بانگ نماز واقامت - رجوع شود به اذان و اقامت.

بانگ نای - (اصطلاح ذوقی) ندای حقیقت که خاص نفوس مقدسه است. نالهٔ نفوس ناطقه از آنکه گرفتار این تن خاکی شده‌اند و از بدحادثه و گناهی که پدر آدمیان یعنی آدم ابوالبشر مرتکب شد گرفتار این جهان مادی شده‌اند چنانکه حافظ گوید:

مابدین در نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم
از بدحادثه اینجا بـه پناه آمـده‌ایم

مولانا گوید:

آتش است این بانگ نای و نیست باد
هرکه این آتش نـدارد نیست بـاد
نـی حریف هر که از یاری بـریـد
پرده‌هایش پـرده‌هـای مـا دریـد

بت - (اصطلاح ذوقی) مطلـوب و مقصود و معشوق را گویند.

مولوی گوید:

آن بت شیرین لقای مـاهـرو
در تعجب مانـد از مـردی او
بابت زنده کسي چون گشت یار
مرده را کي درکشد اندرکنار

جامی گوید:

هرکجا جلوه کند آن بت چالاك آنجـا
خواهم از شوق کنم جامهٔ خود چـاك آنجا
مزن آتش بمن ای آه در آن کوی مباد
دودخیزد زسراین خس وخاشاك آنجا
مبریدم ز سر راهش اگر میـرم زار
بگذارید خدا را که شوم خاك آنجـا
شدم آوارهٔ شهـری بگـرفتاری دل
کو زخونریز غریبان نبود باك آنجا

در شرح گلشن‌راز گوید: و بمعنای جسم و ماده و هوی و هوس آمده است.

*

بت شکستن گیرم ابراهیم‌وار
کـو بت تن را فداکردی بنار
بت‌پرستی‌گر گرفتار خودی نه حق‌پرست
درطریقت‌بی‌خودی اصل عبادات آمدست
تا اسیری از خودوفانی وباقی‌شوبدوست
ساقـی میخانه و پیر خرابات آمـدست

عراقی گوید :

هرگز بت‌من روی بکس ننمودست
این‌گفت و مگوی مردمان بیهودست
آنکس که تـرا براستی بستود است
اونیز حکایت از کسی بشنودست

و بمعنای نفس اماره است:

مولوی گوید:

من نیم در عهـد ایمـان بت‌پـرست
بت بی آن بت پرست اولی تـرست
مادر بتهـا بت نفس شمـاست
زانکه آن‌بت مارو این بت‌اژدهاست
آهـن و سنگست نفس و بت شرار
آن شرار از آب میگیـرد قـــرار

سنگ و آهن زآب کی ساکن شود
آدمی با این دو کی ایمن شود
سنگ و آهن در درون دارند نار
آبرا بر نارشان نبود گذار
بت سیاه آبیست در کوزه نهان
نفس مرآب سیاه را چشمه دان

واشارت به‌وحدت است چنانکه‌زنار اشارت بخدمت و طاعت و سلوک‌وریاضت است. (شرح‌گلشن ص ۶۳۷)

*

در بتکده‌ها غیر تورا می‌نپرستند
آنکس‌که‌بردسجده‌برسنگ وگل‌وچوب

*

بت‌پرستان را توئی مطلوب جان
هست‌از بت‌روی‌تو محبوب جان

*

بت پرستی اراده‌الله است
پس‌کسی‌را ازآن چه‌اکراهست

و بمعنای مظهریت عشق و وحدت آمده‌است و مراد از عشق حقیقت‌مطلقه است و نزد صوفی صافی تمام ذرات موجودات‌مظهر ومجلای‌حقیقت واحده‌اند.

شبستری گوید:

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت
بود زنار بستن عقد خدمت

*

حسن‌شاهد ازهمه‌ذرات چون مشهودماست
حق‌پرستم دان اگربینی که‌هستم‌بت‌پرست

سنائی گوید:

روزی بت من مست ببازار آمد
گرد ازدل عشاق بیک‌بار برآمد
رخسارو خطش بودچودیباو چوعنبر
صد شیفته‌را ازغم او کاربرآمد
درحسرت‌آن عنبر و دیبای نوآئین
فریاد ز بزاز و ز عطار برآمد
صد دلشده را ازغم اوروزفروشد
بازآن‌دو بهم کرد وخریداربرآمد

بهرحال صوفیه بت‌پرست کسی را گویند که بیکی از مقامات رسیده باشد و بدان مسرور گشته باشد.
(شرح‌گلشن ص ۴۳، ۶۳۹)

خواجه عبدالله گوید: نفس‌بت‌است و قبول خلق زنار، حقیقت باتوبگفتم بیک‌بار. (رسائل‌خواجه ص۱۲)

درانسان کامل بتهای آدمی راکه عوایق‌اند هفت داند: که دوستی نفس، اساس آن بتها است و باید ابتدا آنرا شکست. (انسان کامل ص۵٤)

منوچهری گوید:

سلام علی دارام‌الکواعب
بتان سیه چشم عنبرذوائب

ترکیبات:

ـ **بُتِ‌اَصْغَر** ـ رجوع‌به بت‌عوام شود.

ـ **بُتِ‌اَکْبَر** ـ رجوع به‌بت عوام شود.

بت‌پرستی ـ (اصطلاح ملل و نحل) اخوان‌الصفا ابتدای بت‌پرستی راازستاره پرستی میدانند که منشأ آن هم پرستش فرشته‌گان بوده‌است که‌آنهارا می‌پرستیدند تا واسطهٔ رحمت حق‌شوند.

عرفا تعلق‌خاطر بهرامری رابت

پرستی میدانند نسفی گوید: کس نبودکه چندین‌سال بت‌پرست بوده‌است و همه‌روز عیب بت‌پرستان کند ونداند که همه‌روز بت می‌پرستند. (انسان‌کامل ص۱۸۳)

بُتِ‌عَوام ـ منظور امیال و شهوات آدمیان‌است نسفی گویدآدمیان دراین‌عالم سفلی مسافرانند، قالب وی از عالم‌سفلی است و روح وی از عالم علوی و ملائکه است و درین عالم بطلب کمال‌آمده‌است. و کمال بوسیلهٔ آلت ممکن بود پس‌آدمی مرکب از دو جزء‌بود، روح و قالب، روح او از عالم اموات و کالبد ازعالم خلق.

بعضی از آدمیان نمیدانند که‌در این عالم مسافرانند و بطلب کمال‌آمده‌اند و شهوات دنیوی آنها را فریفته است، شهوت شکم، شهوت فرج، شهوت دوستی فرزند که هرسه بت‌عوامند که این‌چنین آدمی را بخود مشغول کرده‌است، بعضی میدانند که‌مسافرانند وبطلب‌کمال‌آمده‌اند اما بطلب کمال مشغول نشوند ودوستی و آرایش ظاهر که بت‌صغیر است و دوستی مال که بت‌کبیر است و دوستی‌جاه که بت‌اکبر است ایشان را فریفته است و به‌خود مشغول گردانیده است، این هرسه بتان‌خواصند و هرشش شاخهای دنیائیند و لذات دنیابیش از این‌نیست.

چون این سه‌شاخ آخرت (یعنی بت صغیر، کبیر و اکبر) قوت گیرد وغالب شود سه‌شاخ اول ضعیف و مغلوب شود. پس بتان آدمی به حقیقت هفت‌اندودوستی نفس، دوستی آن شش چیز دیگر هم‌برای نفس است. و دوستی نفس بتی بغایت بزرگ است و بتان دیگر بواسطهٔ وی پیدا آیند و جمله را میتوان شکست و اما دوستی نفس که بتی بزرگ است نمی‌توان شکست و بعضی میدانند که‌در این عالم مسافرانند و بطلب کمال‌هم مشغول‌اند و بعضی کمال هم‌حاصل کرده‌اند و به اکمال دیگران مشغول‌اند و بعضی کمال حاصل کرده‌اند و بخود مشغول اند پس آدمیان‌همین‌سه‌طایفه‌اند. (از انسان کامل ص ٥٤)

مولانا گوید:

مثنوی ما دکان وحدت است
غیرواحد هرچه بینی آن‌بت‌است
غیر واحد هر چه بینی اندرین
بی گمانی جمله را بت دان‌یقین
بت ستون بهر دام عامه را
همچنان دان کالغرانیق‌العلی
(یعنی بتان بلند) .
بت‌پرستان چونکه خو با بت کنند
مانعان راه بت را دشمنند
چونکه کرد ابلیس‌خو با سروری
دید آدم را به تحقیر از خری
که به از من سروری دیگر بود
تاکه او مسجود چون‌من‌کس‌شود
رجوع باصنام شود.

بتخانه ـ (اصطلاح عرفانی) بتخانه کنایت‌از عالم لاهوت‌است که وحدت کل است و بمعنای مظهریت ذات احدیت‌آمده است.

خواجوی کرمانی گوید:

حاجیان‌راکعبه‌بتخانست‌وایشان بت‌پرست

وربه‌بینی درحقیقت‌کعبه‌جز بتخانه نیست
و بمعنای معبد و پرستشگاه آمده است.

عطار گوید:

مسلمانان من‌آن گبرم که‌بتخانه بناکردم
شدم بربام بتخانه درین عالم ندا کردم
صلای کفر دردادم شما را ای‌مسلمانان
که‌من‌آن‌کهنه بتها را دگرباره جلاکردم
ازآن‌مادر که‌من‌زادم دگرباره شدم‌جفتش
از آنم گبر می‌خوانند که با مادرزناکردم

مراد ازگبرظلمت خلقت‌است ومراد ازبتخانه‌بیابان‌وجود عنصری، بمادرزنا کردم، خلاف نفس‌اماره رفتارکردن‌است: (دراین معنی بحث بسیار است).

عطار گوید:

زلف تو زنار خواهم کرد از آنك
هرشکن از زلف تو بتخانه‌ایست
واندرین بتخانه درد عشق را
جان خون‌آلود من پیمانه‌ایست
در خرابات خرابی می روم
زانك‌گرگنجیست در ویرانه‌ایست

بُتکده ـ (اصطلاح عرفانی) بتکده به‌معنای باطن عارف کامل‌است که درآن شوق معارف الهیه بسیار باشد.
(کشاف ص ۱۵۵۳)

عراقی گوید:

درصومعه و بتکده عشقش گذری کرد
مومن زدل و گبر ز زنار برآمد
درکوی خرابات جمالش نظر افکند
شور و شغبی از در خمار برآمد
دروقت‌مناجات‌خیال رخش افروخت
فریاد و فغان از دل ابرار برآمد
یکجرعه زجام لب او می‌زدهٔ یافت
سرمست و خرامان بسر داربرآمد
در سوختهٔ آتش شمع رخش افتاد
از سوز دلش شعلهٔ انوار برآمد
باد دراو برسر آتش گذری کرد
ازآتش سوزان گل بی‌خاربرآمد
ناگاه ز رخسار شبی‌پرده‌برانداخت
صد مهر زهرسو بشب تار برآمد
(لمعه ص ۱۵)

بَتْر ـ این‌اصطلاح اهل ادب وشعر است و اجتماع حذف و قطع است یعنی حرف اول را در فعولن بیندازند وسبب خفیف راهم ساقط گردانند «عول» شود رجوع شود به (کشاف ج۱ ص ۱۳۰)

بَتَرِیّه ـ فرقهٔ اززیدیه‌اند.
(از درایه ص ۱۴۳)

بَجَل ـ کلمهٔ بجل‌بفتح با و جیم‌در زبان عرب بمعنی نعم حرف جواب است و بمعنی «یکفی» و اسم فعل است. و مرادف با حسب هم‌آمده است.
(از مغنی ص ۵۹)

بچه‌ترکان ـ (اصطلاح عرفانی) کنایه از زیبارویان جان‌ستان و آتش افروزان انس و جان است.

حافظ گوید:

یارب‌این بچه ترکان چه‌دلیرند بخون
که بتیر مژه هرلحظه شکاری گیرند

رقص بر شعر نو و ناله‌نی خوش باشد
خاصه رقصی که در آن دست نگاری گیرند

بَخْت - (اصطلاح فلسفی) بحت یعنی محض وجود بحت یعنی وجود محض و غیر مشوب با ماهیت چنانکه گویند ذات حق وجود بحت است یعنی وجود محض و غیر مشوب با ماهیت است و مرکب از دوامر که یکی وجود و دیگری ماهیت باشد نیست و بلکه واجب و وجود محض است و یا گویند نفس و موجودات بالاتر از آن وجودات بحته‌اند یعنی از جهت تجرد محضی که دارند مثل آنکه وجودات محضهٔ غیر مشوب و مخلوط با ماهیات‌اند و درهرحال گاه باشیاء و موجوداتی که در مرتبهٔ اعلی و اشرف‌اند مانند عقول و نفوس مجرده وجودات بحته گویند.

(اسفار ج۳ ص ۵۷)

بَحْث - (اصطلاح فلسفی) بحث در لغت بمعنای تفتیش و تفحص است و در اصطلاح آداب مناظره اثبات نسبت ایجابی یا سلبی است از راه دلیل و برهان و حمل اعراض ذاتیه است برموضوع علم و بیان احکام و احوال چیزی است بطریق برهان و بعضی گویند بحث عبارت از حمل چیزی برچیزی و یا اثبات نسبت جزئیه است بطریق برهان.

(دستور ج۱ ص ۲۳۱)

بحر - (اصطلاح عرفانی، عروضی) بحر مقام ذات و صفات بی‌نهایتهٔ حق است که تمام کائنات امواج بحر نامتناهی او یند، و عالم وجود کلی است.

عراقی گوید:

آن بحر که موج اواست دریا
و آن نور که ظل اواست اشیاء

و بالاخره مقام وحدت بحریست، و مقام کثرت امواج بحرند.

(شرح گلشن ص ۲۹۹).

عطار گوید :

بحریست، غیر ساخته از موجهای خویش
ابری‌است عین قطره، عدد بار آمده
این‌را مثال چیست، بعینه یك آفتاب
کز عکس او دو کون پر انوار آمده

شاه نعمت‌الله گوید:

عشق او بحریست ما غرقه در او
بود در او بحر بی پایان ما
ایکه گوئی جان به جانان میدهم
جان چه باشد پیش آن جانان ما

ترکیبات مستعمل آن درکلمات‌عرفا:

بَحرِ بی‌پایان

عطار گوید:

فرو رفتم بدریائی که نه‌پا و نه‌سر دارد
ولی هرقطرهٔ ازوی بصد دریا اثر دارد
زعقل وجان ودین‌ودل بکلی بیخبر گردد
کسی کزسر این دریا سرموئی خبر دارد
چه گردی گرد این‌دریاکه هر کومرد این‌ره شد
ازین دریا بهر ساعت تحیر بیشتر دارد
ترا با جان مادرزاد ره نبود درین‌دریا
کسی‌این‌بحر راشاید، که‌صدجانی‌دگردارد
توهستی‌مرد صحرائی چه‌بشتابی‌درین‌دریا
که باهر قطرهٔ دریا دل‌مردان بسر دارد

مولاناگوید :

بحر بی پایان بود عقل بشر
بحر را غواص باید ای پسر
صورت ما اندرین بحر عذاب
میدود چون‌کاسه‌ها برروی آب
تا نشد پر برسردریا چو طشت
چونکه پرشدطشت دروی‌غرق‌گشت

بَحْرِجُود ـ دریای بخشش حق :

از هلالی:

اگر ماهست پیشش در سجودست
و گر ماهیست غرق بحر جود است
زهی صانع که از مه‌تابماهی
دهد بر وحدت ذاتش گواهی

بَحْرِ ظُهُور ـ مظاهر حق :

عراقی گوید:

بحر ظهور و بحر بطون قدم بهم
درمن‌ببین که مجمع بحرین‌اکبرم
موسی و خضر درطلب مجمعی‌چنین
لب‌تشنه پس لب دریای اخضرم
حسن رخم بصورت آدم پدید شد
درحال سجده کرد فرشته برابرم
کشتی نوح از نظر من نجات یافت
نارخلیل سوخت هم از تاب آذرم

بَحْرِعَیان ـ پیرطریقت گفت: من چه دانستم که مزدور اوست که بهشت‌باقی او را حظ است و عارف او است که در آرزوی یك لحظ است.

من چه‌دانستم که‌مزدور، درآرزوی حور وقصور است، وعارف در بحرعیان غرقهٔ نور است. (عده ج۱. ص ۴۶۹)

بَحْرِ هَسْتی ـ تجلیات قدسی الهی است.

*

چنان در بحر هستی غرق گردند
که دل درعشق خوبی خوش‌عذاری

رباعی:

در بحر فنا گداختم همچو نمك
نه‌کفر ونه‌ایمان‌نه‌یقین ماندونه‌شك
اندر دل من ستارهٔ پیدا شد
گم گشته در آن ستاره هفت فلك

ایدرویش اول در نمکسار شریعت از نجاست طبیعت پاك باید شد بعداز آن در آب حقیقت مستغرق گشت از اینجاست که گفته‌اند تااول درشریعت محمدی کامل نشوی بحقیقت احدی واصل نگردی.

عطار گوید:

کاری است قوی زخود بریدن
خود را بفنای محض دیدن
از کوی شریعتش گذشتن
وانگه بحقیقتش رسیدن
مانند قلم زبان بریدن
بر لوح فنا به سر دویدن
در میکده دست بسر گشادن
با ساقی روح می کشیدن
بی خویش شدن زهستی خویش
در هستی دوست آرمیدن

در فلسفهٔ‌ذوقی و عرفان از وجود، تعبیر بدریای هستی شده‌است و این‌معنی براساس اصالت وجود است و اصولا همانطور که در فرهنگ اصطلاعات علوم عقلی در تحت عنوان کلمهٔ وجود بیان کرده‌ام بر مبنای اصالت‌وجود، وجود به

مثابهٔ دریای بیکران است و ماهیات همه امواج این دریا میباشد و معنی اعتباری بودن ماهیت و اصیل بودن وجود همین است. از تطور و تموج دریا کثرات پدید آید ولکن می‌نماید و نمی‌پاید و سرانجام که فرمود اناالله وانااليه راجعون.

جامی گوید:

بحریست نه کاهنده نه افزاینده
امواج بر او رونده و آینده
عالم‌چوعبارت از همین‌امواج‌است
نبود دو زمان بلکه دو آن پاینده

*

عالم بود ارنثی زعبرت عاری
نهری جاری بطورهای طاری
واندر همه طورهای نهر جاری
سریست حقيقة‌الحقايق ساری

که عالم و آدم همه یك‌حقیقت‌است که متلبس می‌شود بصور، و اعراض‌عالم و موجودات متعینهٔ متعدده می‌نماید و ظهوری نیست او را در مراتب کونی جز باین صور و اعراض چنانکه وجودی نیست آنها را در خارج بدون او.

*

سوفسطائی که از خرد بی‌خبر است
گوید عالم خیالی اندر گذر است
آری عالم همه خیالست ولی
پیوسته در او حقیقتی جلوه‌گر است

و بالاخره ارباب کشف و شهود می‌بینند که حضرت حق سبحانه و تعالی در هر نفسی متجلی است به تجلی دیگر و در تجلی او اصلا تکرار نیست یعنی در دو آن بیك تعین و یك شان متجلی نمی‌گردد و بلکه در هر نفسی به تعین دیگر ظاهر می‌شود و در آن بشأنی دیگر متجلی می‌گردد.

*

هستی که‌عیان نیست‌در آن درشانی
در شأن دگر جلوه کند هر آنی
این نکته بجوز کل یوم فی شأن
گر بایدت از کلام حق برهانی

و سر آن این است که حضرت حق را اسمائی است متقابله بعضی لطفیه و بعضی‌قهریه‌و همه دائماً برکارندوتعطیل بر هیچیك جایز نه، پس چون حقیقتی‌از حقایق امکانیه بواسطهٔ حصول شرایط و ارتفاع موانع مستعد وجود گردد، رحمت رحمانیه او را دریابد و بر وی افاضهٔ وجود کند و ظاهر وجود بواسطهٔ تلبس‌و آثار و احکام آن حقیقت متعین گردد به تعین خاصی و متجلی شود بحسب آن‌تعین بعد از آن بسبب قهر احدیت حقیقی که مقتضی اضمحلال تعینات و آثار کثرت صوری است از آن تعین منسلخ گردد و در همان انسلاخ بر مقتضای رحمت رحمانیه به تعین دیگر خاص که مماثل تعین سابق باشد متعین گردد، در آن‌ثانی به‌قهر احدیت‌مضمحل گردد. و تعین‌دیگر بر رحمت رحمانیه حاصل شود و هکذا الی ماشاءالله.

پس در هیچ دو آن بیك تجلی‌واقع نشود و در هر آنی عالم بعدم رود و دیگری مثل او بوجودآید همچنانکه امواج دریا (رجوع شود به لوایح جامی ص ۵۳ــ ۵۶)

بحریست وجود جاودان موج زنان
زان بحر ندیده‌غیرموج اهل‌جهان
از باطن بحر موج بین گشته عیان
بر ظاهربحر و بحر در موج نهان
(جامی لوایح ص ۶۱).

هستی که بود ذات خداوند عزیز
اشیاءهمه‌در ویند و وی‌درهمه‌چیز
این است بیان آنکه عارف گوید
باشد همه‌چیزمندرج در همه چیز
(جامی).

همچنانکه هستی از جهت صرافت اطلاق خودش ساری است در ذوات جمیع موجودات به نحوی که عین آن‌ذوات است و بلکه ذوات امواج این دریااند. صفات کامله هستی مطلق‌اصل و بحر همه‌صفات است.

هستی به‌صفاتی‌که‌در او بود نهان
دارد سریان در همه عین اعیان
هر وصف زعینی که بود قابل آن
بر قدر قبول عین گشت است عیان
(جامی لوایح ص ۷۲)

بَحْرِ آتشـ عشق دریائی است سوزان. که وصال را شرایط این است که عاشق صادق از دریای آتش بگذرد و بی‌باکانه گام در کام نهنگ عشق نهد و از تحمل این اهوال سخت لذت برد:

سعدی گوید:

زان سوی بحر آتش اگر خوانیم به‌لطف
رفتن بروی آتشم از آب خوشتر است

بَحْرِ مَوَدَّت ـ عشق بی‌کران و آن محبت بی‌پایان خدائی است که فرمود:

«قل‌ان‌کنتم‌تحبون‌الله فاتبعونی‌یحببکم الله»

که حضرت رسول‌مظهر کامل محبة‌الله است. در حدیث قدسی است: کـه وجبت محبتی للمتحابین فی والمتبادلین فی‌والمتقاطعین فی والمتواصلین فـی‌والمتوکلین علی.

سعدی گوید:

غـریق بحـر مودت ملامتش مکنیـد
که دست و پا بزند هرکه در میان ماند

بَحْرِ عَطا ـ فیض دائم حق:

جامی گوید:

آنجا کـه کمال کبریای تو بود
عالم نمی از بحر عطای تو بود
ما را چه حد حمد و ثنای‌تو بود
هم حمد و ثنای‌تو سزای تو بود
(جامی لوایح)

بَحْرِ مُحیطـ کنایت از نور متناهی است‌که‌فرمود «الله‌نورالسموات والارض» صدرالدین شیرازی گاهی از وجود مطلق تعبیر به‌نور کرده‌است شیخ شهاب‌الدین سهروردی‌نیز چنین کرده‌است و (رجوع شود به انسان‌کامل عزیزالدین نسفی‌ص ۲۸۶) عزیزالدین می‌گوید: صوفیان هتد جهان وجود را دریای نور دانسته‌اند وی گوید: باطن وجود نور است و باین نور میباید رسید و این نور را می‌باید دید و ازین نور در عالم نگاه می‌باید کرد تا شرک خلاص شود و کثرت برخیزد. شیخ ما میفرمود من بدین نور رسیده‌ام و این

دریای نور را دیده‌ام، نوری‌بود نامحدود و نامتناهی و بحری بود بی‌پایان و بی‌کران و فوق و تحت و یمین و یسار و پیش و پس نداشت در این نور حیران مانده بودم... ای درویش هر سالکی بدین دریای نور نرسید و در این دریا غرق نشد، بوئی از مقام وحدت نیافت و هرکه بمقام وحدت نرسید و بلقای خدا مشرف نشد و هیچ چیز را آنطور که هست ندید و ندانست نابینا آمد و نابینا رفت و علامت اینکه کسی در این دریای نور غرق شده باشد این است که باخلق عالم بصلح باشد، با همه بنظر شفقت و محبت نگرد مودت و معاونت از هیچ‌کس دریغ ندارد، هیچ‌کس را بی‌راه و گمراه نداند و همه را در راه خدا داند.

عزیزی حکایت کند که چندین‌سال خلق را بخدای خواندم هیچ‌کس سخن من قبول نکرد، نومید شدم و ترک کردم و روی بخدا آوردم. چون بحضرت خدای رسیدم، جمله را در آن حضرت حاضر دیدم، جمله در قرب‌بودند. این‌است‌معنی بحر محیط و بحر هستی. (رجوع شود به انسان کامل عزیزالدین‌نسفی ص ۴۸)

بَحْرِیّ بِلاشاطِیءٍ ــ یعنی دریای‌من بی‌ساحل و بی‌پایان است و بعبارت دیگر در حالی هستم که آنرا پایان نباشد. این اصطلاح را شبلی بکار برده است درمقام سکر و تحیر (مصباح‌الانس ص ۳۴۶ــ لمع ص ۳۶۵).

بَحْرِ بی‌قَعْر ــ بحر بی‌پایان

بحر بی‌قعر است تنها علم نیست
که و صد کوهست تنها حلم‌نیست

رجوع به بحر بی‌پایان شود.

بَحْرِ مَعْنی ــ

خزف ظرف‌آمد د راو معنی‌چوآب
بحر معنی عنده ام‌الکتاب

بحر تلخ و بحر شیرین هم عنان
در میانشان برزخ لایبغیان

وانگه این هر دو زیك اصلی روان
درگذر زین هردو رو تا اصل آن

بَحْرِ تَلْخ: رجوع به بحر شود.

بَحْرِ تَنْ:

بحر تن بر بحردل بر هم زنان
در میانشان برزخ لایبغیان

بَحرِ جان:

رحمت و رضوان حق در هر زمان
باد بر جان روان پاکشان

حق آن نور و حق روحانیسان
کاندران بحرند همچون ماهیان

*

بحر جان و جان بحر ار گویمش
نیست لایق نام تو میجویمش

بحر جان افزا و بحر پر حرج
در میان هر دو بحر این بر مرج

*

بَحْرِ عِلْم:

بحر علمی در نمی پنهان شود
در سه گز تن‌عالمی پنهان شود

بَحْر وُحْدانیّ:

بحر وحدانیست جفت و زوج نیست
گوهر و ماهیش غیر موج نیست

ـ و در اصطلاح اهل عروض هر طائفه و پارهٔ از کلام موزون است و اسم جنس است و او را انواع است و فروعی از آن منشعب شود چنانکه از دریا نهرها. هر بحری مرکب است از ارکان و ارکان از اصول و اصول سه‌اند «سبب وتد و فاصله» بحریکه از تکرار یك رکن حاصل شود بحر مفرد گویند و آنچه از ترکیب دو رکن یا زیاده حاصل شود بحرمرکب نامند و جمله‌بحور مفرده و مرکبه‌نوزده است«طویل، مدید، بسیط، وافر، کامل، هزج، رجز، رمل، منسرح، مضارع، مقتضب، مجتث، سریع، جدید، قریب، خفیف، مشاکل، متقارب، متدارك» که پنج بحر اول ویژه عرب است و «جدید، قریب‌ومشاکل» ویژه‌عجم و پازده دیگر مشترك. (هزج = آواز با ترنم ـ رجز = اضطراب ـ متدارك = دریابنده ـ منسرح = آسان ـ مقتضب = بریده شده ـ مجتث = از بیخ و بن کنده شده) بحور «رجز، رمل، هزج، کامل، متقارب، وافر و متدارك» را مثمن گویند زیرا هریك بر هشت رکن تمام شوند و اگر بشش رکن تمام شوند مسدس نامند (از المعجم ص ۵۰ـ کشاف ج۱ ص ۱۳۱ ـ دره نجفی ص ۱۳). رجوع شود بسهریك از کلمات و بحور.

بُحورِ مُتَّفِقَةُالْاَرْکان ـ (اصطلاح ادبی) عبارتند از «رمل، هزج، رجز، کامل، متقارب، وافر و متدارك» که هر یك بهشت رکن تمام شوند.

بُحورِ مُخْتَلِفُالْاَرْکان ـ (اصطلاح ادبی) عبارتند از طویل که بچهارفعولن مفاعیلن تمام شود و مدید که چهارمرتبه فاعلاتن فاعلن و بسیط که چهارمرتبه مستفعلن فاعلن و منسرح که چهارمرتبه مستفعلن‌مفعولات و مضارع‌که چهارمرتبه مفاعلین فاعلاتن و مقتضب‌که چهارمرتبه مفعولات‌مستفعلن و مجتث که چهارمرتبه مستفعلن فاعلاتن و سریع که دو مرتبه مستفعلن مستفعلن مفعولات و خفیف که دومرتبه فاعلاتن‌فاعلاتن‌مستفعلن فاعلاتن و قریب که دو مرتبه مفاعیلن مفاعیلن فاعلات و جدید که دو مرتبه فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن است و مشاکل که دو مرتبه فاعلاتن فاعلاتن مفاعیلن مفاعیلن و عریض که چهارمرتبه مفاعیلن فعولن وعمیق که چهارمرتبه فاعلن فاعلاتن و حریم که دو مرتبه مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن و کبیر که دو مرتبه مفعولات مفعولات مستفعلن و مذیل که دو مرتبه مستفعلن مستفعلن فاعلات و قلیب دو دومرتبه فاعلاتن فاعلاتن مفاعیلن وحمید که دو مرتبه مفعولات مستفعلن مفعولات و صغیر که دو مرتبه مستفعلن فاعلات مستفعلن و اصم دوبار فاعلاتن مفاعلین فاعلاتن و سلیم دوبار مستفعلن مفعولات مفعولات باشد. رجوع به (المعجم ص ۱۲۸ـ ۲۳ـ دره نجفی ص ۱۴) شود.

بُخار ـ بخار در اصطلاح فلسفهٔ طبیعی عبارت از اجزاء هوائی است که ممزوج با اجزاءکوچك مائی میباشد و از راه حرارت چنان تلطیف شده باشد که میان آندو یعنی اجزاء هوائی و مائی

امتیاز نتوان گذارد.
(دستور ج۱ ص ۲۳۱)

بَخْت – (اصطلاح فلسفی) این‌کلمه اغلب مرادف با کلمهٔ اتفاق آمده است‌و چنانکه اشاره شد بعضی از فلاسفه‌مانند ذیمقراطیس معتقد بودند که کرات و عوالم نامتناهی بوده و از برخورد عدهٔ زیادی از اتم‌ها برحسب اتفاق بوجود می‌آیند وجودات و کائنات عالم تابع‌غایت و غرضی نیستند و منبعث از علل خاص و تابع نظام معینی نمیباشند این عده را قائلین به بخت و اتفاق نامیده‌اند رجوع باتفاق شود.
(اسفار ج۱ ص ۵۱ و ۵۸ – رسائل ص ۹۷ و رجوع به تفسیر ص ۷۳۶ شود)

بُخْل – این اصطلاح اخلاقی است و از صفات رذیله است و آن صفتی است که شخص را از اعانت و کمك بغیر در امور دنیوی باز دارد و مانع آن شود که جود و بخشش‌کند و گاه از رفاه دیگران متأثر شود و اگر نعمتی بکسی برسد او را خوش نیاید.

رازی گوید نتوان بطور مطلق این صفت‌را از عوارض‌هواهای‌نفسانی شمرد چه آنکه ممکن است شخصی از جهت ترس از فقر و مسکنت بخل بورزد و از کمك بغیر خودداری کند. (رسائل فلسفیه رازی ص ۵۹)

– در معنی عرفانی یکی از صفات رذیله است و آن صفتی است که شخص را از اعانت و کمك بغیر بازدارد و مانع آن شود که بدیگری جود و بخشش شود و اگرنعمتی‌بکسی رسد او را خوش‌نیاید.

خواجه عبدالله گوید: بخل نه کار دیندارانست‌و نه خلق دوستان و گفته‌اند «لیس‌من‌الاخلاق‌الانبیاء والصدیقین‌البخل»

شبلی را پرسیدند که زکوة چند باید داد گفت: بر مذهب‌فقهاء ازدویست درم پنج درهم و برمذهب ما جملهٔ‌دویست درم دادنی است. (عده ج٤ ص ۱۳۲).

در روایت آمده است:

البخیل لاید خل‌الجنة.

(سیاستنامه ص۱۹۸)

مولانا گوید:

تا که اعطی‌الله آید جود من
تا که امسك‌لله آید بود من
بخل من لله عطا لله و بس
جمله لله‌ام نیم من آن کس

بُخُورات – (این اصطلاح علوم غریبه است) اصحاب این فن گویند هر ستارهٔ را دو بخور بود یکی در هنگام مماثلت و دیگر در هنگام مقابلت.

بخور مماثلت آن بود که کوکب به طبع خود در درجهٔ بود اگر بارد بود آن درجه نیز بارد بود و اگر کوکب حار بود آن‌درجه نیز حار بود و همین‌طور اگر کوکب رطب بود آن درجت نیز رطب بود و در مقابلت ضد این احوال بود.

این احکام مبتنی بر این اصل است که کواکب را بر حسب حالت منقسم کرده‌اند بچهار قسم همانطور که‌در همهٔ موارد کرده‌اند و طبایع عناصر را اعم از طبایع بسیطه و یا مرکبه در سایر

موجودات هم میدانند و بهرحال همهٔ انواع کیفیات ملموسه و محسوسه را برای ستارگان هم میدانند و بدین جهت گفته‌اند که بخورات کواکب چهارده‌است، هر کوکبی را دو بخور بود یکی بخور موافق طبع در هنگام ممالثت و دیگر بخور مخالف طبع درهنگام مقابلت و باز گویند برای هرستارهٔ مجمری بود و بخوری، و گویند حاصل بخور آفتاب عود است و حال بخور مشتری عنبر است و حاصل بخور مریخ سندروس است و بخور زهره زعفران‌است و بخور عطاردمصطکی‌است.

البته از این امزجه و ترکیبات نتائجی حاصل میکنند.

باید توجه داشت که بسیاری از احکام نجوم و اصول علوم غریبه ناشی از دوران ستاره‌پرستی است و منشأ آنرا بایددرملتهای‌بابل جستجوکرد وهمین‌طور طلسمات و اشکالی که از صور کواکب در ادعیه استفاده شده است. و احیاناً از نیروی‌ستارگان برای حل مشکلات مادی و زندگی کمك گرفته شده است و این امر در تاریخ تفکر بشری سابقهٔ طولانی دارد و بسیاری از علوم و اطلاع‌انسان از اوضاع جوی نتیجهٔ همین دقت‌ها و یا احیاناً موهومات بوده است (رجوع شود به رسائل جابر ص ۸۷ و ممالثت و مقابلت)

بَخیل ـ (اصطلاح اخلاقی) بخیل در لغت نابخشنده باشد و آنست که حقوق واجبه چون زکات و نفقات را نسدهد و گفته شده است بخیل آنست که مال خود را بکسی ندهد (از کشاف ج۱ ص ۱۵۷).

بُدّ ـ (اصطلاح کلامی) این کلمهٔ مأخوذ از احادیث است که فرمودند: انا ـ بدك‌اللازم فالزم بدك.

یعنی مصاحب و همراه کسی که معین انسان است وآنکه درهرحال همراه آدمی است و ناظر بافعال و کردار آدمی است خدای متعال‌است.

بَداء ـ بداء یعنی ظهور امری یا رأیی بعد از خفاء آن این اصطلاح کلامی است و مبنای بحث آن چنین است که آیا بداء دربارهٔ خدای عالم جائز است یا نه باین معنی که ممکن است خدای متعال امری را مقرر گرداند و بعداً انصراف حاصل کند.

متکلمان اغلب میگویند انتساب‌بداء باین معنی بذات حق کفر است و ازطرفی در شرایع این‌گونه امور دیده شده است لذا در فکر توجیه و تفسیر آن درباره خدا افتاده‌اند و گفته‌اند بداء در مورد ذات خداباین معنی است که بندگان‌امری و حکمی را طوری تصورکنند و حال آنکه در لوح محفوظ غیر از آن باشد و چون آنچه مرقوم در لوح‌محفوظاست ازبندگان مخفی است لذا توجه بدان‌ندارند و خلاف آنرا در لوح محو و اثبات و یا عالم قدر مشاهده میکنند و موقعی که برای آنان آنچه در لوح محفوظ مضبوط و مرقوم است معلوم و خلاف آنچه فکر میکنند آشکار شد گمان برند بداء حاصل شده است.

بدائیّه ـ بدائیه کسانی را گویند که بداء را در حق خدا جایز میدانند و گفته‌اند مانعی ندارد که خداحکمی‌را صادر کند و بعد از مدتی مخالف آن حکمی‌دیگر صادر نماید و کاری را بخواهد و قبل‌از انجام آن خلاف آنرا بخواهد.

بَدایات ـ این اصطلاح ذوقی و عرفانی است و بدایات یکی از احوال سالکان الی‌الله است و آنچه در ابتداء سیر سالك‌الی‌الله باید رعایت‌کند بدایات گویند از جهت آنکه ابتداء در سیر است و نهایات درست نباشد مگر بدرستی بدایات. (از مصباح‌الانس ص ۱۹)

بَدْءُالظُّلْمَة ـ این اصطلاح نجومی است، و آن عبارت از ظلمت کوکب بود هنگامی که محتجب بقمر شود.

بَدایات سُلُوك ـ (اصطلاح عرفانی) یکی‌ازاحوال مراحل‌سلوك سلاك‌است که‌ده قسم است. رجوع شود به ابواب. و نیز توجه نفس را بقوای خود برای تدبیر بدن بآنچه نفع آنی و آتی آن در آنست بروفق شریعت مقامات سیر و بدایات نامند از جهت آنکه ابتداء شروع درسیر است و نهایات درست نباشد، مگر بعداز درستی بدایات، و درستی بدایات‌عبارات از اقامه امر است بر مشاهدهٔ اخلاص و متابعت سنت..

ابو اسحق گوید: «من کانت بدایته نهایته ونهایته بدایته فی‌الاجتهاد یلزمه فی‌البدایة والنهایة» (طبقات ص ٤١١)

و «من صحت‌بدایته تصح‌له‌النهایة»

(طبقات ص ٤٥٦)

خواجه عبدالله گوید: «واخذ ربك من بنی‌آدم» اشارت است ببدایت احوال دوستان و بستن پیمان و عهد دوستی‌با ایشان روز اول در عهد ازل که حق بود حاضر و حقیقت حاصل.

چه خوش روزی، که روز نهاد دوستی است: چه عزیز وقتی، وقت‌گرفتن پیمان دوستی، میدان روز اول ارادت فراموش هرگز نکنند. مشتاقان هنگام وصال دوست تاج عمر و قبله روزگار دانند. فرمان آمد که این بندگان ما عهد ما فراموش کردند و به غیر ما مشغول گشته، با یاد ایشان ده آنروز که روح پاك ایشان با ما عهد دوستی می‌بست و دیدهٔ اشتیاق‌ایشان‌را این‌توتیا می‌کشیدیم که «الست بربکم»

ای مسکین یاد کن آنروز که‌ارواح و اشخاص دوستان در مجلس انس‌از جام محبت شراب عشق می‌آشامیدند و مقربان ملاءاعلا میگفتند:

اینت عالی همت قومی ایشانند، ما باری ازین شراب هرگز نچشیده‌ایم و نه نشئه‌ای یافته‌ایم.

پیرطریقت‌گفت: چه‌خوش روزگاری است روزگار دوستان تو با تو، چه‌خوش بازاری است بازار عارفان درکار تو، چه آتشین است نفسهای ایشان در یاد کرد و یادداشت‌تو، چه‌دردی است دردمشتاقان در سوز شوق و مهر تو، چه زیبا است گفتگوی ایشان در نام‌و نشان تو.

های و هوی آن گدایان در عیوق افتاد که «هل من‌مزید» روزی آن مهتر

عالم و سید ولد آدم میگفت (حراء جبل یحبنی واحبه).

این کوه حرا مرا دوست دارد و من او را دوستم، گفتنـدای سید: کـوه را چنین میکوئی چیست این امر؟ گفت آری شراب مهر از جام‌ذکر آنجا نوش‌کرده‌ایم (عده ج۳ ص ۷۹۲).

بدبختـی کَمِین ـ (از اصطلاحات احکام نجوم است) رجوع شود به تصمیم.

بدبختی مَهِین ـ (ازاصطلاح احکام نجومی است) رجوع شود به تصمیم

بَدْر ـ (از اصطلاحـات هیـوی و نجومی است)و ماه را در شب‌چهارده بدر گویند یعنی در آن‌هنگام که قرص تمام برای مردم نیمکره دیده شود.

بِدْعَت ـ (اصطلاح کلامی) بدعت در لغت امر مخترع را گویند «بـدیع‌ـ السموات والارض»، یعنی موجد آسمان و زمین بدون مثال و مثل و در فقه آنچه حادث شود در دین و مخالف‌کتاب یا سنت یا اجماع باشد بدعت است و اگر خیرات باشد بدعت محموده است (از کشاف ج۱ ص ۱٤۷) شافعی بدعت را دو قسم‌کرده است حسنه و سیئة، بدعت‌های حسنه را روا داند لکن شیعه اثناعشریه همه نوع بدعت‌راحرام دانند و روایاتی‌آرند مانند «کل بدعة ضلالة فـی‌النار» و «اذا رأیتم اهل‌البدع والریب من بعدی فاظهروا ـ البرائة منهم» و «اذا ظهـرت البدع فی امتی فلیظهر العالم علمه» و بـالجمله بدعت ادخال چیزی است در دین که از دین نباشد (از عوائدالایام ص ۱۱۰ ـ قواعد شهید ص ۲٥٦).

بَدَل ـ (اصطلاح ادبی) بدل قائم‌ـ مقام شیء است و بدیل‌هم مانند آن،ابدال و بدلاء جمع‌اند ونزد صرفیان حرفی‌است که قائم‌مقام‌حرفی‌دیگر شود. و آن اعم از اعلال است‌زیرا اعلال فقط تغییر وتبدیل حروف علة باشد و ابدال مطلق است و از قلب هم اعم است زیرا قلب مخصوص حرف علت و همزه باشد و ابدال‌اعم‌است پس ابدال قرار دادن بعضی از حروف بجای برخی دیگر است‌رجوع باِبدال شود و رجوع شود به (کشاف ج۱ ص ۱٥۷).

و بدل در اصطلاح نحویان تابعی است که مقصود بالذات آن باشد نه‌مبدل منه و یکی از توابع پنج‌گانه است و آن یا بدل کل است از کل که بدل مطابق‌هم گویند مانند «رأیت زیداً اخاك» که اخاك کل زید است و بدل بعض از کل مانند «ضربت زیداً رأسَه» که منظور رأس زید است و آن جزء از زَیْد است و بدل‌اشتمال مانند «اعجبنی زَیْدٌ عِلْمَهُ» که زید را علم است و بدل غلط مانند «نظرت الی‌القمَرِ فَلَکِهِ» که بدل اشتمال هم‌هست (از کشاف ج۱ ص۱٥۸ ـالهدایه‌فی‌النحو ص۱۹۳).

بُدَلاء سَبْعَه ـ بدلاءعبارت از رجال هفتگانه مشهورند رجوع شود به‌ابدال.

بدنامی ـ مرتبت و حالت‌سلامتی را گویند رجوع به ملامت و مـلامتی شود. کوی بدنامی، گریبان بدنامی.

ساقیا بـرخیز و در ده جـام را
خـاك بر سر کـن غم ایـام را

گرچه بدنامی است نزد عاقلان
ما نمیخواهیم ننگ و نام را
ساغر می بر کفم نه، تا زبر
برکشم این دلق ازرق فام را
باده در ده چند ازین باده غرور
خاک بر سر نفس نافرجام را

بَدَلِ حَيْلُولَه ــ از اصطلاحات فقهی است. در کلیات حقوقی آمده است:

هرگاه غاصب دست‌رسی بمالیکه آنرا غصب کرده نداشته باشد و برای او ممکن نباشد که آنرا بمالك برگرداند مثل اینکه مال مغصوب گم شده باشد یا در دریا غرق شده یا آنرا دزدیده باشند در چنین صورتی بالاتفاق میگویندغاصب باید از عهدهٔ غرامت برآمده و بمالك عوض بدهد اگر مثلی است مثل و اگر قیمتی است قیمت و آنرا بدل حیلوله مینامند و لامحاله عوض تحت سلطهٔ مالك عین مفقوده درآمده و میتواند هرگونه تصرفی در آن بنماید و حال آنکه مال مغصوبیکه ردآن غیرممکن‌گردیده بملکیت او باقی است و چنانچه بعداً دست‌رسی‌به آن پیدا شدبمالك برمی‌گردد نه بغاصب‌و این مستلزم جمع بین عوض و معوض‌بلکه عوض بلامعوض خواهد بود؛ برای رفع اشکال چه باید کرد؟

بعضی برای فرار از این اشکال بر این شده‌اند که عوض داخل در ملك مالك اصل نشده و درعین حال برای‌او هرگونه تصرفی را ولو اینکه متوقف بر مالکیت باشد مثل وقف جائز دانسته‌اند و آنرا بمعاطات بنا بر قول به اباحه تنظیر کرده‌اند و حال‌آنکه در معاطات بنابرقول باباحه در مواردیکه تصرف موقوف بر ملکیت است ملتزم بحصول ملکیت آناًماقبل از تصرف شده‌اند و در اینجا نمیتوانند ملتزم به آن شوند زیرا لازم می‌آید مالك اصل مالك بدل نیز بشود. پس التزام باباحه و تنظیر آن بمعاطات نه‌فقط رافع اشکال نبوده‌بلکه آنرا تثبیت مینماید.

و بعض دیگر اشکال را باین طریق رفع نموده که هر مملوکی دارای دو اعتبار است یکی از حیث ذات و دیگری از حیث اوصاف و منافعی که محقق‌مالیت آن شیئی است و چنین گفته که ملکیت دائر مدار ذات شیئی است نه صفات اگرچه برای عین مالیتی نباشد مثل دانه گندم که نمیشود آنرا از مالك بدون رضایت گرفت و اگر کسی آنرا از او انتزاع کند غاصب خواهد بود و حال‌آنکه مال‌نیست و در مقابل‌آن بدل‌مالی‌نمیشود. پس ممکن است چیزی ملك باشد و ازجهت فقدان صفت و منفعتی که محقق مالیت است مالیت نداشته باشد.

بنابراین اگر کسی دست‌اندازی بمال دیگری کرد و مانع از انتفاع مالك گردید ذات شیئی و صفات آنرا که‌عبارت از منافع آن باشد غصب کرده و باید از عهدهٔ غرامت مالك برآید و آن را جبران و تدارك نماید و با تعذر رد خود شیئی طبعاً تدارك بدفع بدل آن خواهد بود.

و این تدارك وقتی حاصل خواهد شد که مالك اصل توانسته باشد هرنوع تصرفی در آن بنماید ولو اینکه متوقف‌بر

ملکیت باشد.

و مقتضای این امر تبادل ملکیت نیفتاده بلکه هر مالی از اصل و عوض بملکیت صاحبش باقی است و آنچه را که غاصب بمالك اصل داده بدل حائل شدن بین مالك و انتفاع از مالش بوده و لذا آنرا بدل حیلوله میگویند.

تقریر مطلب ببیان دیگر: مالیت بدل، متعلق بمالك اصل است اما خود مال یعنی عین و ذات آن بصاحبش که غاصب باشد تعلق داردچنانکه مبدل‌مفقود ذاتاً متعلق بهمان مالك اولی است نهایت آنکه مالیتش را بواسطهٔ فقدان از دست داده و غاصب بدفع بدل آنرا تدارك‌کرده و چون این تدارك ناشی از فقدان مال بوده اثر آن تا وقتی است که باین حالت باقی بوده و بآن دسترسی نباشد. پس اول وقتی‌که به آن دست‌یافتندباید بمالك برگردد زیرا ملك اوست. اما بدلش اگر موجود باشد باید آنرا بغاصب برگرداند برای اینکه مالك خود اوست و حیلولتی که موجب تسلط مالك اصل شده بوده مرتفع گردیده. اما در صورتیکه بدل‌تلف شده باشد ولو اینکه در حکم تلف‌بوده مثل اینکه آنرا وقف کرده باشد غاصب حق رجوع به آنرا نخواهد داشت زیرا شارع ضمان را از او بعلت اینکه غاصب مال او را غصب کرده بوده برداشته و تصرف مالك اصل در بدل و اتلاف آن من‌باب مالکیت نبوده تا مستلزم جمع‌بین عوض و معوض باشد بلکه بدل بملکیت غاصب باقی بوده ولکن مالك اصل در تصرف و از دست دادن آن از قبل شارع مأذون بوده است نظیر خوردن مال غیر در موقع اضطرار (اکل مخمصة) که‌جواز آنهم مستند به ترخیص شارع است‌نهایت آنکه ضمان‌آور است.

هرگاه مالك اصل بدل را بفروشد بیع متزلزل و مراعی است اگر اصل مالش بدستش رسید بیع منفسخ میشود و مورد بیع که ملك غاصب بوده و بعنوان بدل تحت استیلاء مالك اصل درآمده و آنرا فروخته بوده پس از انفساخ بیع، بغاصب خواهد برگشت.

و اگر مال مغصوب از بین رفته و یا از دست‌رسی به آن یأس حاصل شده باشد بیع لازم خواهد بود.

بهر حال قاعده «لابیع الا فی‌ملك» و امثال آن باین قاعده تخصیص خواهد یافت. (کلیات حقوقی ص ۱۸۰، ۱۸۲)

بُدْنَه ـ (اصطلاح فقهی)بدنه (بضم باء) بمعنای شتر و گاو چاق است که در حج بهر وجهی و کفارتی و فرضی‌قربان کنند و در اینجا کنایت از نفس است که در سیر قاطعه از برای منازل سایرین و مراحل سالکین مرافقت کند و بالاخره مهار کردن‌نفس است و قربان‌کردن نفس اماره است،کفارهٔ رکود درسلوك و خذلان آن...

بُدُوِّ صَلاح ـ این اصطلاح فقهی است و بدو صلاح موقعی است که متاع مانند میوه و جز آنها نزدیك به رسیدن باشد و قابل استفاده باشد در این موقع خرید و فروش آن روا باشد.

«یجوزبیعها بعد بدو صلاحها» (از

شرح لمعه ص ۲۶۶).

در کلیات حقوقی آمده است:

بیع ثمره اشجار یا قبل از ظهور ثمره است یا بعد از آن اما قبل‌از آنکه ایمن از آفت باشد (بد وصلاح) درست نباشد وجوازآن بعدازظهور ثمره وایمن بودن از آفت است.

(کلیات ص ۸۳)

بَدیعْ ـ (اصطلاح ادبی و فلسفی)

بدیع یعنی تازه و موجود لاعن سابقة و اطلاق بر اسمی از اسماء اله شود بحکم «بدیع‌السموات والارض» و سخنی است که مشتمل بر اصول‌بدیعی است و بریکی از علوم عربیت (معانی ـ بیان ـ بدیع) اطلاق شده است و آن عبارت از معرفت قوافی است که از آنجا فصاحت تراکیب معلوم نمایند.

و بدان‌محترزشوند از خطا وتطبیق کلام بر مقتضای حال، بعضی از علماء عربیت هر سه علم (معانی، بیان و بدیع) را بدیع خوانده‌اند زیرا این‌علوم سه‌گانه برای احتراز از خطا و تطبیق کلام بر مقتضای حال باشد و بالجمله بواسطهٔ علم بدیع شناخته میشود وجوه تحسین کلام بعد از رعایت مطابقت و وضوح دلالت که رعایت شرائط فصاحت و بلاغت‌باشد و وجوه تحسین کلام بر دو قسم است یکی محسنات معنویه و دیگری لفظیه تحسین معنوی از جمله مطابقت است که طباق و تضاد هم نامند و آن جمع بین متضادین است و طباق بر دو قسم باشد یکی طباق ایجاب و دیگر طباق سلب و بالجمله جمع مابین متضادات مانند «و ـ تحسبهم ایقاظاً وهم رقود» و «هوالذی یحیی ویمیت» و لهاماکسبت و علیهاما اکتسبت» و «اومن کان‌میتاً فاحییناه» (از مطول ص ۳۵۰ ـ کشاف ج۱ ص ۱۵۰ ـ نفائس ص ۴۱)

ـ و دراصطلاح‌فلسفی هر موجودی که مسبوق بماده و مدت نباشد بدیع خوانند و به‌همین اساس است اطلاق‌آن‌بر خدای متعال که فرمود بدیع السموات والارض.

رجوع شود بفرهنگ علوم عقلی تالیف نگارنده.

بَدیهیّ ـ (اصطلاح‌فلسفی ومنطقی)

بدیهی یعنی آنچه بدون تأمل وفکر و استدلال حاصل شود معارف بدیهی یعنی معارفی که درحصول آن شخص نیازی به برهان وفکر وتعمق ندارد.

تصورات و تصدیقات که‌حصول آنها متوقف برکسب واستدلال نباشد بدیهیات مینامند مانند تصدیق باینکه آتش حاراست و شش قسمند الف‌ـ اولیات ب‌ـ فطریات ج‌ـ مشاهدات د‌ـ متواترات هـ ـ حدسیات و ـ تجربیات. اولیات مانند این قضیه که‌کل بزرگتر ازجزء خود است.

فطریات قضائی هستند که‌قیاسات آنها باآنها است (اربعه زوج است).

مشاهدات آنچه بوسیله حواس ظاهری ادراك شود.

متواترات مانند قضایائی که‌شهرت ویا اجماع بروقوع یالاوقوع آنهاباشد.

حدسیات قضایائی که‌برمبنای‌حدس و گمان باشند.

تجربیات مانند بدست‌آوردن قواعد کلی‌ازاستقراء وتجربه وآزمایش درموارد متعدد.
(ازدستور ج۱ ص۲۳۴ و رجوع به‌اسفار ج۱ ص ۳۲۶ شود).

بَذْلـ (اصطلاح‌اخلاقی) بذل‌بمعنی جود وبخشش است بذل جهد یعنی‌کوشش وسعی بلیغ بذل نفس وایثار نفس قریب المعنی‌اند. بذل ازجمله مکارم اخلاق‌است وآن برچند نوع‌است اول درمقابل بذل دیگری که مکافات خیر نامند. دوم بذل برسبیل ابتدام باتوقع مکافات که‌متاجره خوانند. سوم بذل برسبیل ابتدا بی‌توقع مکافات که ایثار خوانند. چهارم بذل در مقابل بدی بودکه احسان نامند.
(ازمصباح‌الهدایة ص۳۶٤)

بَذْلُ‌الْمُهَجـ این اصطلاح عرفانی است و عبارت‌از بذل‌عبد است‌آنچه‌را در حدوداختیار وقدرت‌دارد در توجه به‌حق‌و برگزیدن حق‌را برتمام آنچه محبوب او است. (ازنمع ص ۳٦٦)

بَرازِخـ (اصطلاح فلسفی) برزخ درلغت بمعنی حائل و واسطه میان دوچیز است وعالم مثال‌را از آنجهت عالم برزخ میگویند که‌حد فاصل میان اجسام کثیفه و عالم ارواح مجرده است وحد فاصل میان دنیا وآخرت‌را نیز برزخ میگویند.
برزخ‌درکلمات اشراق بمعنی‌اجسام آمده است.
(از ش ص۲۸۵،٤۱۸ـ اسفار ج٤ ص ۱۰۸ ج۳ ص ۱٦۵)

بَرازِخِ خاضِعَهـ (اصطلاح فلسفی) مراد عنصریات است که‌در مقابل برازخ عالیه‌خاضع‌اند ومتاثراز برازخ‌علویه‌اند.
(ش ص ٤۰۲)

بَرازِخِ سَماوِیَّهـ اجرام‌سماوی‌است.
(ش‌ص ۱۳۳)

بَرازِخِ عالِیَهـ مراد افلاك وکواکب است. (ش‌ص ٤۰۲)

بَرازِخِ عُلوِیَّهـ مراد افلاك وکواکب است. (ش‌ص ٤۹، ۱۷۳، ٤۱۲)

بَرازِخِ قاهِرَهـ (اصطلاح فلسفی) مراد از برازخ قاهره افلاك واجرام علوی هست که بر عناصر و عنصریات‌وموالید ثلاث مسلط‌اند گاهی از افلاك تعبیر به برازخ علویه شده است درمقابل برازخ سفلیه که اطلاق بر عناصر شده است.
«و اما حکماء الاشراق فیعبرون عن الاجسام الفلکیة والعنصریة بالبرازخ العلویة والسفلیة و اما عندنا وعند اهل الشرع واهل‌المعرفة فالبرازخ هوالصورة المجردة عن‌المادة دون‌المقدار».
(شرح منظومه ص ۱۸۳)
«البرازخ العلویة یعنی الافلاك».
(ش ص ٤۰۲)
«وان اقتضی البرزخ ای‌الجسم».
(ش ص ۳۰۰)
شیخ اشراق چنانکه بیان شد کلمهٔ برزخ‌را بطور مطلق براجسام اطلاق‌کرده است او از وجود تعبیربنور و از ماهیت تعبیر بظلمت واز جسم تعبیر به برزخ کرده‌است «کل‌جسم اما ان‌یکون فارداً ای

منفرداً یعنی البسیطة وهو مالا ترکیب‌فیه من برزخین مختلفتین کالافلاک والمناصر و اما ان یکون مزدوجاً ای مرکباً اذالازدواج هوالاجتماع والترکیب کالموالید الثلاثة وکل فارداما ان‌یکون حاجزاً و هوالذی تمنع النور بالکلیة واما لطیفاً و هوالذی لایمنعه اصلا واما مقتصداً وهوالذی‌یمنعه منعاً غیر تام». (ش‌ص ۳۰۲)

بَرازِخُ الْمُسْتَقِلّة (اصطلاح فلسفی) مراد ازاین اصطلاح افلاك است درمقابل برازخ غیر مستقله که‌کواکبند زیرا قدما کواکب‌را ازجهت آنکه مرکوز درثخن افلاك میدانستند برازخ غیر مستقله نامیده‌اند وهمانطورکه بیان‌شد ازمجموع افلاك وکواکب تعبیر به‌برازخ علویه کرده‌اند. (ش ص ۳٤٤)

بَرازِخِ مَیّتَه (اصطلاح فلسفی) مراد جمادات است شیخ اشراق گوید: «فی‌احکام هذاالبرازخ‌ای‌الاجسام، البرزخ المیت ای‌الجماد وهو جسم‌الذی لیس‌فیه». (ش ص ۳۲۲)

بُراقِ‌جان (اصطلاح عرفانی) مراد عشق است که‌جان معشوق‌را بجهان روحانیان پیوندد.

عطار گوید:

عشق است براق جان درین راه
تن کیست طفیلئی به فتراك
آن لحظه که جان شود خرامان
در هودج کبریا بر افلاك
بر نغمهٔ ارغنون توحید
رقاص چو صوفیان چالاك
دست اندازان و پای کوبان
در محفل قدسیان طربناك

بَرائَت این اصطلاح اصولی‌است ویکی ازاصول عملیه است واجرام اصل برائت را دوشرط است اول‌آنکه ازجهت دیگری موجبی برای ثبوت حکم شرعیه نباشد و دوم‌آنکه اجرام این اصل موجب ضرر وزیان بدیگری نباشد پس‌از رعایت این دوشرط واینکه اجرام آن موجب تعطیل احکام هم نشود، مورد برائت رسد ومبنای آن عدم حدوث حکم است ودرست است‌که عدم‌الوجدان‌لایدل‌علی عدم‌الوجود لکن همان عدم‌العلم کافی است دراصل برائت رجوع شود به (خزائن ص ۲۰ـ کفایه ج۲ ص ۲۶۳ـ قوانین ص ۱۲۷). و رجوع باصول عملیه شود.

دراصول رشاد آمده است:

درفصل گذشته گفتیم که‌در شبههٔ تحریمیه یعنی آن شبههٔ که دایر مدار حرمت و غیر وجوب‌است ـ اصولیین اصل برائت واخباریین اصل اشتغال جاری میکنند واکنون توضیحاتی برآن افزوده و سپس بذکر دلائل طرفین مبادرت مینمائیم:

توضیحات:

الف ـ اختلاف اصولیین بااخباریین فقط دربارهٔ شبهات حکمیه تحریمیه‌است والا دربارهٔ شبهات دیگرهیچگونه‌اختلافی بین آنان نیست یعنی هردو فریق متفق هستند براینکه مثلا درشبههٔ موضوعیه‌غیر محصوره اصل برائت ودر محصوره قاعدهٔ

اشتغال جاری میشود وهمچنین درشبهۀ وجوبیه (دائر مدار وجوب وغیر حرمت) اصل برائت ودر شبهۀ دائره بین وجوب وحرمت چنانچه از تعارض نصین ناشی شده باشد اصل تخییر اجرا میگردد.

ب ـ اصل برائت واحتیاط فقط در شبهاتی اجرا میگردند کهیکطرف آنها حکم الزامی (وجوب ـ حرمت) وطرف دیگر آن حکم غیرالزامی (استحباب ـ کراهت ـ اباحه) باشد.

بنا براین درشبهۀ دایره بین اباحه وکراهت که هردو طرفش حکم غیرالزامی ویا دائرۀ بین وجوب وحرمت که هردو طرفش حکم الزامی است اصول مزبوره جاری نمیشوند مگراینکه شك درمورد اخیر ازفقدان نص ویا ازاجمال آن ناشی شده باشد کهدر اینصورت چون شك مزبور معنا بدو شك مجزی ازهم (یکی دائر بین وجوب وعدم وجوب ودیگری دائر بین حرمت وعدم حرمت) منحل میگردد لذا در هر دو مورد میتوان اصل برائت جاری نمود یعنی هم حکم وجوبی وهم حکم تحریمی را یکی پس ازدیگری ازبین برد ـ لکن درشبهه ناشیه از تعارض نصین چون اجرای اصل برائت مستلزم طرح هر دو نص مخالفت قطعیه با تکلیف یقینی میباشد لذا نمیتوان اصل مزبور را جاری نمود.

ج ـ مقتضای اجرای اصل برائت در شبهات تحریمیه، نفی حرمت وحکم بر اباحه است ولی مقتضای اجرای اصل اشتغال فقط وجوب اجتناب است نه حکم برحرمت ـ بنا براین تفاوت بین عقیده اصولیین واخباریین آن است که اصولیین درشبهات تحریمیه اجتهاد نموده و بااجرای اصل برائت حکم بر اباحۀ آن میدهند ولی اخباریین قائل بتوقف شده و اصل احتیاط اجرا میکنند یعنی بدون آنکه دربارۀ آن اظهار نظر قاطعی نموده وحکم بر اباحه یا حرمت آن بدهند فقط اجتناب ازآن را واجب میشمرند.

دلائل:

الف ـ ادله اصولیین:

۱ ـ حکم عقل: شارع در صورتی میتواند مکلف را بگناه ترك تکلیف معقوبت فرماید که قبلا آن تکلیف را بوی اعلام و اورا ازکم وکیف آن آگاه فرموده باشد والا عقوبت وی بمناسبت ترك تکلیف قبیح ومخالف عقل خواهد بود ـ کمااینکه عقلا نیز در عرف خود ترك تکلیف را درصورتی موجب عقاب میدانند که کم وکیف آن قبلا ازطرف آمر بمأمور بیان وتوضیح شده باشد و بهمین جهت اگر آمری قبل از بیان تکلیف، مامور را مورد مؤاخذه قرارداده وبجرم ترك وظیفه مجازاتش نماید اورا ملامت میکنند.

پس جواز عقاب منوط بسبق اعلام تکلیف برمکلف است ومادامیکه وجوب یا حرمت شیئی ازطرف شارع اعلام نگشته عقاب مکلف بمناسبت ترك آن شیئی نکوهیده و درخور ملامت خواهد بود.

بنا براین چنانچه حکم واقعی هر یك از موارد مبتلی بها بوجه صریحی از طرف شارع اعلام نشده باشد ویا اینکه مکلف با بکاربردن تمام مساعی وکوشش های خود برآن وقوف نیابد ـ دراین صورت

عقلا نه‌مکلف‌را تکلیفی و نه شارع‌را حق مؤاخذه خواهد بود.

۲ـ ازکتاب:

اولا ـ آیهٔ **ماکُنّامُعَذِّبِینَ حَتّٰی نَبْعَثَ رَسُولاً.**

بصریح این آیه مادامیکه باری تعالی احکام خودرا بوسیله پیغمبران ابلاغ نفرموده است هرگز کسی‌را بگناه ترک آن احکام عقاب نخواهد فرمود.

ثانیاً ـ آیهٔ **وماکانَ‌اللهُ لِیُضِلَّ قوما بعد اِذهدیهم حَتّٰی یُبَیِّنَ لهم مایَتَّقُونَ** این آیه نیز دلالت دارد براینکه حق تعالی هیچ قومی‌را به‌خذلان نخواهد افکند مگر آنکه موجبات تقوی‌را قبلا برای آنهابیان فرموده باشد.

ثالثاً ـ آیه **مالکم اَلاتاکلوا مِمّاذُکِر اسمُ‌الله علیه وقد فُصِّلَ لکم ماحُرِّمَ علیکم** این آیه اشخاصی راکه ازتناول انواع لحوم خودداری میکرده‌اند مورد خطاب قرارداده وبالحن توبیخ آمیزی فرموده است، شما بچه سبب ازتناول آنها امساك مینمائید وحال‌آنکه ماکلیه محرمات را بتفصیل برای شما بیان کرده‌ایم.

بموجب این آیه فقط آن چیزهائی حرام و واجب الاجتناب هستند که‌ازطرف شارع تفصیل وبیان شده باشند پس هر چیزیکه درجزو محرمات نیامده باشد (یعنی حرمت آن بالصراحه بیان نگردیده باشد) حکم‌حرمت درباره‌آن‌جاری‌نمیگردد.

رابعاً ـ دراینجا بآیات‌دیگری ازقبیل آیهٔ **لایکلف‌الله نفساً الاوسعها لایکلف‌الله نفساً الاما اتیها ـ لِیَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَیِّنَةٍ ویحیی مَنْ حی عَنْ بَیِّنَةٍ** نیز استناد شده ولی چون‌دلالت‌آنها برمقصودتاحدی غیرصریح لذا ازذکرآنها صرفنظر گردید.

۳ـ از سنت:

اول ـ **کُلُّ‌شَیْئٍ مُطْلَقٌ حَتّٰی یَرِدُفِیْهِ نَهْیٌ.**

دوم ـ **کل‌شیئی لك‌حلال حتی تعرف انه حرام.**

سوم ـ **ماحَجَبَ‌الله علی‌العباد فَهُوَ مَوْضُوعٌ عنهم.**

چهارم ـ **اَیُّمامرءٍرَکِبَ امراً بجهالةٍ فلاشَیْئیَ علیه.**

بموجب این‌روایات ونظایر بی‌شمار آنها اصل کلی دراشیاء حلیت واباحه‌است مگرآنکه حرمت آنها صریحاً ازطرف شارع بیان شده وباطلاع مارسیده باشد بنابراین مادامیکه حکم شرعی امری از امور بیان نشده ویا اینکه ما باوجود تفحص وصرف مجاهدات لازمه‌نتوانستیم برآن علم واطلاع حاصل کنیم آن امر بر ما مباح و حلال خواهد بود.

ب ـ حکم اجماع:

صاحب رسائل در ضمن بیان طرق مختلفة اثبات این اجماع بکلمات صدوق و محقق و علامه اشاره نموده و خلاصة چنین نتیجه گرفته است‌که:

فقهای نامبرده دراین مقام مدعی حصول اجماع شده والتزام بقاعدة برائت را درشبهات تحریمیه ازمعتقدات شیعه و ضروریات مذهب امامیه دانسته‌اند.

ب ـ ادله اخباریین

۱ ـ حکم عقل:

ما پیش‌از آنکه بادلهٔ شرعیه‌مراجعه کنیم اجمالا بروجوب منهیات ومحرماتی علم ویقین داریم یعنی میدانیم که‌شارع اعمالی‌را تحریم وارتکاب آنهـارا منع فرموده است ولی‌چون همهٔ ادلهٔ شرعیه در دسترس مانیستند لذا ماآز مراجعه بآثار موجوده نمیتوانیم بطور قطع حکم کنیم که‌همهٔ اعمالی که مورد تحریم شارع قرار گرفته‌اند کدامین اعمال میباشند وآیا عملی‌که‌اینك محتمل‌الحرمه است ویاآینکه اصلا حکمش برما مجهول میباشد جزو اعمال محرمه است یاخیر؟ بنابراین چون ما بطور اجمال موظف باجتناب از اعمال محرمه میباشیم یعنی ذمه مادر مقابل این تکلیف اجمالی مشغول میباشد لذا مابرای بری‌ساختن‌ذمه‌خوداز‌این اشتغال‌یقینی‌ملزم هستیم که‌از ارتکاب بهر عملی که‌حکم آن برما مشتبه ویا مجهول میباشد اجتناب کنیم تا ببرائت ذمهٔ خـود یقین حـاصل نمائیم زیرا بضرورت عقل اشتغال یقینی محتاج به تحصیل برائت یقینی است.

۲ ـ از کتاب:

اول ـ **ولاتقف مالیس لك به‌علم.**

دوم ـ **وان تقولوامالاتعلمون.**

دراین دوآیه باری تعالی مارا از اجتهاد واظهار نظر دراموریکه بدانها علم نداریم منع فرموده‌است بنابراین‌اگر ما دربارهٔ امور مشتبهه‌که براحکام واقعی آنها عالم نیستیم اظهار عقیده کرده و با اجرای اصل برائت حکم برابـاحهٔ آنهـا بدهیم قطعاً برخلاف دستور عمل کرده‌ایم پس بناچار باید درمقابل‌آنها ساکت‌مانده وعمل باحتیاط کنیم.

سوم ـ **وانْ‌تنازعتم فی شیئٍ فَرُدُّوه الی الله والی الرَّسول.**

بصریح این آیـه هـرگاه اختلافی فیمابین پدید آید مرجع حل آن کتاب و سنت است بنابراین چنانچه حکم واقعی هریك ازمسائل شرعیـه مشتبه ومـورد اختلاف گردد باید بکتاب وسنت عرضه گردد نه‌برعقل. واگر آن شبهه واختلافات بامراجعه بکتاب وسنت نیز رفع نگردد، دراین صورت بناچار باید عمل باحتیاط شود.

۳ ـ از سنت:

اول ـ **اذا اشتبه‌الامرُ عَلَیکم فقفوا عنده وردُّوه الیناحتی نَشْرَحَ لکم ماشَرَحَ اللهُ لنا.**

دوم ـ **الامور ثلثةٌ امرٌبَیِّنٌ رُشْدُهُ فَاتَّبِعْهُ وامرٌ بین غَیُّهُ فَاجْتَنِبْهُ وامرٌاُخْتُلِفَ فیه فَرُدُّوهُ اِلی‌الله عزوجل.**

مفاد این دوحدیث نیز مبتنی بـر لزوم توقف در برابر شبهات و احالهٔ‌آنها بکتاب وسنت است.

سوم ـ **الوُقوفُ عندالشُّبهات خیرٌمِنْ الاِقْتِحام فِی‌الْهَلَکات.**

این حدیث نیز احتیاط دربرابر شبهات را لازم وترك آنرا موجب وقوع

درملکات دانسته است.
(اصول رشاد ص ۲۵۱ـ ۲۴۴)

بَرائَتِ عَقلِیَّهـ این‌اصطلاح اصولی است ومراد همان اجراء برائت است در احکامیکه ما ازراه علم وقطع نتوانسته‌ایم حکم انهارا بیابیم و ناچار بعداز فحص و یأس ازدلیل، عقل حاکم است که‌با رعایت شرائط مقرر بدان استناد نمائیم.
(ازکفایه ص ۲۵۴)

بَرائَتْ نَقْلِیَّهـ (اصطلاح اصولی) بعضی گویند برائت نقلیه درشبهات موضوعیه بطور اطلاق جاری میشود و استنادآنها اجماع‌است معذالك قول‌محقق این است که‌در شبهات موضوعیه‌هم باید بحث ازدلیل کرد وپس‌ازیأس ازان، اصل برائت اجراء کرد.

بَراعَتِ اِسْتِهْلالـ این‌اصطلاح ادبی است وآنست که‌متکلم دراول سخن خود و یانویسنده درابتدا ومقدمه کارخود چیزی گوید ونویسد که‌مناسب مطالبی باشد که بعدها ذکرمیکند بالفاظ لطیف غیرضریح بلکه بااشارات‌ملیحه که مخاطب‌بذوق‌سلیم مقصود گوینده را دریابد وگویند درقرآن مجید سوره فاتحه براعت استهلال است برای تمام قرآن رجوع شودبه (مطول‌ص ۴۰۲ـ درة نجفی ص ۱۱۳).

بَراعَةُالْمَقْطَعـ رجوع‌شودبه‌تخلص.

بَراهِمَهـ (اصطلاح کلامی) قبیلهٔ از هندیانند که ظاهراً از اشراف هندناند ویا اشراف هند ازاین قبیل‌اند. درملل و نحل آمده است که‌گویند این‌قبیله از فرزندان برهمی یکی از پادشاهان هند باستان‌اند واینان‌را علامتی است ویژه ازجمله رشته‌هائی است ملون بالوان‌سرخ و زرد که‌بگردن‌اویزند و یا درپهلو قرار دهند وریسمان آنرا برگردن اندازند مانند شمشیر که حمایل خود کنند، اینان را پیرو توحید دانند (رجوع‌شود به‌ملل ونحل ابن‌حزم ص ۶۹ ج۱).

درکتاب کلیله ودمنه اغلب روی سخن ویا سمبل داستان برهمن است. که ظاهراً سلسلهٔ از پادشاهان هندند و یا وزیران بهرحال ازطبقه حاکمان و فرزانگانند.

درملل‌ونحل‌شهرستانی آمده‌است‌که:
یکی ازمذاهب هندی است ویا نام وعنوان دستهٔ از روحانیان هندقدیم‌است. این گروه را ازجهت انتساب به‌حضرت ابراهیم خلیل براهمه گویند البته محققان گویند این‌امر مشکوك‌است زیرا این‌طایفه اصولا منکر نبوت‌اند وآنان که‌به نبوت ابراهیم اعتقاد دارند ثنویه‌اند وبنابراین گفته‌اند که‌انتساب این‌عده بمردی بوده است بنام برهام.

بهرحال تحقیق دراین امر کار دشواری است.
(ملل ونحل شهرستانی ص۲۷۹)

بـربـرانیـه ـ (اصطلاح کلامی) بقول صاحب ملل ونحل یکی‌از فرق‌مذهبی مسیح‌اند که‌گویندعیسی ومادرش‌خدااند. معلوم نیست که‌دراین کلمه تصحیف یا تحریف شده است یانه وبهرحال قول به

تثلیث ظاهراً و بطوریکه قرآن اشارت میکند اساس مذهب مسیحیان است.

(رجوع‌شود به‌ملل ونحل‌ابن حزم ج۱ ص ۴۸)

بُرجِ آبیــ (از اصطلاحات نجوم و علوم غریبه‌است) که مولانا جلال‌الدین‌در مطاوی سخنان خود بکار برده است برای روشن‌شدن معنی‌نجومی‌آن رجوع‌بفرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده شود.

مولانا گوید:

آسمان گوید زمین‌را مرحبا
با توام چون آهن و آهن‌ربا
آسمان مرد و زمین زن در خرد
هرچه آن انداخت این می‌پرورد
چون نماند گرمیش بفرستد او
چون نماند تریش نم بدهد او
برج خاکی جزو ارضی را مدد
برج آبی تریش اندر دهد
برج بادی ابر سوی او برد
تا بخارات وخم را برکشد
برج آتش گرمی خورشید ازو
همچو تابهٔ‌سرخ زآتش پشت و رو

بُرجِ ثابِتــ (ازاصطلاحات هیوی است) رجوع به بروج شود.

بُرجِ ذُوجَسَدَیْنــ(ازاصطلاحات‌هیوی است) رجوع به‌بروج شود.

بُرجِ طالِعــ (ازاصطلاحات هیوی است) رجوع به‌بروج وطالع شود.

بُرجِ مُنْقَلِبــ (ازاصطلاحات هیوی است) رجوع به‌بروج شود.

بِالرَّدــ این یك‌اصطلاح فقهی‌است ودر ارث گفته شده است وراث شرعی دو دسته‌اند دسته بالفرض ارث برند ودسته بالرد بموجب «واولوالارحام بعضهم اولی به‌بعض».

بَرْزَخــ (اصطلاح‌عرفانی وفلسفی) واسطهٔ میان دوامر را برزخ گویند و باصطلاح‌عرفا ومتصوفه‌برزخ عالم‌مشهور است که‌بین عالم معانی و ارواح و اجسامست.

بَرْزَخِ اَعْلیٰــ (این‌اصطلاح فلسفی است) ودر فلسفهٔ اشراق بکار رفته‌است و منظور فلك کلی و فلك اطلس است.

(شرح حکمت اشراق ص۲۳۲)

بطور کلی کلمهٔ برزخ و برازخ از اصطلاحات اشراقی است.

بَرْزَخِ جامِعــ (اصطلاح عرفانی) برزخ جامع باصطلاح عرفا ومتصوفه حضرت و احدیث است وتعین اول‌که‌اصل مجموع برازخ است واین برزخ جامع‌را برزخ اول واعظم واکبر میخوانند.

شاه نعمت‌الله گوید:

برزخ جامع بود اصل برازخ‌را تمام
مجمع صاحبدلان شد برزخ ماوالسلام

بَرْزَخُ الخافیــ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) کلمهٔ خافی مرادف بامظلم است درکلمات شیخ اشراق کلمهٔ خافی گاه بدنبال جسم آمده است «الجسم‌الخافی» و گاه بدنبال برزخ «البرزخ الخافی» آمده ودرهرحال مراد جسم مثیر ومستنیراست

که‌گاه ازآن تعبیر به «الجوهرالغاسق» شده است. (ش ص ۳۰۲)

بَرْزَخُ الْقابِس ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد عناصر وافلاك است. (ش‌ص۴۱۸)

بَرْزَخُ الْمِثالِیّ ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد از اصطلاح برزخ مثالی حد فاصل میان مجردات وجسمانیات است که‌عالم مثال است.

وبر مرتبت کمال روح حیوانی که حد فاصل میان نفس ناطقه وروح‌حیوانی درمرتبت پست است اطلاق شده است و برروح حیوانی درمرتبت اول وادنای‌خود ازآن‌جهت که‌حد فاصل میان قلب وروح انسانی است اطلاق شده است.

(اسفار ج۴ ص۱۱۶)

محی‌الدین عربی گوید: کلمهٔ برزخ را در دو مورد میتوان بکار برد یکی عالم برزخ که‌محل انتقال‌ارواح بعد ازمفارقت از بدن میباشد و دیگر حد فاصل میان ارواح مجرده و اجسام.

«علیك ان تعلم ان‌البرزخ‌الذی‌یکون فیه‌الارواح بعدالمفارقة‌من‌النشأة الدنیاویة هو غیرالبرزخ الذی بین‌الارواح‌المجردة وبین‌الاجسام». (شرح فصوص ص۳۲)

بَرْق ـ (اصطلاح عرفانی و فلسفی)
برق در عرفان اول نوریکه‌بر بنده ظاهر میشود و اورا به‌دخول‌بحضرت‌قرب‌خداوندی برای سیر فی‌الله میخواند برق گویند و فرق میان برق و وجد آنکه : وجد بعداز دخول در طریق حاصل میشود ولکن برق موجب و داعی بر دخول در طریق است.

شاه نعمت‌الله گوید: اولین چیزیکه ظاهر میشود بر بنده از لوامع نوری برق‌خوانند.
رجوع شود به (شرح منازل ص ۱۶۹ـ اصطلاحات فخرالدین).

هلا آهسته‌تر ای برق سوزان
که شد چشمم زتو ابر بهاری
نمی‌ماند نظر کاندر رکابت
رسد در گرد مرکب ازنزاری

و منظور از برق آفل برقی‌است که نماید و نپاید.

مولانا گوید:

برق آفل باشد وبس بی‌وفا
آفل از باقی ندانی بی‌صفا
برق خندد برکه میخندد بگو
بر کسی‌که دل نهد بر نور او
نورهای برق ببریده پی است
آن‌چولاشرقی‌ولاغربی کی‌است
برق‌خودرایخطف‌الابصار دان
نور باقی را همه ابصار دان
برکف دریا فرس را راندن
نامه را در نور برقی خواندن

*

جمله لذات‌هوامکراست وزرق
سوز وتاریکیست‌گرد نوربرق
برق نور کوته وکذب ومجاز
گرد او ظلمات وراه تو دراز
نی بنورش نامه تانی خواندن
نی بمنزل اسب تاتی راندن
لیك جرم‌آنکه باشی رهن برق
ازتو روی‌اندرکشد انوارشرق
خشم گیرد بردلت آن آفتاب
که توجوئی ازعطاردنور وتاب

میکشاند مکن برقت بی‌دلیل
در مفازه مظلمی شب میل میل

ـ اما در فلسفه:

فلاسفهٔ قدیم در مورد کیفیت و چگونگی حدوث‌برق میگویند برق عبارت از اشتعالی است‌که از اصطکاک و برخورد شدید موادترابی ودخان صاعد وانشقاقیکه در اثر مدافعهٔ مواد دخانی و ترابی‌حاصل میشود.

(از دستور ج۱ ص۲۳۶)

«ولو کان هذا البخار یقدر لخفته علی‌التفصی من‌کثافة اعالی السحاب فلم یقاومه کثافته و بقیت فیه حرارته لما احتبس ریحاً والریح اذا عصفت فی‌الهواء الرقیق اللطیف سمع له صوت شدید فکیف فی سحاب کثیف فیجب ان یسمع له صوت الرعدلان هذاالدخان لطیف منتهی‌للاشتعال فانـه یشتعل بادنـی سبب مشعل فکیف بالحرارةالشدیدة والمحاکة القویة معجسم کثیف والحال نفسه اولی بالاسخان من نفس الحرکة او مثلها و قد علم هذا فی موضع آخر فلا عجب ان تحیله المحاکات والاضطراب والانضغاط الی حرارة مفرطة فیشتعل لهذا العلل ناراً اویستحیل برقاً و اذا شئت ان تعلم ان‌الاشیاء اللطیفة‌تسهل اشتعالها بادنی حرکة فتأمل ما یحدث من امرارك الید علی‌الاشیاء السود فی‌اللیل فانك تری اضواء والتهابات لطیفة یحدث من تلك الحرکة اللطیفة و...»

(شفا ج۱ ص ۲۷۲)

شیخ‌الرئیس بطور تفصیل درمورد چگونگی حدوث رعد و برق بحث کرده است و سبب آن را در فشار زیاد از حد حرارت و اصطکاك و انخراق به عنف میداند.

بُرْغُوثِیَّه ـ این‌اصطلاح کلامی‌است. یکی از فرقه‌های معتزلی است پیروان محمدبن‌عیسی معروف به برغوث‌اند در اصول عقاید پیرو مذهب نجارند.

(مختصرالفرق ص ۱۲۶)

بُرُوج ـ (این اصطلاح هیوی است) بروج جمع برج است و حدود و اندازه‌های خاصی را که در مدار خورشید قرار دارد بدین نام خوانده‌اند.

بدین ترتیب که آن مدار را بدوازده بخش تقسیم کرده‌اند، مبدء این تقسیم را اعتدال بهاری گرفته‌اند و به‌ترتیب.

و بعبارت دیگر محیط دایره را چه کوچك باشد چه بزرگ به سیصد وشصت درجه یا جزء مساوی تقسیم کرده‌اند، این اجزاء را در منطقةالبروج درجه نامند و در معدل آنها را زمان خوانند.

بنابراین محیط دایره ۳۶۰ درجه است وقطر هردایره ۱۱۴ درجه و شش‌ـ یازدهم است.

و بهرحال چون منطقةالبروج‌را به دوازده بخش مساوی تقسیم کنند و مبدء از اعتدال بهاری قرار دهند و آن دوازده بخش را بمانند دوازده پهلوی خربزهٔ‌که دوازده پهلو داشته باشد بنمایند هرپهلوی آنرا میتوان برجی دانست. دراین صورت درازی هر برج ۳ درجه بود و پهنای آن فاصلهٔ میان منطقه و قطب شمال و یا جنوب است که تقریباً ¼ دایره است یعنی نود درجه به‌شمال و نود درجه به‌جنوب.

اخوان‌الصفا بروج را بدین سان تقسیم کرده‌اند شش برج شمالی و شش برج جنوبی شش برج مستقیم‌الطلوع و شش برج معوجة‌الطلوع، شش برج مذکر و شش برج مؤنث، شش برج نهاری و شش برج لیلی، شش فوق زمین و شش تحت زمین، شش برج همواره در صعودند و شش برج همواره در هبوط، شش در یمین‌اند و شش در یسار، شش از حیز آفتاب است و شش از حیز ماهتاب.

(رساله نجوم ص ۷۶)

و البته بطوریکه ملاحظه میشوداین تقسیم ازجهت حالات و اوضاع خاص منطقةالبروج است درگردش یومیه و یا حرکت انتقالی و وضعی خود و با رعایت همین اوضاع استکه گویند:

ازبروج دوازده‌گانه سه ربیعی‌است که بطرف شمال صعود کند. یعنی حمل، ثور و جوزا.

و سه صیفی که بطرف شمال هابط بود یعنی سرطان، اسد و سنبله.

و سه خریفی است یعنی میزان، عقرب و قوس.

و سه شتوی است یعنی جدی، دلو و حوت.

ابوریحان درباب حالات ستارگان واقع در بروج و خواص و اوضاع آنها گوید:

و آفتاب میانهٔ ستارگانست وکارهای ایشان بدو بسته است، و خاصه روشنائی ماه و رجوع متحیره. و فرق میان سفلی و علوی آنستکه زهره و عطارد هریکی را از آفتاب بعدی است معلوم کـه از وی نگذرد نه بمشرق بامدادان و نه بمغرب شبانگاهان. و چون از آفتاب بزودی رفتن بگذرند فروشدن ایشان از پس فروشدن آفتاب باشد تا شباهنگام بمغرب بدیدار آیند، و دیدار ایشان هرشبی پیداتر بود، که دوری از آفتاب بیشتر همی شود تا آنگاه که بدان حد رسند که دورترین دوری ایشانست از آفتاب. آنگه بازگردند، و زودی رفتن ایشان کمتر شود. و باز با آفتاب نزدیك آغازند شدن. چون کمی رفتن بحدی رسد که ایستادن واجب‌کند، ایشان را مُقیمُ‌الرُّجُوع خوانند. آنگاه بازگردند و باشگونه روند از پس این ایستادن، و سبکتر همی شوند اندر رجوع تا بشعاع آفتاب ناپدید شوند. و آن‌غایبی شباهنگامی است آنگه از آفتاب بگذرند و بدیگر سوی او شوند و اندر رجوع‌گران گردند، و پیش از آفتاب آغازند برآمدن، تا بدیدار چشم را پدید آیند، چون از شعاع او بیرون آیند. و این را پدیدآمدن بامدادین خوانند. و گرانی ایشان اندر رجوع همی افزاید تا بحد ایستادن برجای رسد. آن هنگام ایشان را مُقیمُ‌الإسْتِقامَة خوانند. آنگاه از پس ایستادن مستقیم شوند و راست روند، تا بغایت دوری ایشان از آفتاب رسند. آنگاه بمستقیمی باز بآفتاب نزدیك آغازند شدن، تا ناپدید شوندبروشنائی‌آفتاب. واین‌غایبی‌بامدادین بود. و چون بآفتاب اندر رسند و از او بگذرند پدید آیند بمغرب شباهنگام‌چنانك پیش بودند، وز نخستین حال بازگیرند. فاما ستارگان علوی دوری ایشان را از آفتاب هیچ‌حدی نیست، ولکن‌آفتاب ازیشان

سبکتر است و برایشان بگذرد و ازایشان دور شود تا ستارۀ علوی از زیر شعاع او بیرون آید، و بامدادان بمشرق دیده آید. و آن را **تشریق** خوانند. و هر روزی بعد میان شمس و میان ستاره بیشتر همی شود. و او مستقیم است، تا آنگاه که بوقت برآمدن آفتاب آنجا رسدکه اگر آفتاب آنجا بجای او بودی از پس ترک از نماز پیشین بودی. آنگاه مقیم‌الرجوع گردد. وز پس ان راجع شود. و دوری او از آفتاب هر روزی همی فزاید تا چون بمیان رجوع برسد بمقابلۀ آفتاب رسیده باشد. واین بزرگترین بعدی است بر پشت کره. و بدان وقت برآمدن او از مشرق با فروشدن آفتاب باشد، برکردار قمر بشب چهاردهم از ماه. و از پس این وقت، دوری میان او و میان آفتاب کمتر آغازد شدن تا بجایگاهی رسد بوقت فروشدن آفتاب‌که اگر آفتاب آنجا بجای او بودی وقت چاشتگاه فراخ بودی و بزوال نزدیك. وآن وقت مقیم شدن او بود مراستقامت را. و چون مستقیم گردد آفتاب بدو نزدیکتر همی شود تا بکرانۀ شعاع آفتاب شود بمغرب ناپدید شدن را. و آنرا **تغریب** خوانند. پس فرق میان سفلی و علوی آنست که سفلی از آفتاب سخت دور نشود مگر باندازه‌ای‌که کمتر است از شش یك دایره ، و بمیان رجوع ناپدید شود و اورا بمشرق پیدا شدن و ناپیدا شدن باشد [وبمغرب نیز پیدا شدن و ناپیدا شدن‌بود]. و علوی از آفتاب دور شود هر دوری که بر کره تواند بودن، و در میان رجوع ناپدید نشود، و لیکن برابر آفتاب باشد، و اورا بمشرق جز پیدا شدن نباشد و بمغرب جز ناپیدا شدن نبود.

بُرُوجِ آبی ــ (این اصطلاح از اصطلاحات احکام نجوم است) برجهای آبی که سرطان و عقرب و حوت بود ونیمه دوم جدی دلالت برکثرت مولودات کنند و حمل و ثور و میزان و قوس و دلو اندك فرزندند ودلالت برقلت زایش ومولودات کنند و اول ثور و اسد و سنبله و اول جدی عقیم‌اند و اما خاصیت دوقلوبودن آن جوزا و قوس و سنبله وحوت بود و گاه‌گاه حمل و میزان دلالت برآن کنند و نیز آخر جدی. و ازاین جهت گفته‌اندکه حمل و میزان را دو حالت و رنگ بود و همین طور جدی و سنبله را خداوند سه صورت دانند و جوزا را بسیار روی. زیرا دلالت کند به بیش از ده فرزند.

(از التفهیم ص ۳۲۱)

بُرُوجِ آمر ــ (از اصطلاحات نجومی است) رجوع به صاعد و هابط شود.

بُرُوجِ اِنْسیّ ــ (این اصطلاح نجومی است) و اصحاب احکام نجوم برجهای: جوزا، سنبله، میزان، دلو و نیم اول قوس را برجهای انسی نام کنند و مابقی را بروج بهیمی.

(از بیست باب ملامظفر)

بُرُوجِ بریده‌اَندام ــ (این اصطلاح نجومی است) رجوع به بروج نر شود.

بُرُوجِ بَهاری ــ (این اصطلاح‌نجومی است) ابوریحان در تعریف و تقسیم آنها گوید:

حمل و ثور و جوزا بهاری‌اند و جنبان. و دلالتشان از عمر بر کودکی‌است، وز سویها بر مشرق و بر باد صبا، و از پاسهای روز یا شب بر نخستین پاس. و سرطان و اسد و سنبله تابستانی‌اند آرامیده و دلیل از عمر برجوانی و از سویها برجنوب و بر بادش وز پاسهای روز یا شب بر دوم پاس. و میزان وعقرب و قوس تیر ماهی‌اند جنبان. و دلیل از عمر بر کهلی و از سویها بر مغرب و بادش دبور وزپاسهای روز یا شب برسوم پاس. و جدی و دلو و حوت زمستانی‌اند آرمیده و دلیل از عمر برپیری و از سویها بر شمال و باد شمالی و از پاسهای روز یا شب برچهارم پاس.

و نخستین برج را از برجهای هر فصلی **مُنْقَلِب** خوانند ای گردان. و دوم را **ثابت** ای ایستاده، زیراك چون آفتاب اندرو باشد آن‌فصل درست برطبع خویش‌بایستد خالص. و سیم را **ذُوجَسَدَیْن** خوانند. و معنی او آن بود که دو تن دارد.

و هرگونه‌ئی ازین سه گونه‌که‌بگفتیم بر تربیع باشند یك با دیگر. پس حمل و سرطان و میزان و جدی مربعه‌ایست‌منقلب و دلالتش برآهستگی و پاکیزگی وهشیاری و نگرستن اندر علمها و باریکها. و ثور و اسد و عقرب و دلو نیز مربعه‌ایست ثابت، دلیل است بر حلیمی و اندیشیدن و دادگستریدن و نیز بر بسیاری خصومت و پرخاش. و گاه‌گاه دلالت کند بر برداشتن شدتها و صبر کردن بر کار و رنجوری. وجوزا و سنبله و قوس و حوت مربعه‌ایست ذوجسدین، دلیل کند بر آشفتگی وسبکی و لهو دوستی و کم‌چارگی و مختلف‌کاری و دو رویه و دو زفانی و بجملهٔ حدیث، برجهاء ثابته بدانچ دلالت کنند پیدا بود. و دلالت ذوجسدین پنهانتر و دلالت‌منقلب بمیان هردو.

(رجوع شود به التفهیم ص ۳۵۳)

بُرُوجِ تَر – (این اصطلاح احکام نجوم است) رجوع شود به بروج گرم.

بُرُوجِ جَنُوبِیّ – (این اصطلاح‌هیوی و نجومی است) بروج جنوبی عبارتند از میزان، عقرب، قوس، جدی، دلو و حوت، البته هنگامیکه آفتاب دریکی ازاین بروج باشد روز کوتاه‌تر و شب بلندتر است.

(رجوع شود به‌رساله نجوم‌اخوان‌ص۷۶)

بُروجِ حارَّه – (این اصطلاح از اصطلاحات علوم غریبه است).

اصحاب علوم غریبه پارهٔ از بروج را حار دانند و بعضی را بارد و بعضی را یابس و بعضی را رطب و گویندخاصیت عناصر در کواکب و بروج وجود دارد و بلکه این خواص که در عناصر است از ناحیه کواکب بود.

و گویند هرگاه کواکب حاره در بروج حاره بود شدت گرمای تابستان‌بود و درختان و گیاهان‌به‌خشکد و صفراء در اجسام جوشش‌کنه و احتراق فزون‌گردد، آبها کم شود. کبریت و یاقوت درآن‌هنگام بوجود آید و اگر کواکب حاره در بروج رطبه بود نیز حالاتی دیگر پدیدار شود.

بطور تفصیل دراین باب سخن رانده‌انه.

(از رسائل جابر ص ۲۲،۱۷)

و گویند حمل، اسد و قوس حار یابس‌اند ثور، سنبله وجدی بروج‌خاکی‌اند میزان، دلو و جوزا بروج هوائی‌اند سرطان و عقرب و حوت بروج آبی‌اند.

بُرُوج خُشْك ـ (از اصطلاحات احکام نجوم است) رجوع شود به بروج گرم.

بُرُوج ذُکُور ـ (این اصطلاح احکام نجوم و علوم غریبه است.)

اصحاب احکام و علوم غریبه شش برج را از دوازده برج ذکور میدانندکه حمل، جوزاء، اسد، میزان، قوس، دلو است.

(رجوع شود به رساله نجومیات اخوان ص ۷۶).

بُرُوجِ ربیعیّ ـ (این اصطلاح نجومی و هیوی است) منطقةالبروج را بر حسب دوائر شش‌گانهٔ موهوم بدوازده قسمت کرده‌اند که بروج دوازده‌گانه را تشکیل میدهد و قهراً سه برج از آن دوازده‌برج ربیعی است که حمل و ثور و جوزا باشد و سه برج صیفی که سرطان، اسد وسنبله باشد و سه برج خریفی است‌که میزان، عقرب و قوس باشد.

و سه برج شتوی‌که جدی، دلو و حوت باشد و قهراً شش برج اول شمالی است و شش برج دوم جنوبی است.

سه برج اول را توأمین و سه برج دوم را عذراء و سه برج سوم را رامی و سه برج چهارم را ساکب‌الماء نامند.

برج حمل شامل ۱۳ ستاره است، و ثور ۲۳ (رجوع به صور کواکب شود).

بُرُوجِ روزی ـ (این اصطلاح هیوی و نجومی است) اصحاب احکام نجوم بروج را از لحاظ نر و ماده بدو قسم تقسیم کرده‌اند، بروج نر را بروج روزی وبروج ماده را بروج شبی میدانند و گویند ستارگان‌روزی دربروج‌روزی نیرومندترند و ستارگان شبی در بروج شبی.

رجوع شود به‌کواکب لیلیه و نهاریه و رجوع به طبایع بروج و رجوع (به التفهیم ص ۳۱۸ شود).

بُرُوجِ شَمالیّ ـ (این اصطلاح‌هیوی است) ابوریحان گوید:

برجهای شمالی شش‌اند، حمل وثور و جوزا و سرطان و اسد و سنبله. زیراك منطقةالبروج بدین برجها سوی شمال افتادست از معدل‌النهار. و شش برج‌دیگر جنوبی‌اند. و اما از منازل قمر چهارده شمالیست آنچ اندر برجهای شمالی‌اند. و آن از اول شرطین است تا بآخر سماك. و باقی چهارده منزل از اول غفر تا بآخر بطن‌الحوت جنوبی‌اند.

(رجوع شود به التفهیم ص ۱۱۶)

بُرُوجِ سرد ـ (این اصطلاح احکام نجوم است) رجوع شود به بروج‌گرم.

بُرُوجِ ظُلْمانیّ ـ (این اصطلاح نجومی است) پارهٔ از بروج را اهل‌احکام و نجوم تاریك دانند ازجمله اسد، عقرب، جدی را به غایت تاریك دانند و میزان و سنبله را مایه اندك ظلمت و تاریکی دانند.

بُرُوجِ قَمَرِیّ ــ (این اصطلاح هیوی است) اهل هیئت و نجوم شش برج را در حیز قمر دانند یعنی از برج دلو تاسرطان و شش برج را در حیز آفتاب دانند که از برج اسد باشد تا برج جدی. و نیز شش برج را ماده دانند که ثور، سرطان، سنبله، عقرب، جدی و حوت باشد و شش دگر را نر.

(رجوع شود به رساله دوم از رسائل اخوان‌الصفا در نجوم ص ۷۴)

بُرُوجِ گَرْم ــ این اصطلاح احکام نجوم است. و نیز در علوم غریبه بکار دارند.

برجهای حمل، جوزا، اسد، میزان، قوس و دلو را بروج حاره یا گرم دانند و ثور، سرطان، سنبله، عقرب، جدی و حوت را برجهای سرد دانند و بهمین طریق. حمل و ثور را بروج خشک دانند و جوزا و سرطان را تر و باز اسد وسنبله را خشك و میزان و عقرب را تر، قوس و جدی را خشك و دلو و حوت را ترمیدانند. (رجوع شود به التفهیم ص۳۱۷)

بُرُوجِ گویا ــ (این اصطلاح احکام نجوم است) رجوع شود به بروج نر.

بُرُوجِ مائی ــ (این اصطلاح احکام نجوم است) رجوع شود به بروج ناری.

بُرُوجِ مادّه ــ (این اصطلاح احکام نجوم است) اصحاب احکام نجوم گویند همهٔ بروج بارده ماده‌اند وهمهٔ بروج‌حاره نر، چون بدیده‌اندکه طبع حیوانات ماده سرد و طبع حیوانات نر گرم است.

و بلکه گویند طبع سرد ازکواکب ماده به حیوانات ماده آید و طبع‌گرم از کواکب نر به حیوانات نر آید.

(رجوع به بروج ذکور شود و رجوع به بروج حاره شود).

بُرُوجِ مُتَّفِقَه ــ (این اصطلاح نجومی است) ابوریحان گوید:

هر دو برجی که مدار ایشان یکدیگر را راست بود و ازین مدارها یکی بشمال و دیگی بجنوب، ایشانرا **مُتَّفِقٌ فِی‌الْقُوَّة** خوانند ای که اتفاقشان بقوت است. زیراك ساعات روز هریکی از آن دو برج راست باشد مر ساعات شب دیگر را. و مطالع هر دو بهمه شهرها یکی باشند. و آن چون حمل و حوت است و چون ثور با دلو. و باقی برین قیاس.

و این اتفاق اندر درجه‌های ایشان باشگونه بود. زیراك نخستین درجه از حمل با درجهٔ پسین از حوت متفق است بقوت. و درجهٔ دهم از حمل با درجهٔ بیستم از حوت، یکی راست همی فزاید و دیگر باشگونه همی کاهد.

و هر دو برجی‌که مدار ایشان یکی است یا بشمال و یا بجنوب ایشانرا **متفق فی‌الطَّرِیقَة** خوانند، ای که اتفاق ایشان اندر یکی راه استو بر یکی راه روند و ساعات روز هر دو برج راست باشند و همچنان ساعات شب. و هردو مطالع‌ایشان بفلك مستقیم راست بود. و این چون‌جوزا با سرطان و ثور با اسه.

و این اتفاق نیز اندر درجه‌های ایشان هم بر باشگونگی است. که درجهٔ

نخستین از سرطان با درجهٔ پسین از جوزا متفق است بطریقت، و درجهٔ دهم ازسرطان با درجهٔ بیستم از جوزا.

و این دو معنی را اندر کتابها نامهای گوناگون یافته همی شود. و باکی نیست اندر نامها و لکن آن نام که با معنی موافق بود اولیتر است.

و **بومعشر** هردوبرجی‌که‌خداوندشان یکی ستاره بود **متفق فی‌الطریقة** نام کرد. و هرچند که این از شمار آن دوگونه اتفاق‌که یاد کردیم نیست، نامش نیز اندر خور معنی نیست.

وزجهت این اتفاقها که گفتیم **بومعشر** حال حمل را با حوت و سنبله را با میزان ازجهت قوت، و جوزا را با سرطان و قوس را با جدی از جهت‌طریقت **تَسْدیسْ طَبیعیّ** نام‌کرد هرچندکه یکدیگر را نبینند. و چون نزدیکترین نظرها بدان جای کجا سقوط افتد تسدیس است او را بدین نام خواند. و نیز حال حمل با سنبله یك با دیگر و حوت با میزان از جهت طریقت، و جوزا با دلو و سرطان با قوس از جهت قوت **مُقابَلهٔ طَبیعیِ** نام کرد هرچند که آنجا نظری نیست.

و بنظر تربیع گاه‌گاه ازین اتفاقها افتد چون ثور با دلو و اسد با عقرب از جهت قوت، و چون ثور با اسد و عقرب با دلو ازجهت طریقت. و آنگاه ناخوشی و کراهیت تربیع برخیزد و زیانش برود و دلالتش قوی‌گردد. همچنانك جدائی سقوط و تاریکی و بدیش ازآن تسدیس و مقابلهٔ طبیعی نیز هم برخیزد.

وزین دو اتفاق که گفتیم اندر طریقت یکی بنیمه‌های شمالی و جنوبی از فلك همی افتد و دیگر بنیمه‌های صاعد و هابطش.

(رجوع شود به التفهیم ص۳۴۷، ۳۵۰)

بُرُوجِ مُثَلَّثِه ــ (اصطلاح نجومی)

دوازده برج‌را درمحاسبت قرانی به‌چهار مثلث تقسیم کرده‌اند و هر دو ستارهٔ در هر مثلثه دوازده بار قران‌کنند و آنگه از آن مثلثه برخیزند و به مثلثهٔ دیگر قران کنند. مثلا اگر قران اول باول حمل بوده است قران دوم بقوس باشد که‌برج نهم است پس فاصله قران اول و دوم هر دو ستارهٔ نه برج بود (هفت برج بود چون در برج اول و نهم قران اول و دوم باشد پس فاصله هفت برج است) و قران سوم آن به اسد بود که باز برج نهم بود از قران دوم و چهارم مجدداً به حمل‌بود پس حمل، قوس، اسد بر شکل مثلث‌اند و همچنین قران اندراین سه برج کنند تا دوازده بار اندر اسد باشد آنگاه نقل به مثلثه ثور کنند اول اندر ثور و دوم اندر جدی که برج نهم است و سوم اندرسنبله که نهم و دوباره چهارم اندر جدی تا دوازده بار کنند. و طبق محاسبات از مثلثهٔ به مثلثهٔ دیگر دویست و چهل سال بود و اورا **قران میانه خوانند.**

و **انتقال** ممر گویند و تحویل ممر هم گویند. وآن سال که درآن تحویل‌الممر بود حکم از وی کنند و پیداست که مثلث‌ها چهارند اول مثلثهٔ حمل. و بازپسین مثلثهٔ سرطان و چون زحل و مشتری این چهار

مثلثه را بگردند و در هریکی ۱۲ بار قران کنند باول حمل بازآیند درنهصدو شصت سال و آنرا قران بزرگ خوانند و قران زحل و مریخ را تنها برج سرطان کنند که در هر سی سال یکبار بود.
(از التفهیم ص ۲۰۸ـ۲۰۹)

در جای دیگر گوید: برجهای مثلثه را یك‌چیز شمرند هرچند سه‌اند. و حکم ایشان یا یکی باشد یا نزدیك یك‌بدیگر. پس مثلثه نخستین حمل و اسد و قوس است‌آتشی‌گردآرنده و بر کننده و تفصیل دلالت برجهای او آنست که حمل را آن آتشهاست که همی‌فروزند و بکار دارند. و اسد را آن‌آتشهاکه اندر سنگ ودرخت بود. و قوس را آن آتشهای غریزی است که از دل جانور بتن او پراکنده‌میشود. و مثلثه دوم ثور و سنبله و جدی است، خاکی دهنده از توانگری. و تفصیلش آنست که ثور را آن گیاههاست که تخم ندارند. و سنبله را آنچ‌تخم‌دارد و درخت او خرد بود. و جدی را آنچ بالا گیرد و دراز و بزرگ شود. و مثلثهٔ سیم جوزا و میزان و دلو هوائی است،بادی‌پراکنده و بتفصیل جوزا را آن هوای معتدل است که زنده کند و زنده‌دارد. و میزان را آن هواست که درختان از وی ببالند وآبستن شوند و میوه برسانند. و دلو را هوای آشفته و زیانکار. و مثلثهٔ چهارم سرطان و عقرب و حوت آبی است بستاننده. و بتفصیل سرطان را آب خوش و پاك. و عقرب را آب آمیخته و سخت رو. و حوت را آب شور و گنده و ناخوش.
(رجوع شود به التفهیم ص ۳۵۲)

بُرُوجِ مُثَلَّثَهٔ تُرابِیّ ــ (این‌اصطلاح احکام نجوم است) اصحاب این فن‌پارهٔ از بروج را خاکی دانند که آن ثور، سنبله و جدی بود.

بُرُوجِ مُثَلَّثَهٔ مائِیّ ــ (از اصطلاحات احکام) نجوم است و بروج مائی عبارتند از: سرطان، عقرب و حوت.

بُرُوجِ مُثَلَّثَهٔ نارِیّ ــ(از اصطلاحات احکام نجوم و علوم غریبه است) وبروج ناری عبارتند از حمل، اسد و قوس.

بُرُوجِ مُثَلَّثَهٔ هَوائِیّ ــ(از اصطلاحات احکام نجوم است)و مراد: جوزاء میزان و دلو است.

و همچنین برجهای. ثور، اسد و عقرب را ثابت‌الزمان و برجهای حمل، سرطان و میزان را منقلب‌الزمان دانند.

(رجوع‌شود به رساله‌دوم از رسائل اخوان در باب نجوم ص ۷۷،۷۸)

بُرُوجِ مُذَکَّر ــ (این اصطلاح‌نجومی است) رجوع به بروج ذکور و بروج ماده شود. هندوان همهٔ بروج ماده را سعد و همهٔ بروج نر را نحس میدانند به‌عکس آنچه در بین تازیان معروف بوده است.
(رجوع به طبایع بروج شود)

بُرُوجِ مردم ــ (اصطلاح نجومی) منظور بروج مذکر است.

رجوع به بروج مذکر و بروج نر شود.

بُرُوجِ مُسْتَقِیمَةُالطُّلُوع ــ (این اصطلاح نجومی و هیوی است) بروج مستقیمةالطلوع عبارتنداز سرطان، اسد،

سنبله، میزان، عقرب و قوس که طلوع هریك بیش از دو ساعت بود و موقعی که آفتاب در یکی ازاین بروج باشد از شمال به جنوب و از اوج به حضیض هبوط کنند و شب از روز برگیرد و روز رو به نقصان رود.
(رجوع‌شود به‌رساله دوم نجومیات، اخوان ص ۷٦)

بُرُوجِ مُطیع - (این اصطلاح از اصطلاحات احکام نجوم است).
رجوع به صاعد و هابط شود.

بُرُوجِ مُعْوَجَةُالطُّلُوع -(این‌اصطلاح نجومی است) و این بروج عبارتند از جدی، دلو، حوت، حمل، ثور، جوزا که هریك از این بروج در کمتر از دوساعت طلوع کنند و از جنوب به شمال و از حضیض‌باوج روند و روز از شب‌برگیرد و شب به نقصان رود.
(رجوع به‌رسالهٔ دوم اخوان ص ۷٦ شود)

بُرُوج مَقْطُوعَةُ الْاَعْضاء - (از اصطلاحات نجومی است). یعنی بروج اندام بریده که تمام اندام ندارند.
از بررسی صور کواکب معلوم شده که حمل،ثور، اسد و حوت اندام‌بریده‌اند و مثلا صورت اسد و حمل را پاهاشکافته است و ثور علاوه بر آن که نیم گاواست، بر ناف بدو نیم بریده بود و حوت خود طبعاً اندام ندارد.

بُرُوجِ مُنْتَصِبَة - (این‌اصطلاح نجومی است) چند برجند که بصورت قائمه یا منتصب‌اند و آن حمل، میزان و قوس‌بود.
رجوع به بروج نر شود.

بُرُوجِ مُنْقَلِبَة - (این‌اصطلاح‌نجومی و هیوی است) نخستین برج از سه برج هر فصل را برج منقلب نامند و دوم را ثابت وسوم را ذوجسدین، مثلا برج‌حمل منقلب بهاری بود و ثور ثابت بود و جوزا ذوجسدین و به‌ترتیب بروج دیگر.
(رجوع به بروج شود)

بُرُوجِ نارِیَّه - (این اصطلاح از علوم غریبه است) بروج را از لحاظ خواص اربع و یا مزاجهای چهارگانه به چهار دسته کرده‌اند بروج ناری و آنها عبارت‌اند از حمل، اسد و قوس. که حار و یابس‌اند ولکن حمل اقوی از اسد و اسد اقوی از قوس بود، ثور و سنبله و جدی ارضی بوند و بارد یابس و مرتبه آنها در قوت و ضعف به‌ترتیبی است که گذشت.
جوزاء و میزان و دلوهوائی‌اند و حار و رطب.
و سرطان عقرب و حوت مائی و بارد رطب بوند و هریك از این بروج علاوه‌بر دربر داشتن خاصیت عناصر خاصیت افلاك را نیز دارا میباشند.
(از مختار رسائل ص ۳۲،۳۱)
و بالجمله هریك از منازل قمر را مطابق خواص عناصر و یا خود عناصر یا ناری دانند و یا مائی، سعد و یا نحس مثلا گویند. شرطین ناری نحس است. بطین حار رطب است. ثریا ممتزج از حرارت و برودت‌است دبران ارضی‌است.

هنعه ممزوج از سعد و نحس بود. هقعه سعد بود. جبهه بارد نحس بود خرتان. سعد بود. جبهه بار و نحس بود خرتان. حاریابس بود صرفه مائی نحس بود. سماك. ارضی یابس بود. غفر روحانی بود. زبانا. ریاحی. سعید بود. اکلیل. ممتزج از سعد و نحس بود. و قلب‌یمنی منزل قلب کوکب سعید مائی است. و منزل شوله. سعید روحانی بود و منزل نعائم. کوکب ناری سعید بود.

و منزل بلده کوکب ناری نحس بود و منزل سعد ذابح کوکب ارضی‌نحس بود و منزل سعدبلع کوکب ممتزج بود و منزل سعدالسعود کوکب ممتزج از ارض و هوا بود و منزل‌سعدالاخبیه‌کوکب بادی بود و منزل فرغ‌المقدم. محبت و شهوت... و کوکب مائی سعید بود.

و منزل رشا کوکب مائی بود. و بنابراین افلاك‌بر این‌بروج تقسیم‌میشوند و مثلا شمس مخصوص اسد بود و قمر ویژه سرطان. حمل، عقرب و مریخ، دلو، جدی. آن‌زحل بود و ثور، میزان آن زهره. حوت و قوس آن مشتری جوزاء و سنبله آن عطارد بوند.

(از مختار رسائل ص ۳۲)

بُرُوجِ نَر – (این اصطلاح نجومی است) ابوریحان گوید:

همه برجهای گرم نر است و همه برجهای سرد ماده. و ستارگان قوی‌شوند اندر آن برجها که مانندهٔ ایشانند بطبع و بنری و مادگی و ستاره بر طبع برج شود هرکجا باشد، تا گاه گاه کوکبی یابی نر و بر مادگی دلالت‌کرده از جهت بودنش اندر برج ماده. و هندوان گویند که همه برجهای فرد ای‌نر نحس‌انـد و همه مادگان سعداند.

اتفاق همگان بر آنستکه برجهای نران همه روزی‌اند و مادگان همه شبی. و ستارگـان روزی ببـرج روزی قـوی باشند. و شبی اندر برج شبی قوی‌گردد. و اندر بزیذج رومی چنانست که گروهی گفتند حمـل و سرطان و اسد و قـوس روزی‌اند. و نظیرهای ایشان‌میزان وجدی و دلو و جوزا شبی‌اند. و باقی مشترك هم شب را و هـم روز را. و هنـدوان گویند که حمل و ثور و جوزا و سرطان و قوس و جدی بشب قوی باشند. و شش برج باقی نظیر ایشان قوی باشند بروز.

حمل و ثور و اسد و حوت بریده اندام‌اند. اما حمل و اسد از جهت آنك پایهاشان شکافته است بکفشك و چنگال. و ثور نیز همچنان وزجهت آنـك نیمهٔ گاو است بر ناف بدو نیم بریده. امـا حوت از جهت آنك خود اندام ندارد.

حمل و میزان و قوس‌منتصب‌اند بر پای‌کرده. و همچنین اندرکتابهای‌گفتند. و دیگران را یاد نکنند و نکردند. و اما هندوان همی گویند که حمل و ثـور و سرطان و قوس و جدی ستان خفته بر پشت همـی بـرآیند. و اسد و سنبله و میزان و عقرب و دلو بسر ایستاده همی برآیند. و جوزا و حوت گرایسته برپهلو همی برآیند. و مراد ایشان اندر آن مرا معلوم نیست، که نهاد صورتهای بروج اندر خور این نیست. و هیچ بر آن‌گوائی

ندهد.

آن برجها که بر صورت مردم است یکی جوزا و دوم سنبله و میزان و نیمهٔ نخستین از قوس و دلو. و این از جهت صورتهای ایشان که پیشتر نمودیم که بر صورت مردم‌اند. و میزان صورت مردم ندارد. ولکن چون او را بر گونه‌های صورت کنند علامت را صورتی فزایند، یا مردم یا مرغ یا دست ساده بی‌مردم تا ترازو را گرفته دارد. و اما برجهای چهارپای حمل و ثور و اسد و نیمهٔ‌پسین از قوس‌اند. و گه‌گه اول جدی بس این شمرند. آنگاه ازین برجها حمل و ثور کفشکی‌اند و اسدچنگالی و قوس سم‌دار.

و باز از آن بروجها بجمله هست که بر گروهی از حیوان دلالت کنند چون اسد و عقرب و قوس و حوت که دلیل ددگانند. و چون جوزا و سنبله و حوت و دوثلث‌پسین از جدی که دلیل مرغانند. و چون سرطان و عقرب و قوس و جدی که دلیل خزندگانند. و چون سرطان و عقرب و حوت که دلیل جانوران آبی‌اند.

و هندوان اندرین زیادت تفصیل دارند و همیگویند که برجهای مردم‌جوزا و سنبله و میزان و نیمهٔ پیشین از قوس است و نیمهٔ پسین از دلو. و این را دو پایان خواند. و برجهای چهارپایان حمل و اسداند و نیمهٔ پسین از قوس و نیمهٔ پیشین از جدی. و اما آبی وخزنده خود پیش ازین حکایت آن کردیم ازیشان.

جوزا و سنبله‌و میزان بلندآوازند. و جوزا از میانشان سخنگوی است بازفان روان. و حمل و ثور و اسد نیم آفازند. و جدی و دلو سست آوازند. و سرطان و عقرب و حوت بی‌آوازند. و این آنگاه بکار اید که ستارهٔ سخن اندرین برجها باشد یا بصلاح آمده یا تباه شده.

(رجوع شود به التفهیم ص ۳۱۹، ۳۲۱)

بُرُوجِ نِکاحِیّ ــ (این اصطلاح از اصطلاحات‌احکام‌نجوم و علوم‌غریبه‌است.)

براساس محاسبات‌نجومی و قواعدی که مبتنی بر علوم غریبه است پارهٔ از بروج دلالت بر کثرت نکاح کند و پارهٔ دلالت بر قلت‌آن مثلا گفته‌اند: حمل، ثور، اسد جدی و حوت دلالت بر حرص و ولع در جماع دارند و قوس و میزان دلالت‌بر قلت آن و ثور و اسد و عقرب و دلو دلیل بر عفت‌اند و پرهیزکاری زنان نمایند و سرطان و حمل و میزان دلالت بر فسادآنهاکنند و جوزا و سنبله وقوس و حوت دلالت بر میانه‌روی آنان کنند.

(از التفهیم ص ۳۲۲)

بُرُوجِ‌هَوائِیّــ (از اصطلاحات‌احکام نجوم است) رجوع شود بـه بروج مثلثهٔ هوائی و بروج مائی و بروج ناری. (و شمس‌المعارف الکبری ص ۴۸)

بِرْجِیس ــ (این اصطلاح نجومی است) و ستارهٔ بود بین ثریا و عیوق یعنی مابین آن دو و دوستاره بود که‌یکی را برجیس وآن‌دگی را مرجف نامند (از صور کواکب ص ۹۲)

بَرْشَاوُش ــ (این اصطلاح نجومی است) و نام صورتی بود از ستارگان‌که

بشکل مردی ایستاده بود برپای چپ‌خود و پای راست بلند کرده باشد و دست راست خود را بر سر نهاده‌بود و یا بالای سر بلند کرده باشد و سرغول را دردست چپ خودگرفته باشد و ستارگان آن‌همگی واقع‌اند بین ثریا و ذات‌کرسی و آن را بیست‌وهشت ستاره بود واقع در صورت و سه ستاره در اطراف آن صورت.

(از صورالکواکب ص ۸۱)

بُرْهان ـ (اصطلاح فلسفی) برهان عبارت از اقامهٔ دلیل جهت اثبات مطلوب است و بمعنای حجت و دلیل است ونزد منطقیان قیاسی است که مقدمات آن از یقینیات باشد اعم از آنکه از بدیهیات یا اکتسابیات‌که منتهی ببدیهیات‌میشودباشد.

برهان یکی از صناعات خمس‌است که گاه برهان مطلق گویند و گاه‌صناعت برهان نامند و آنرا مبادی و مقدمات خاصی است.

(از دستور ج۱ ص ۲۳۶)

«واعلم بان اوائل صناعةالبرهان مأخوذ مما فی‌بدایة العقول و انالتی فی بدایةالعقول مأخوذه اوائلها من طریق‌ـ الحواس کمابینا قبل... واعلم ان صناعة البرهان نوعان هندسیة و منطقیةفالاوائل التی فی‌صناعة الهندسة مأخوذة من‌صناعة اخری قبلها مثل قول‌الاقلیدس النقطة هی شیءلاجزءله والخط بلاعرض‌والسطح ماله طول و عرض و ماشاکل هذا من‌ـ المصادر... فهکذا ایضاً حکم‌البراهین المنطقیة فان اوائلها مأخوذة من‌صناعة قبلها.. و اعلم ان‌البراهین سواء کانت هندسیة اومنطقیة فلاتکون الاامن نتائج صادقة والنتیجة الواحدة لابدلها من مقدمتین صادقتین اومازاد علی ذلك».

(اخوان ج۱ص۲۵۵ـ ۲۵۶ـ۲۵۷)

«ان الاقاویل البرهانیة انما تتمیز من‌الاقاویل الغیر البرهانیة اذا اعتبرت به جنس الصناعة فیه‌النظر فما کان‌داخلا فی حدالجنس اوالجنس داخلا فی‌حده کان قولا برهانیاً وما لم‌یظهر فیه ذلك کان قولا غیر برهانی».

(تهافت‌التهافت ص ۴۰۹)

خواجهٔ طوسی گوید: برهان قیاسی بود مؤلف از یقینیات تا نتیجهٔ یقینی از او لازم آید بالذات و باضطرار زیرا لازم از مقدمات‌یقینی‌بالذات و بالاضطرار یقینی بود.

(اساس‌الاقتباس ص ۳۶۰)

پس هر قول جازم که مفید یقین بود بالذات آنرا برهان خوانند و هرچه مفید رائی مشهور یا مقتضی‌الزامی‌باشد آنرا جدل خوانند و هرچه مفید اعتقادی غیرجازم بود آنرا خطابت خوانند و هرـ چه مفید تخیلی بود آنرا شعر خوانند.

(اساس‌الاقتباس ص ۳۴۲)

بُرْهانِ اَسَدّ اَخْصَر ـ (اصطلاح فلسفی) برهان اسد اخصریکی از براهین ابطال تسلسل در وجود است و اساس‌این برهان بدست فارابی ریخته شده است‌مفاد آن اینکه هر واحدی‌از آحاد سلسلهٔ‌مترتبهٔ موجودهٔ بالفعل بی‌نهایت مانند یك‌واحد خواهد بود و بعبارت دیگر تمام سلسلهٔ غیرمتناهی در این حکم که هیچیك از

آحاد آن سلسله موجود نمیشوند مگرآنکه واحدی دیگر قبل از آن موجود باشد مساوی و مشترکند پس مجموع آنها هم موجود نمیشوند مگر آنکه واحدی دیگر قبل از وجود آنها موجود باشد و آن‌علت محضه است و تسلسل منقطع میشود.
(اسفار ج۱ ص ۱۵۰)

بُرْهانِ اِنّ ـ (اصطلاح فلسفی)
برهان ودلیل «ان» عبارت ازبرهان وطریقهٔ استدلال از راه معلول جهت کشف علت است و این نوع برهان برهان اکتشافی است. (دستور ج ۱ ص ۲۳۶)

بُرهانِ اِنضِمام ـ (اصطلاح‌فلسفی)
برهان انضمام یکی از براهینی است که بمنظور ابطال فرضیهٔ جزء لایتجزی اقامه شده است و بیان آن از این‌قراراست.
هرگاه‌چند جزء از اجزاء راضمیمه یکجزء کنیم دو فرض میتوان کرد.
الف ـ به جزء اول یعنی منضم‌الیه چیزی افزوده شود.
ب ـ به جزء اول‌چیزی‌افزوده‌نشود.
این دو فرض را بر پیروان اثبات وجود جزء عرضه میداریم و سؤال‌میکنیم که آیا بجزء اول چیزی افزوده میشود یا نه در صورتیکه جواب منفی باشد تداخل محال لازم می‌آید که تمام جهان جسمانی یك جزء باشد و درنتیجه جسمی موجود نباشد زیرا آنها جزء را جسم نمیدانند و اگر جواب مثبت باشد یعنی‌آنکه گویند بحجم جسم چیزی افزوده میشود و در نتیجه هر اندازه از اجزاء ضمیمه شود بر حجم جسم هم افزوده میشود «برحجم منضم‌الیه» در این صورت قهراً برای‌هر یك از آن اجزاء حجمی‌خواهد بود وتجزیه و تقسیم میشوند.
(اسفار ج۲ ص ۱۰۴)

بُرْهانِ تَرَتُّب ـ (اصطلاح فلسفی)
یکی از براهین ابطال تسلسل میباشد و بیان آن از این قرار است.

سلسلهٔ غیرمتناهی مفروض از علل و معلول برحسب اقتضای ترتب بایستی بنحوی باشد که هرگاه هریك از آحاد آن سلسله منتفی گردد مراتب بعدی آن‌نیز خود بخود منتفی گردد زیرا هر مرتبهٔ‌از مراتب بعد مترتب بر مرتبهٔ ماقبل است والا ترتیبی در کار نخواهد بود این‌حکم در تمام مراتب سلسله جاری است و بناء براین حکم عقلی کلی میتوان گفت که تمام مراتب سلسه باید طوری باشد که هر مرتبهٔ از مراتب قبل علت وجودی مرتبهٔ بعد خود باشد و با انتفاء آن‌مراتب بعدی نیز منتفی شوند ؛ بنابراین ناچار باید مبدای باشد که با فرض انتفاء آن تمام سلسله منتفی شود و با فرض‌وجود سلسله(یعنی فرض این است که سلسله موجود است) آن مبدأ ناچار باید طوری باشد که قبل از آن مرتبه و یا واحدی غیر از آن‌نباشد والا بازهم‌احتیاج‌بمرتبهٔ قبل خواهد داشت و اگر فرض شود که چنین مبدای اصولا موجود نباشد زیرا وجود و عدم سلسله بنابر آنچه مذکور شد بسته بآحاد مراتب‌قبل است وبالاخره هرگاه منتهی بمبدای که ازلی و ابدی و دائم‌الوجود باشد نگردد لازم می‌آید که

هیچیک از آحاد سلسله موجود نباشد و درنتیجه سلسله موجودنباشد و این‌خلاف فرض است. (اسفار ج۱ ص ۱۵۰)

بُرْهانِ تَضایُفْ – (اصطلاح‌فلسفی)
برهان تضایف یکی از براهینی است که بمنظور ابطال تسلسل اقامه شده است و براصل تقابل تضایف استوار است باین بیان.

شکی نیست که تقابل میان علت و معلول تقابل تضایف میباشد در این صورت اگر فرض شود که سلسلهٔ علل و معلول منتهی بمبدئی که‌علت محض‌باشد نگردند و هریك از مراتب سلسله را که فرض کنیم معلول ماقبل و علت مابعد خود باشد از دو جهت مورد توجه و نظر قرار میگیرند.

الف– نظر بمراتب سلسله درجهت مبدأ و ماقبل خود.

ب– نظر بمراتب سلسله در جهت خلاف مبدأ یعنی مابعد خود.

هریك از مراتب سلسله را که از جهت استناد آن بماقبل خود مورد لحاظ قرار دهیم درمی‌یابیم که معلول محض است در صورتیکه بحکم تضایف محال است که معلول بدون علت باشد و ناچار باید منتهی بعلت محض گردد که خود معلول نباشد.

در جهت‌دیگریعنی از جهت استناد بمابعد خود چون باعتبار و جهتی علت است لذا ذاتاً معلول است‌و تضایف‌حقیقی برقرار میشودمیان علة‌العلل و علت‌محض و معلول محض که معلول اخیر است این برهان بطریق دیگر نیز بیان شده است. (اسفار ج۱ ص ۱۴۹)

بُرْهانِ تَطْبیق – (اصطلاح فلسفی)
این برهان را فلاسفه برای اثبات تناهی ابعاد اقامه‌کرده‌اند و برای ابطال‌تسلسل نیز بکار برده شده است ساده‌ترین روش و طریقهٔ آن از این قرار است:

دو رشتهٔ ممتدمتوازی فرض‌میشود و قسمتی از یکی‌از آن دو رشتهٔ مفروض قطع و جدا میشود و بعد رشتهٔ مقطوع و ناقص منطبق بر رشتهٔ غیر مقطوع‌میشود (ازطرفی که از رشتهٔ دیگر قسمتی قطع شده است) در این صورت مسلم است که رشتهٔ که قسمتی از آن قطع شده است بهمان اندازه که جدا شده است در طرف دیگر کوتاهتر از رشتهٔ دیگر است و آن دیگر بهمان اندازه بزرگتر است ونتوان گفت که با این‌فرض‌هم هر دو متساویند زیرا تساوی کامل با ناقص عقلا محال است و بحکم آنکه زائد بر متناهی‌باندازهٔ متناهی خود متناهی است در نتیجه لازم می‌آید که رشته کامل و ناقص هر دو متناهی باشند.

فرض دیگرآنکه بعد از قطع‌قسمتی از یکی از دو رشته سؤال میشود که آیا رشتهٔ مقطوع مساوی با رشتهٔ غیرمقطوع است یا نه اگر جواب مثبت باشد تساوی کامل و ناقص لازم می‌آید و اگر منفی باشد سؤال میشود چه اندازه بزرگتر است ناچار جواب داده میشود که بمقدار مقطوع و در نتیجه بهمان‌اندازه بزرگتر است که از رشتهٔ دیگر قطع شده است و

این امر خود مستلزم متناهی بودن‌است. (اسفار ج۲ ص ۸)

بُرهانِ تَمانُعْ ـ (اصطلاح فلسفی)
برهان تمانع برهانی است که متکلمان جهت اثبات توحید اقامه کرده‌اند باین بیان که هرگاه در جهان وجود دو خدا موجود باشد قهراً هریك مانع‌کار دیگری است و هریك خلاف نظر دیگری میخواهد قدرت نمائی کند و خلاف او را اراده‌کند و درنتیجه هریك مانع کار دیگری میشود و لازم آید که هیچ کاری انجام نشود و نظام جهان وجود برهم خورد.
این برهان را متکلمان از آیات قرآن «لوکان فیهما الهة الاالله لفسدتا» گرفته‌اند.

(دستور ج۱ ص ۲۴۳)

بُرهانِ جَهات ـ (اصطلاح فلسفی)
برهان جهات و تحدد یکی از براهینی است که جهت ابطال جزء لایتجزی‌اقامه شده است و خلاصهٔ بیان آن این است‌که هریك از اجزاء مفروض ناچار در حیزی بوده و دارای اوضاعی خاص میباشد و بعبارت دیگر دارای جهات و حدود و اوضاعی خواهد بود که عبارت از فوق و تحت و یمین و یسار و غیره باشد و ناچار هریك از این جهات غیر از جهت دیگر است و این خود نوعی از تقسیم است. (اسفار ج۱ ص ۱۰۳)

بُرهانِ حِیثیّات ـ (اصطلاح‌فلسفی)
برهان حیثیات یکی از براهین ابطال تسلسل است و بیان آن بدین ترتیب‌است که‌هریك از سلسلهٔ علل و معلول را که درنظر قرار دهیم محصور بین دو حاصر است باین معنی که نسبت بماقبل خود معلول و بمابعد خود علت است و محصور است بین مرتبهٔ قبل و بعد و در نتیجه متناهی است پس هر مرتبه و واحدی‌را که از سلسله مورد لحاظ قرار دهیم‌همین حال را دارد یعنی محصور بین حاصرین است و چون «حکم الامثال فیمایجوز و فیها لایجوز» واحد است حکم یکمرتبه در تمام سلسله جاری است و در نتیجه تمام سلسله متناهی است و بعبارت‌دیگر مجموع آن سلسله از مراتبی تشکیل‌شده است که هریك محصور بین حاصرین و متناهی‌اند و بنابراین مجموع سلسله‌هم که از امور متناهی تشکیل شده است متناهی است و هر مرتبه‌ایرا که مورد توجه قرارداریم دارای بدایت و نهایت است و متناهی است پس مجموع هم متناهی است.

(اسفار ج۱ ص ۱۵۰)

بُرهانِ حَقّ ـ (اصطلاح عرفانی)
قرآن و وجود حضرت رسول (ص).
خواجه عبدالله گوید: برهان حق جمال نبوت بود و نور علم و حکمت که در دلهای وی نهاد (عده ج۵ ص ۵۸).

بُرهانِ خاصُّ‌الْخاصّ ـ (اصطلاح فلسفی)این برهان را جهت اثبات وجود هیولی اقامه کرده‌اند بدین بیان که‌گویند مبدأ تمام موجودات یك‌موجود حقیقی‌است که واحد است ودر آن‌شأنیت کثرت‌وتعدد نیست و از جملهٔ موجودات ممکنه که ناشی

از وجود واحد بسیط‌اند ممتداتند وچون بحکم تناسب وسنخیت میان علل ومعلول باید معلول مناسب باعلت خود باشد واین مناسبت‌میان ممتدات وصور جسمیه‌مفقود است ومیان آنها باذات حق‌هم‌هیچ‌مناسبتی نیست زیرا بیان شد که مابین صورت و عقول این تناسب و مناسبت نیست پس ناچار باید معلولی باشد که مناسبت با موجودحقیقی‌داشته‌باشد وآن‌هیولی‌است‌که بسیط است وغیر مرکب ومناسب است که از مبدأ فیاض صادر شده و از جهت قبول امتدادش واسطهٔ در صدور ممتدات است این برهان را کسانیکه قائل بقدم هیولی هستند اقامه کرده‌اند.

(از اسفار ج۲ ص ١٣٤ ـ ١٣٥)

بُرْهانِ سُلَّمیّ ـ (مصطلاح فلسفی)

این برهان را جهت اثبات تناهی ابعاد اقامه کرده‌اند و بیان آن این است که زاویهٔ منفرجهٔ فرض شود که دوضلع آن بطور بی‌نهایت امتداد یابد بهمان اندازه که دو ضلع آن امتداد یابد بهمان اندازه هم بفواصل میان دو ضلع افزوده شود و در نتیجه هرگاه امتداد دوضلع بی‌نهایت باشد آخرین فاصله‌اند و از یکدیگر نیز بی‌نهایت خواهد بود درصورتیکه محصور بین دو حاصر است که عبارت‌از دوضلع باشد ومحصور بودن باغیر متناهی بودن آن منافات دارد یعنی‌محال است‌که‌امریکه محصور بین حاصرین میباشد نیز غیر متناهی باشد زیرا معنی غیرمتناهی بودن این است که حد و حصری نداشته باشد.

(از اسفارج۲ ص۸)

بُرْهانِ صِدّیقین ـ (اصطلاح‌فلسفی)

برهان صدیقین یکی از براهین اثبات صانع و ذات واجب و توحید خدای عالم است. این برهان طریقه و روش انبیاء واولیاء است که از وجود اثبات وجود کرده‌اند وساده‌ترین بیان آن این‌است.

الف ـ وجودامرواحدعینی وحقیقت بسیط است که اختلاف میان افراد آن‌به کمال ونقص وغنی وفقر است.

ب ـ وجود متأصل در خارج بوده و ذو مراتب‌است با شدت‌و اضعفیت وشدت و ضعف ومرتبت کمال وغایت شدت آن‌که اکمل واتم از آن‌نیست ومتعلق بغیرنبوده و تمام مراتب دیگر متعلق بآن میباشد مرتبت‌فوق‌التمام ومرتبتی‌است‌که‌از لحاظ شدت وقوت ومدت نامتناهی است.

ج ـ وجود تمام وتام قبل‌از وجود ناقص وغنی قبل‌از فقیر و وجود قبل‌از عدم وفعل قبل‌از قوت است.

د ـ مرتبت‌کمال‌وتمام‌هرشیء‌عبارت از همان شیء است باچیزی زیادتر و در حقیقت وجود کامل حاوی تمام مراتب مادون خود است که موجودات ناقصه باشند با امری زیادتر که کمال او است و در نتیجهٔ مرتبت کمال وتمام هرچیزی محتاج بمراتب ناقصه ومادون خودنیست.

ه ـ وجودات بر دو قسم‌اند یا ناقص‌اند و محتاج‌بمرتبت‌کمال خود و یا کاملند و مستغنی از مراتب ناقصهٔ مادون خود زیرا واجد تمام مراتب است باامری زیادتر که کمال اواست وآن‌واجب‌الوجود است ومراتب ناقصهٔ دیگر ممکنات‌اند و بالجمله‌وجود یاتام‌الحقیقة و واجب‌الهویة

است ویا ناقص ومحتاج است.
بطوریکه صدرالدین گوید: ماخذ این برهان ازاشراقیان است درقاعدهٔنور ولکن بیان آنها طوری دیگراست وبالاخره بعدازاین‌مقدمات گفته‌شده است‌که‌وجودات خاصه مراتب و فیوضات حق‌اند و محتاج بمرتبت کمال حقیقة عینیه بسیطه است و اصل وحقیقت‌تمام‌مراتب و منبع‌فیضان وجودات ناقصهٔ دیگراست وممکنات‌پرتوی از فیض ورشح وجودویند وتمام‌موجودات در سیر وجودی خود بطرف کمال وتمام وفوق‌التمام میروند وهدف آنها نیل به منبع وجود وفیض اقدس ومقدس الهی وربوبی است وبالجمله در سیر صعودی وتکاملی خود بطرف مطلق میروند که فوق آن کمالی نیست ودر مراتب نزول هرمعلولی پرتوی از علت وفیضی از نور الانوار است وعالم وآدم وجهان سفلی و عالم مفارقات و علویات از نفـوس و عقول‌کلیه و جزئیه‌وطبایع‌فلکیه‌وعنصریه تمام وتمام «وحده‌لاشریک‌له گویند» که فرمود «یامن دل‌بذاته لذاته» و «کل‌قدعلم صلواته‌وتسبیحه» و «یسبح‌لله مافی‌السموات ومافی‌الارض».

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد
آنچه خود داشت زبیگانه تمنامیکرد
«و فی انفسکم ولاتعلمون»
چون ناظر ومنظورتوئی غیرتوکس نیست
(از اسفار ج۳ ص ۳)

بُرْهانِ فَصْل وَ وَصْل - (اصطلاح فلسفی) برهان فصل و وصل یکـی از براهین اثبات وجود هیولی است و بیان آن مبنی‌برمقدماتی چنداست.

الف - هیچ‌امری مقابل خـود را قبول نمیکند یعنی هیچ امری با مقابل خود جمع‌نمی‌شود و بنابراین اتصال که مقابل انفصال‌است قبول انفصال نخواهد کرد زیرا انفصال اگر وجودی باشد ضد اتصال است و اگر عدمی باشد مقـابل اتصال است از باب تقابل عدم وملکه و درهرحال بااتصال جمع نمیشود.

ب - قابل هرچیزی بعد از قبول آن‌هم باید مانند قبل از قبول موجـود باشد و حال آنکه جسم متصل که دارای حالت اتصالی است بعداز انفصال مانند حالت قبل از انفصال نیست و بعبارت دیگر مانند حالت قبـل از قبول نیست زیرا قبل‌از عروض انفصال متصل بوده و اکنون منفصل شده‌است.

ج - بالحس و الوجدان یك موجود متصل واحدرا دونیم میکنیم و از آن‌دو امر متصل بوجود می‌آید و نمیتوانیـم بگوئیم که امر متصل واحد معدوم شده است و دو امر دیگری بوجود آمده است‌که مربوط بدان متصل‌واحدقبلی نیست زیرا همان بوده‌است‌که اکنون دونیم شده‌است و بحکم مقدمهٔاول آنچه قبـول انفصال کرده‌است هیئت‌اتصالیه نیست ونمیتواند هیئت اتصالیه قابل انفصال باشد زیرا بعینه با مقبول خود کـه انفصال‌بـاشد موجود نیست و حال‌آنکه بحکم مقدمهٔدوم قابل باید با مقبول خود جمع شود درحال که‌اتصال زائل‌شده‌است و اکنون دوجسم شده است و درعین حال آن‌دوجسم کـه پدید آمده است از همان یك جسم واحد

قبلی است نه آنکه جسمی معدوم شده ودو جسم دیگر پدید آمده است پس درنتیجه آنچه موجب این‌همانی‌است یعنی انتساب دوجسم پدید آمده بیك جسم قبلی است امری باید باشد که ازجسم‌واحد قبلی در دوجسم پدید آمدهٔ بعدی موجود باشد و بااتصال و انفصال هردو موجود باشد این امر مسلم صورت جسمیه نیست زیرا صورت جسمیه بحکم مقدمهٔ دوم قابل انفصال نیست و صورت اتصالیهٔ‌جسمیه ازبین رفته است و دوصورت جسمیهٔ‌دیگر پدید آمده‌است و بنابراین آن‌امر باقی را درهردوحال هیولی مینامیم که بامتصل متصل‌و با منفصل منفصل‌است ودرهرحال باقی است و قابل کون و فساد واتصال و انفصال‌وسایر تحولات و تکونات‌است.

(اسفار ج۲ص۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۱، ۱۳۸)

بُرهانِ قُوَّت وَ فِعْل - (اصطلاح فلسفی) این برهان را نیز برای اثبات وجود هیولی اقامه‌کرده‌اند بدین‌طریق‌که گویند جسم از آن‌جهت که جسم‌است و موجود است دارای حالت و وجود اتصالی است و دارای صورت نوعیه‌است که فعلیت آن بدان میباشد و او دارای استعداد قبول فصل و وصل و کون وفساد و حالات طاریهٔ دیگر است از حالاتیکه بالفعل برای او مفقود میباشند و در شرائط خاص زمانی و مکانی و معدات دیگر بطور متعاقب متواردبرجسم‌میشوند و بنابراین هرجسمی را دوجهت‌است‌یکی جهت موجود و وضع فعلی آن و دیگر جهات دیگریکه متوارد برآن میشوند که جهت قوت و استعداد آن باشد یکی‌جنبهٔ وجودبالفعل و دیگر جنبهٔ امکان وشیء از آن جهت که بالقوت است بالفعل نمیباشد زیرا مرجع قوت بامر عدمی است و مرجع فعلیت بامر وجودی است پس آنچه جنبهٔ قوت آنست هیولی است وآنچه جنبهٔ فعلیت آنست صورت است.

(از اسفار ج۲ ص ۱۳۰)

بُرهانِ لِمّی - (اصطلاح فلسفی) برهان لمی طریقه و روش استدلال از علت بمعلول است برعکس برهان انی رجوع به برهان «ان»شود.

(اسفار ج۲ص۱۰۳ - دستورج۱ص۲۳۶)

بُرهانِ مُرَکَّب - (اصطلاح فلسفی) برهان مرکب برهانی است که از دو یا چندقیاس ترکیب یافته و مفید یك نتیجهٔ نهائی باشد و خود منحل به‌چند برهان بسیط شود چنانکه دیده میشود که‌نتیجهٔ برهانی مقدمهٔ قیاس دیگر قرار گرفته و همین‌طور تابالاخره منتج بیك نتیجهٔ نهائی شود و گاه در مقام اثبات مطلوب متوسل به برهان و جدل و خطابه شوند و گاه قیاسی ترتیب دهند که مقدمات‌آن مخلوط از یقینات و مشهورات وفطریات و وهمیات است.

(تفسیر ص ۶۸۵)

بُرهانِ مُسامَتَه - (اصطلاح فلسفی) این برهان یکی ازبراهین اثبات تناهی ابعاد است باین بیان که‌از مرکز کره یك خط متناهی خارج میشود و موازی با آن خط دیگری غیر متناهی از خارج کره

رسم میشود و کره حرکت میکندبطوریکه خط خارج از مرکز مسامت با خط‌غیر متناهی خارج از خارج کره قرار گیرد ناچار باید در خط غیر متناهی نقطهٔ‌باشد که اولین نقطهٔ مسامته باشد و وجود چنین نقطهٔ بافرض غیر متناهی بودن خط خارج از خارج‌مرکز کره محال است زیرا هرنقطهٔ که درخط‌غیرمتناهی فرض شود که اولین نقطهٔ مسامته باشدمـافوق آن نقطهٔ دیگری هست که ممکن است‌آن اولین نقطهٔ مسامته باشد و خط خارج از خارج کره در آن‌نقطه مسامت شده باشد قبل از مسامت شدن آن با نقطهٔ زیرین و بافرض غیر متناهی بودن هر نقطهٔ را که فرض کنیم فوق آن‌نقطه‌ایست که ممکن‌است اولین نقطهٔ مسامته باشد و فوق‌آن‌نیز نقطه‌ایست‌که ممکن‌است آن اولین نقطهٔ مسامته باشد و فوق آن‌نیز و درنتیجه نمیتوان اولین نقطهٔ مسامته را تعیین کرد و لازم می‌آید که مسامته حاصل نشود.

(از اسفار ج۲ ص ۷)

بُرهان مُقابَلَة ـ (اصطلاح فلسفی)
این‌برهان نیز برای ابطال وجود جزء بکار برده میشود بدین طریق که‌فرض میکنیم مقدار زیادی از اجزاء لایتجزی صفحه‌ایرا تشکیل دهند که دارای عمق نباشد (بنابرفرض) و بعدنوری بدان بتابد قطعاً طرفی که مقابل نور است و نور بدان‌میتابد غیراز طرف دیگر است و این خود انقسام است.

(از اسفار ج۲ ص ۱۰٤)

بُرهانِ‌بَرْمُلْتَقی ـ (اصطلاح‌فلسفی)
این‌برهان یکی از براهین ابطال جزء لایتجزی است و بیان‌آن‌چنین‌است‌که‌هرگاه سه‌جزء از آن اجزاء را فرض کنیم‌بنحوی که پهلوی هم قرار گیرند ودوتای‌ازآنها پهلو به پهلوی هم باشند و یکی یعنی جزء سوم بر ملتقای آندو قرار گیرد دو شق و فرض پیش می‌آید.

الف ـ آنکه جزءسوم که برملتقی است مماس‌دوجزء دیگریعنی دو جزءپهلو به‌پهلو باشد.

ب ـ آنکه جزء بر ملتقی مماس با دو جزء دیگر نشود.

شق‌دوم خلاف‌فرض‌است زیرافرض این است که جزءسوم برملتقی باشد و لازمهٔ برملتقی بودن مماس بودن با دو جزء دیگراست و با فرض صحت شق‌اول تجزیه لازم‌می‌آید.

(ازاسفار ج۲ ص ۱۰٤)

بُرهانِ وَسَط وَ طَرَف ـ (اصطلاح فلسفی) این برهان را گاه برای ابطال جزء اقامه کرده‌اند و گاه بمنظور اثبات تناهی سلسله علل و معلول بکاربرده‌اند و درهریك از دو مورد بیان و طریقهٔ‌آن با مورد دیگر متفاوت است.

طریقهٔ بیان آن بمنظورابطال‌وجود جزء لایتجزی چنین است که سه جزء از اجزاء لایتجزی مفروض را پهلوی هم میگذاریم دراین صورت دو شق و فرض پیش می‌آید.

الف ـ جزء وسط حاجب ازتماس و برخورد با دوجزء از دوطرف‌باشد.

ب ـ جزء وسط حاجب و مانع از تماس و برخورد دوطرف نباشدفرض دوم مستلزم تداخل است و معنای‌تداخل این‌است که چند جزءیا جسم دریك جزء داخل شوند بطوریکه بحجم جزء یا جسم اول یعنی متداخل‌فیه هیچ افزوده نگردد این‌امر محال است زیرا بااین‌فرض تمام اجسام در یك‌جزء قرار گیرند و شق‌اول که‌فرض حاجب و مانع‌بودن جزء وسط از تماس‌است موجب تقسیم و بلکه خود تقسیم است زیرا لازمه‌اش این‌است که جزء وسط یکطرفش مماس با یکی از دو جزء در دوطرف باشد و طرف دیگرش با جزء دیگر و این‌خود تقسیم است.

اما طریقهٔ آن برای ابطال‌تسلسل چنین است که گویند: هرگاه سلسلهٔ‌علل و معلول غیر متناهی باشند لازم می‌آید اوساطی باشد بدون اطراف زیراهریك‌از آحاد و مراتب‌سلسله وسط است میان سابق و لاحق ازآن‌جهت که معلول سابق و علت لاحق‌است بطوربی‌نهایت مفروض و هریك ازآنها که بدین‌سانند یعنی از جهتی علت و از جهت‌دیگر معلول‌باشند و درنتیجه لازم می‌آید که همه‌اوساط باشند درصورتیکه‌هروسطی راطرفی‌است و وجود وسط بدون طرف محال است پس ناچار باید طرفی باشد که خود از جهتی دیگر وسط نباشد یعنی علتی‌باشد که خود معلول از چیزی دیگر نباشد و طرف همهٔ‌اوساط باشد زیرا وسط‌مضاف طرف‌است و متضایفان باید متکافئان باشند و محال‌است‌وجودوسطی بدون‌طرف و طرفی بدون وسط.

(از شفا ج۲ ص۵۶۷ واسفارج۲ص۱۰٤)

بُزْغالِگان ـ (این اصطلاح نجومی است) و دوستارهٔ بود واقع درپشت‌عیوق.

بَزْمِ اَوْاَدْنیٰ ـ (اصطلاح عرفانی) اشاره‌است به‌آیه«وکان‌قاب‌قوسین‌اوادنی» و کنایت‌است از مقام بیخودی و صعود ارواح مقدسهٔ انسان‌ها بمقام «لاشئ» و مرتبت احوال و وجد سالك طریق را گویند.

حافظ گوید :

دربزم‌دور، یك‌دوقدح درکش و برو
یعنی طمع مدار وصال مدام را

بَسائِط ـ بَسائِط اُسْطُقُسِّیَة ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از بسائط گاه عناصر اربعه است که از آن تعبیر به بسائط اسطقسیه هم میکنند و گاه مراد نفوس و عقول‌اند.

در هرحال گاه از کلمهٔ بسائط یا بسائط اسطقسیه عناصر اربعه را درحال خلوص و محوضت اراده میکنند و اغلب اگر با قید اسطقسیه آورده شود این معنی را میخواهند و اگر بدون قید ذکر شود اغلب مفارقات را اراده کنند و گویند «البسائط لیس فیها استعداد» وگاه مراد مطلق مواد ترکیب‌کنندهٔ مرکبات‌را اراده میکنند «للاجزاء الاولیة للعالم بسائط لامحالة و بعض هذاالبسائط‌لاتقبل الکون‌والفساد و هی‌البسائط التی فی جواهرها مبادی حرکات مستدیرة».

(اسفار ج۲ ص۱۵۲، ۲۰۹،۲۱۰، ۱۷۹ـ ج۳ ص٤٤ـ شفاج۱ ص۱۸۷)

بَسائِطِ عَقْلِيَّة ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد عقول مجرده‌است .

بَساطِ اُنْس ـ (اصطلاح عرفانی)
مقام انس . ابومحمد حریری گوید «کنت علی‌الانس و فتح‌لی طریق‌الی‌البسط فزللت زلة فحجبت عن مقامی‌فکیف‌السبیل الیه» (طبقات ص ٢٦٤)

بَساطِ رَحْمَت ـ (اصطلاح‌عرفانی)
بساط رحمت فیوضات وجودی حق‌تعالی راگویند.

عراقی گوید :

بر بساط رحمتش عالم چوآدم مفتخر
بر درفضلش‌سلیمان‌نیز چون‌سلمان‌فقیر

بَساطِ وَصْل ـ (اصطلاح عرفانی)
مرتبت اتصال و وصل عاشق را گویند.
(تفسیر حدائق ص ١٠٩)

حافظ گوید :

گرازین منزل ویران بسوی خانه روم
دگرآنجا که‌روم عاقل و فرزانه روم
زین‌سفر گربسلامت بوطن باز رسم
نذر کردم که هم‌از راه‌بمیخانه روم
تابگویم‌که چه‌کشفم‌شدازین‌سیر‌وسلوك
به در صومعه با بربط و پیمانه روم
آشنایان ره عشق گـرم‌خون بخورند
ناکسم گر بشکایت سوی بیگانه روم
بعدازین دست من‌و زلف چوزنجیر‌نگار
چند و چند ازپی‌کام دل‌دیوانه روم
گرببینم خم ابروی چو محرابش باز
سجدهٔ شکر کنم وزپی شکرانه روم
خرم‌آندم که‌چو حافظ بتولای وزیـر
سرخوش از میکده‌بادوست‌بکاشانه‌روم

بُسْتانِ لُطف ـ (اصطلاح عرفانی)
مقام لطف الهی و مرتبت حصول جمعیت خاطر است. دبستان؟

خواجه عبدالله انصاری گوید: چون برظواهر ایشان (اهل‌الله) نگری ــ ایشان رابینی‌مشغول‌درمیدان‌اعمال، چون سرایرشان نگری ایشانـرا ببینی فارغ در بستان لطف و جلال، بظاهـر در عمل و بباطن در نظارهٔ لطف‌ازل، کمر مجاهدت برمیان بسته‌و از «ایاك‌نستعین» تاج مشاهدت برسر نهاده، در زیر، قرطهٔ تسلیم پوشیده، برزبر دراعه عمل فرو کشیده، کرداری‌موافق امر، دیداری‌موافق حکم، پیر طریقت چند کلمهٔ گفته اشارت بمراتب این احوال‌و رموز این حقایق، الهی چند نهان باشی؟ و چند پیدا؟ که دلم حیران گشت و جان شیدا، تاکی از استار و تجلی؟ کی‌بود آن تجلی‌جاودانی؟ الهی چند خوانی؟ بگداختم در آرزوی آن روزی که درآن روز تومایی، تاکی افکنی و برگیری؟

این چه‌وعداست بدین درازی‌وبدین دیری؟ سبحان‌الله مارا بدین درگاه همه نیاز، روزی چه‌بود که قطرهٔ ازشادی‌بر دل‌ماریزی تاکی مارابی‌آب و آتش برهم آمیزی، ای‌بخت.
(عده ج۵ ص ٦٧٠)

بَسْط ـ (این‌اصطلاح‌هم‌ادبی است‌هم عرفانی) ونزد ادباء آنست‌که معنی‌خاصی را باالفاظ بسیار شرح‌کنند و بچند وجه آنرا مؤکد گردانند چنانکه اگر لفظی مشترك‌المعنی باشد گوینده بیان مـراد

خویش ازآن‌بکند و اگر به‌تفسیری احتیاج افتد در رفع‌التباس اشباعی بجای آرد پس استعارات و تشبیهات جمله از باب ایجاز است و ایمال و تکمیل و تبیین و تفسیر ونیز بحری از بحورخاصه عرب راگویند. (از المعجم ص ۲۸۰ــ کشا ج۱ ص۱۴۶).

نزد اهل بدیع آنست‌که درمیان معنی مراد زیاده برالفاظ متعارف‌آورند و بدیهی است که شرط حسن این‌کار زیادتی فایده و رونق است، با فزودن آن الفاظ واین صنعت ضد ایجاز است چنانکه دربیان تشبیه جامه لاجوردی باسمان و روی صاحب آن‌را بقمر.

مثال فارسی

یک‌چند باقبال توای شاه جوان‌بخت
گرد ستم از چهرهٔ ایام ستردم
طغرای نکو نامی ومنشور سلامت
پیش ملك‌العرش بتوقیع تو بردم
آمد زقضا مدت عمرم نود و سه
در حد نهادند بیك کار بمردم
بگذاشتم آن خدمت دیرینه بفرزند
او را بخدا و بخداوند سپردم

(رجوع شود به‌ابدع ص۹۶).

ــ وبنزدعرفا بسط. عبارت‌ازارسال شواهد، عبداست‌که درمدارج‌علم‌است‌وبسط قلب درحال کشف‌است وعبارت ازحالی است بدون تکلف که‌نه آمدنش به‌کسب است و نه‌رفتن‌آن بجهد وبسطدر روزگار عارفان چون «رجاء» باشد دو روزگار مریدان رجوع به قبض شود.

(شرح منازل ص۱۹۹).

و بسط در مقام خفاء آن‌باشد که خدای تعالی بنده را منبسط گرداند با خلق ظاهراً و مقبوض باطناً واین رحمتی بود از حق بخلق تا همه اشیاء درو گنجد و او درهیچ شیئی نگنجد ومؤثر باشد دراشیاء و هیچ شئی دراو مؤثر بباشد

(از رسائل شاه نعمت‌الله ج۲ ص۱۴).

بِسْمِلَه ــ یعنی‌بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم گفتن در ذبح و نماز البته در ذبح بمفاد آیهٔ قرآن همان بسم‌الله کافی است.

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم ــ خداوندان طریقت گفتند: معنی بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم آنست که «بی‌فافرحوا» رهیگان من‌بندگان من، بمن شاد باشید و از غیر من آزاد باشید، بنام من آرام گیرید، برضمان‌من تکیه کنید، بیاد من‌آرامش کنید، حق‌من در دل گیرید، عهدمن در جان گیرید، بندهٔ‌من، هر جا که راستی است آن‌راستی بنام ماست، هرجا آن شادی است بصحبت ما است، هرجا که عیشی است آن‌عیش بیاد ما است، هرجا که سوزی است آن سوز بذکر ماست، ملك امروز، یاد، و شناخت‌ما، ملك فردا، دیدار و یافت‌ما، زهی سعادت زهی جلالت، که‌بنده‌را پیش آمد، بی‌بهانه و علت، ای نقطه‌انسانیت، ای صفات بشریت، تقوی‌پناه‌خویش‌گیر، آن‌را ملازم باش که حیات بندگان باوست و رستگاری رهیگان دروست.

(از عدهج۲ ص۴۱۶، ۴۱۵).

بَسیط ــ (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ بسیط دارای معانی متعدد است و برامور مختلف اطلاق شده است.

الف ـ آنچه جزئی نداشته باشد نه‌جزء عقلی و نه‌خارجی و بالجمله چیزی که هیچ نوع ترکیبی در آن‌راه نداشته باشد نه‌ترکیب‌علمی ونه‌وصفی ونه‌خارجی و نه‌ذهنی ونه‌عینی خارجی ونه‌مقداری و بالاخره بسیط‌الحقیقة باشد و این‌چنین موجودی ذات‌حق است که «البسیط‌الذی لاترکیب فیه اصلا لایکون علةلشیئین».

ب ـ آنچه از اجسام مختلفة‌الطبایع ترکیب نیافته باشد مانند افلاك که هریك راطبیعت نوعیه جداست و عناصر درحال خلوص و محوضت.

ج ـ آنچه اجزائش نسبت به‌غیرش کمتر باشد که بسیط اضافی هم‌میگویند.

د ـ آنچه وجود محض‌باشد ومرکب از وجود وماهیت نباشد ویا وجود آنها بر ماهیت آنها غالب باشد مانند مجردات.

ه ـ آنچه جسم وجسمانی نباشد مانند عقول و نفوس.

درهرحال کلمهٔ بسیط مقابل مرکب بوده و معانی مختلفی دارد مثلا هرگاه گفته شود «العناصرالاربعةالبسیطة» مراد عناصر اربعه است درحال خلوص و محوضت و هرگاه گفته شود «اجزاءاولیه عالم بسائطاند» مراد عناصر و طبایع افلاك‌است ومراد ازحرکت بسیطه حرکت مستدیره است ومراد از«جوهر بسیطه» جزءلایتجزی است و یاذرات وجواهر فرد ابت ومراد از«اجسام بسیطه» افلاك و کواکب‌وسماویات میباشندومراد از«اعضاء بسیطه» قلب ودماغ وکبد میباشد ومراد از «ادراك بسیط» علم فطری موجودات است بمبدأ خود که علم بسیط گویند از آن جهت که عالم بعلم خود نمیباشند و هرگاه گفته شود «صور مجردهٔ بسیطه» مراد صور مجردهٔ از اشیاء است نزد عقل وصور علمیه اشیام است در ذات حق.

(از اسفارج۱ ص۱۵۳ـج۳ ص۱۵۲ـشفا ج ۱ ص ۱۱٤، ۱٦۳ـ۱٦٤، ۱٦۹، ۱۸۷ و اسفارج۱ ص۲٦ـشفاج۱ ص۳٥٦ـ واسفارج۳ ص۱٥٤ـاسفاج۱ ص۱٦۲ـش ص۲۳٥ـاسفارج۲ ص۲۰ و ۱۷۹ـشفاج۱ ص۳۸۱)

ابن‌رشد گوید: «البسیط یقال‌علی معنیین‌احدهماما‌لیس‌مرکبا من‌اجزاءکثیرة وهومرکب من‌صورة ومادة وبهذا یقولون فی‌الاجسام الاربعة انهابسیطة والثانی‌یقال علی مالیس مؤلفاً من‌صورة ومادة مغایرة للصورة بالقوة وهی‌الاجرام السماویة لایبعدان توجد اجزائه مختلفةالطبایع».

(تهافة التهافت‌ص٥ ورجوع‌شود به‌تفسیر ص۱٦۰۳ و۱۲۲۷،۱۲۲۹، ۱٦۰۳ـدستور ج۱ ص۲٤۸)

بَسیطا ـ (این اصطلاح نجومی وگاه شناسی است). وسال غیرکبیسهٔ یهودیان بود وسال کبیسه‌را عبورا گویند.

رجوع شود به‌عبورا

بَسیطِ حَقیقیّ ـ (این‌اصطلاح فلسفی است) بسیط‌حقیقی یعنی‌موجودی‌که‌به‌هیچ وجهی‌ازوجوه‌جزئی ندارد اگرچه‌اعتباری هم‌باشد دربرابر بسیط‌مجازی که ازوجهی یا وجوهی بسیط نمی‌باشد اگرچه اعتباری هم باشد.

احصاها و احاط بها».

و ببیان دیگر وجود مطلق نزد عرفا عبارت از وجودی است که محصور در امر معین و محدود بحدودخاص نباشد و وجود مقید برخلاف آن محدود بحدود خاص است مانند انسان، فرس، قلب، روح و غیره و آن وجود مطلق تمام اشیاء است بر وجه ابسط زیرا که محدودبحدی نیست و فاعل هر وجود مقیدی است و مبدأ اوست و مبدأ هر فضیلتی و کمالی اولی والیق بدان کمال است از ذی‌المبدأ پس مبدأ تمام اشیاء باید تمام‌اشیاء باشد بروجه ارفع و تمام اشیاءهم اوست‌چنانکه سواد شدید تمام سوادهای ضعیف موجود دون اوست بر وجه ابسط و همانطور که مقدار عظیم واجد مقادیر کوچک است و واجد کل‌المقادیر دون خود است از جهة حقیقت مقداریه نه از جهت حدود و تعینات آنها که امور عدمی میباشند از نهایات و اطراف همین‌طور هم تمام وجودات خاصه ظل وجود فوق‌التمام‌بوده و آن تمام موجودات است بنحو ارفع و اکمل و اشرف و بالجمله واجب تعالی مبدأ فیاض تمام حقایق و ماهیات است و بنابرین«فی وحدته و بساطته کل‌الاشیاء فمن عقل ذلك‌الوجود عقل جمیع‌الاشیاء و ذلك‌الوجود هو بعینه عقل لذاته وعاقل فواجب‌الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجمیع ماسواه و عقله لذاته مقدم علی وجود جمیع ماسواه فعقله لجمیع ماسواه سابق علی جمیع ما سواه». (اسفار ج۳ ص ۲۰، ۲۲، ۵۶ — ج۱ ص۱۶۶— مبدأ و معاد صدرا ص۲۹— شواهدالربوبیة ص ۳۲— مشاعر ص ۷۳)

بَسیطِ خارِجیّ — (اصطلاح‌فلسفی) معانی متعدد گاه موجود بوجود واحدند که بسیط خارجی نامیده میشوند مانند سواد و بیاض و گاه موجود بوجودات متعددند که مرکب خارجی نامیده میشوند مانند، ماهیت حیوان و بسائط غیر حیهٔ خارجی که سه‌اند هیولی،صوت و اعراض (اسفار ج۳ ص ۵۵، ۱۳۷)

اَلْبَسیطُ لایَصْدُرُ عَنْهُ بِالذّاتِ اِلّاَفِعْلٌ واحِدٌ — حکماء اشراق این قاعده را بمنظور اثبات تعدد و تکثر قوی مستند قرار داده‌اند باین بیان که گویند: قوی بسائط‌اند واز موجود بسیط صادر نمیشود مگر امر واحدی و بنابراین قوت‌واحده بالذات و بالقصد الاول نتواند که‌منشأ افعال متعدده باشد و اگر هم منشأ افعال متکثره‌شودبالعرض و بالقصدالثانی‌است.

صدرا گوید: این قاعده فقط در واحد حقیقی جاری است که مستند برای اثبات وجود متوسطات است و قوی من کل‌الوجوه بسیط نمی‌باشند.

(اسفار ج٤ ص ۱۳)

اَلْبَسیطُ لایَکُونُ فاعِلاً ولا قابِلاً — باتوجه ببیانات فوق این اصل که بسیط نمیتواند هم قابل و هم فاعل‌باشد معلوم گردید زیرا اعتبار فاعلیت غیر از اعتبار قابلیت‌است اول مفید است و دوم مستفیدو امر بسیط‌ازجهت واحدةنتواند هم مفید باشد و هم مستفید رجوع به قاعدةالواحد و (اسفار ج۱ ص ۱۵۳ — شرح حکمة‌العین ص ۱۱۵) شود.

بِشَرْطِ شَیء ـ بِشَرْطِ لَا ـ رجوع به لا بشرط شود.

بَشَارَت ـ (اصطلاح‌عرفانی)بشارت بوصل حبیب الی‌الحبیب است.

و آن بر دو قسم است یکی‌بواسطهٔ ملك در آخر عهد دنیا که بنده روی بآخرت نهد بشارت دهد «الاتخافو ولا تحزنوا و ابشروا بالجنة».

و دیگر بواسطهٔ قول ملك درانجمن قیامت بوقت محاسبت «یبشرهم ربهم برحمة‌منه» یکی بشارت بود به نعمت جنت، یکی بشارت بود بدوام مشاهدت را زولی نمت. (عده ج٤ ص ١٠٨).

حافظ گوید:

مرحبا ای پیك مشتاقان بده پیغام دوست
تا کنم جان از سر رغبت‌فدای نام دوست
واله‌و شیداست دائم همچو بلبل در قفس
طوطی طبعم زعشق شکر و بادام دوست

یا مریم ان‌الله یبشرك بكلمة منه اسمه‌المسیح عیسی‌بن‌مریم. ان‌الله‌یبشرك بیحیی مصدقاً‌بكلمة‌من‌الله و سیداً‌وحصوراً

بَشَرِیَّه ـ (از اصطلاحات کلامی است) فرقهٔ بشریه در عقاید کلامی پیرو بشربن معتمر‌ند.

دربارهٔ ازامور با اهل‌سنت‌موافق‌اند و با قدریه مخالف و بعکس.

قدریه ویرا تکفیر کرده‌اند چون قائل به قضا و قدر نبود.

و اهل سنت هم ویراتکفیرکرده‌اند چون در همه آراء با آنان موافق نبود گویند بشربن‌معتمر افضل علماء معتزله بوده است.

او گوید: ارادهٔ خدا هم فعلی از افعال او است. وی‌گوید هرگاه کسی پس از توبت از گناهی مجدداً ارتکاب کند توبتش قبول نیفتد و عقوبت بیند. (از ملل ونحل ص٢٨)

بَصَرـ (اصطلاح فلسفی)قوت‌باصره قوتی است مترتب در ملتقای دو عصب مجوف که محل ابصار است یعنی واسطه در ابصاراست و بوسیله آن ابصارحاصل میشود «والبصر قوة مترتبة فی‌العصبة المجوفة مدركة لما تقابل العین بتوسط جرم شفاف‌لابخروج‌شعاع‌تلاقی‌المبصرات» (ش ص ٤٥٤ ـ دستور ج١ ص ٢٥٠ ـ اسفار ج٤ ص ٤٣، ٤٥)

بَصِیرَة ـ (اصطلاح عرفانی)بصیر بودن حق تعالی عبارت از تجلی او و تعلق اوست بر حقایق بر طریق شهود.

جرجانی گوید: بصیرة عبارت از قوهٔ قلبی است که بنور قدس روشن باشد و با آن قوت شخص حقایق و بواطن اشیاء را دریابد و ببیند. همانطور که نفس بوسیله‌چشم صور و ظواهر اشیا را بیند، حکماءقوت‌بصیرت را «عاقلهٔ‌نظریه» و قوت قدسیه مینامند.

بعبارت دیگر: قوتی است در دل منور بنور قدسی که حقایق و بواطن اشیاء بدو دیده شود بمثابهٔ بصر که بمعاونت نور شمس یا قمر یا نیران مشتعل، صور و ظواهر اشیاء بیند، چون منور گردد بنور قدسی و هدایت حق، حجب وهم و خیال از دیدهٔ او مرتفع

گردد و حکیم‌او را قدسیه‌نامد (از رسائل نعمت‌الله ج۳ ص ١٤).

و نیز بدان قوه شخص حقایق و بواطن‌اشیاء‌را دریابد و ببیند همانطوریکه نفس بوسیله چشم صور و ظواهر اشیا را بیند.

خواجه عبدالله گوید: بصیرت‌چیزی است که رهائی بخشد تو را از حیرت و بطریق صواب رهبری کند «قل‌هذه‌سبیلی ادعواالی‌الله علی‌بصیرة انا ومن‌اتبعنی».

و بالاخره غفلات بندگانراکم‌کرده و آنها را بینا بحقایق و طرق الی‌الله مینماید و گاه بصائر گفته میشود ومراد قلوب است «و عمیت بصائرهم عن‌الحق».

و مراد از بصیرت گاهی‌کشف‌است و علم بکل ماجاء به‌النبی که درجه اول است و درجهٔ دوم بینائی و علم باقدار و اسرار قدر حق است و اسرار تفرقه بین اسرار و ابرار است که کسی که کامل شود و بصیرت او تمام، افعال را مشاهده کند ازهدایت و اضلال و طاعت وعصیان و غیره و در درجه سوم عبارت از حق‌الیقین است‌که ثمرهٔ آن اعراض ازمخلوق و کشف حقایق و عرفان حقیقی است و فراست صادقه است.

بَصرِیّه ــ (اصطلاح کلامی) منسوب به حسن بصری‌اند که از متکلمان بزرگ عالم اسلام است.

(از طرائق جزء دوم ص ٢٧)

بَطْحْ ــ (اصطلاح ادبی) بطح، بفتح باء و سکون طاء نزد قراء عبارت از اماله است (از کشاف ج١ ص ١٢٦).

بَطْنُ‌الْحوْت ــ (از اصطلاحات‌نجومی است) نام بیست و هشتمین منزل است از منازل قمر و آن کوکبی بود نیکو روشن و تابنده.

بُطَیْن ــ (بضم باء) (از اصطلاحات نجومی است) و دومین منزل از منازل ٢٨گانهٔ قمر بود و علامت آن سه ستاره‌ایست از قدر اوسط قدر رابع و گویند که موقع بطن حمل است و مشابه آن سه ستارهٔ بود که واقع بر بطن حوت است و چون خردتر از بطن حوت بود بطین به صیغهٔ تصغیر خوانند.

(از بیست باب ملا مظفر)

بَعْث ــ (اصطلاح فلسفی‌و عرفانی) بعث یعنی بر انگیخته شدن و برخاستن‌از خواب و بیدارشدن و فرستادن و تهییج شدن و وادار کردن بر کاری و یوم‌البعث یعنی روزیکه مردگان زنده شوند و از خواب بیدار و از قبر بپا ایستند.

کلمهٔ بعث و حشر و معاد بیک‌معنی آمده است و حشر عبارت از حشراموات بعد ازمرگ میباشد واختلافات وعقایدی که در مورد معاد هست در محل خودبطور خلاصه شرح داده میشود اکنون بطور اجمال اقوال و عقایدیکه در مورد حشر اموات بعد از مرگ اظهار شده بطریق زیر میشماریم:

الف‌ــ قول باینکه معاد و حشر جسمانی است.

ب‌ــقول‌باینکه معاد و حشر روحانی است‌که نظر اکثر فلاسفه است که‌میگویند

معاد متوقف بر قیامت بمعنای خاص نزد متشرعه نیست بلکه نفوس ناطقه بعداز تلاشی ابدان بعالم مجردات بازگشت میکنند.

ج ـ قول بتناسخ ارواح که از قدیم‌ترین ایام بصور و اشکال مختلف اظهار شده است.

د ـ قول بانتقال نفوس بمجردات عقلی و نفسی و بالاخره عالم ماوراء طبیعت.

(دستور ج۱ ص ۲۵۱)

صدرا گوید: بعث عبارت از خروج نفس‌است‌از هیآت محیطهٔ‌بآن چنانکه جنین از قرار مکین خارج شود او گوید و قبر حقیقی‌عبارت از انغماس‌نفس و انحصار آنست بعداز موت‌بدن در آن هیآت مکتنفهٔ بآن و نفس مابین موت و بعث بمنزلهٔ جنین است و یا بمنزلهٔ نائم است که قوای او قدرت ادراک مدرکات آخرت را ندارد و موقعیکه حشر و قیامت برپا شد انسان از میان آن انغمار برانگیخته میشود و در این صورت یا بطور مطلق حر وآزادمیگردد ویامغمور واسیرزاجرات و قاسرات است. (اسفار ج۴ ص۱۵۹)

و بهرحال این‌کلمه مأخوذ از قرآن مجید است که فرمودند: فانظر الی یوم یبعثون، من یحی‌العظام وهی‌رمیم. قل ـ یحییهاالذی انشاءها اول مرة وهو بکل خلق علیم ـ انی یحیی هذه‌الله بعدموتها.

فاماته‌الله مایة عام ثم بعثه.

یبعث من فی‌القبور.

منظور زنده شدن آدمیان است‌بعد از مرگ در روز حشر. عارفان گویند بعث آدمیان باین است که در طریق‌سیر وسلوک‌الی‌الله مجدداً باصل وموطن‌اصلی خود بازگردند که فرمودند اناالله و انا الیه راجعون. انسان مرگ و بعث‌های متعدد دارد در هر مرحلهٔ ازمراحل‌کمال مرگ و رجعت و بعثی دارد.

(رجوع شود بفرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده).

بُعْد ـ (اصطلاح‌فلسفی و عرفانی)

بضم باء، مراد ازبعدهرنوع امتدادی‌است اعم‌ازآنکه بتوان‌امتدادیگری درآن فرض کرد یا نه قسم دوم مانند خط قسم اول مانند سطح و جسم و بالاخره‌مطلق امتدادات ثلثة یعنی طول و عرض وعمق را بعد میگویند.

بعد نزد متکلمان و عدهٔ از فلاسفه که قائل به نفی مقدارندعبارت از امتداد موهوم است و نزد اکثر فلاسفه که قائل بوجود مقدارند عبارت از امتداد موجود است و نزد حکمائی که قائل بوجود خلاء میباشند بعد بر دو نوع است یکی امتداد قائم بجسم تعلیمی و دیگر امتداد مجرد از ماده که قائم‌بنفس است‌بنحویکه اگر جسمی شاغل آن نباشد خلاء خواهد بود.

اما حکمائیکه وجود خلاء را محال میدانند بعد مجرد را منکرند و گویند: بعد عبارت از امتداد قائم بجسم است اما تعریف بعد موهوم که عقیدهٔ متکلمان است عبارت از امتداد موهوم مفروض در جسم است.

(از شفا ج۱ ص ۱۱۷ ـ دستور ج

۱ ص ۲۵۲)

«وعلی‌المذهبین فی‌الخلاء هل‌وراء‌العالم خلاء لایتناهی حتی یلزم وراءالعالم بعد غیر متناه ام‌لاخلاء موجود الاالقدر‌الذی فیه‌العالم ولیس وراه لاخلاء ولاملاء و علی‌التقدیر الاخیر هل یجوز خلوالشیء من‌هذا القدر عن‌الجسم حتی یوجد فی‌العالم جسمان لایتماسان ولایوجد فیما بینهما جسم یماسهما و هذا النوع من‌الخلاء هوالمسمی‌بالبعدالمفطوروالقائلون به‌اصحاب الخلاء اولا یجوز حتی لایکون فی‌العالم جسمان لایتماسان ولایکون ما‌بینهما ما یماسهما».

(ش ص ۲۴۳)

«واذا علمت ان‌الجسم لیس فیه مایزید علی‌المقدار فلایمکن‌ان‌یکون‌مابین الاجسام خالیاً ای‌بعداً مفطوراً سواءاعتقد انه عدم اوامتداد». (ش ص ۲۴٤)

- ونزدعرفا بعدبمعنای دوری‌است و نیزدراصطلاح‌متصوفه وعرفاءعبارت‌است از تقید بقیدصفات‌بشری و لذات‌نفسانی که موجب بعد است از مبدء حقیقی و عدم اطلاع بر حقیقت حال (شرح‌گلشن ص ۴۰، ٤۱۰). غایت بعد موجب عدم ادراك است.

بُعْدِ مَفْطُور - (اصطلاح فلسفی) چنانکه در کلمهٔ مکان‌توضیح داده میشود کسانیکه قائل بوجود خلاء میباشندگویند مکان عبارت از فواصل بین اجسام است و آنرا بعد مفطور مینامند.

(دستور ج۱ ص ۳۳ - ش‌ص۲۴٤)

و رجوع به بعد شود.

بَعْدِیَّت - (اصطلاح‌فلسفی) بعدیت مقابل قبلیت است و معادل با تاخر است.

بَعْدِیَّتِ انفکاکی - این اصطلاح را میرداماد بکار برده است و مراد تاخر از متن واقع و حاق اعیان است.

(قبسات ص ۲۲۱)

بَعْدِیَّتِ مُکَمِّمَه - (اصطلاح فلسفی) مراد بعدیت و تاخر بالزمان است در مقابل بعدیت و تاخر بالذات.

بعید - این اصطلاح عرفانی است و بعید بمعنی دور و مقابل قریب است و کسی را گویند که پرتو نور وجود بدو نرسیده باشد ودرظلمت عدمیت مانده و از علم بعین نیامده و بالاخره بعید حقیقی آنست‌که از هست‌که وجود است دور باشد و افاضهٔ نور وجود از خزائن جود براو نشده باشد.

(شرح گلشن ص ٤۱۲)

بُغات - (اصطلاح کلامی) کسانیکه بر امام معصوم خروج کردند بغات‌اند مانند ابن‌ملجم مرادی و اهل جمل و صفین و بمانند کفارحربی‌اند (از شرح لمعه ج۱ ص ۱۹۱).

بَقاء - (اصطلاح عرفانی) بقاء عبارتست از بدایت سیر فی‌لله چه سیر الی‌الله وقتی منتهی شود که بادیهٔ‌وجود را بقدم صدق یکبارگی قطع کند و «سیر فی‌الله» آنگاه متحقق شود که بنده را بعد از فنای مطلق وجودی ذاتی مطهر از لوث حدثان‌ارزانی دارد تا بدان درعالم اتصاف باوصاف الهی و تخلق باخلاق

ربانی ترقی کند (نفحات ص ۵). درشرح منازل‌السائرین است که: بقاء نام است برای آنچه باقی و پایدار ماند بعد از فناء شواهد و سقوط آن و بعبارت دیگر آنچه را بنده مشاهده میکند و ادراك مینماید بحکم «والله خیروابقی» (شرح منازل ص ۲۱۶).

ابراهیم شیبانی گوید «علم‌الفناء والبقاء یدور علی‌الاخلاص و العبودیة والوحدانیة و ماکان‌غیر هذا فهوالمغالیط والزندقه» (طبقات ص ۴۰۴).

صائب گوید:

دل ببر از هر دو عالم گر بقا میبایدت
بگذر از کونین گر زلف دوتا میبایدت

بَقاء اَکْوان ـ (اصطلاح کلامی) محققان‌فلاسفه و متکلمان‌گویند موجودات ممکنه همانطور که در حدوث احتیاج بعلت دارنددر بقاء نیز محتاج بعلت‌اند.

بعضی دیگر از متکلمان گویند موجودات ممکنه فقط در حدوث احتیاج بعلت دارند و دربقاء نیازی بعلت‌ندارند و اینان را پیروان بقاء اکوان مینامنداز جهت آنکه میگویندموجودات بعد ازحادث شدن بدون تأثیر علت مبقیه باقی هستند و احتیاجی بعلت مبقیه ندارند.

(دستور ج۱ ص ۲۶۵ ـ شفا ج۱ ص ۱۰۹).

بَقاءبِالله ـ (اصطلاح‌عرفانی) بقاء بالله از مدارج عالیه سیر الی‌الله است و در آن مرتبت تفاوت مراتب کمال بحسب تحقق و اتصاف بصفات الهی بسیارست، بعضی متحقق باکثر صفات الهی شده‌اند و بعضی باقل و باز دراین اقل و اکثر تفاوت بسیار است و آن‌فرد کامل که مستعد آن باشدکه بحسب‌حقیقت و معنی مظهر ذات و مجموع اسماء و صفات‌الله باشد ازخواص‌است واحکام اسم کلی‌الله بجزویات و کلیات درو ظاهر میشود و متحقق به‌همهٔ‌صفات‌الهی‌میگردد و ان حضرت خاتم محمدی است. (شرح گلشن ص ۲۲).

بَقَر ـ (این اصطلاح نجومی است) و نام ستارگانی‌بود برتن‌قیطس که‌نعامات هم نامند یعنی شتر مرغان.

از التفهیم ص ۱۰۵

(رجوع به نعامات شود).

بَقَرَة ـ (اصطلاح عرفانی) بقره کنایت است از نفسی که مستعد ریاضت باشد و ظاهر شود دروی صلاحیت قمع هواکه‌حیات اوست. وپیش‌ازآنکه‌صلاحیت درو ظاهر شود «کبش» گفته‌اند وچون بدین صفت رسد «بقره» وچون در سلوك درآید «بدنه» است.

این هر سه اگر چنانکه قربان سازی
در آتش عشق نیك بریان سازی
عبدی بکنی وگر قبولت افتد
جانانه تو جان فدای جانان سازی

(رسائل‌ج۳ ص۱۴).

بُکاء ـ (اصطلاح عرفانی) بکاء یعنی گریه ودراصطلاح متصوفه گریستن بر آفات است و گرینده را در حاجت، گریستنی‌است درکار خویش وگریستنی

بر بار خویش، گریستنی است دربلا و گریستنی است بروفا، گریستنی است با محاق.

خواجه عبدیه گوید:

در عشق تو ای نگار ایدون گریم
وآن روز که کم‌گریم جیحون‌گریم
آهم نرسد کنون همی خون گریم
خونم نرسد بگو مرا چون گریم

بِکْتاشِیَّة ـ (اصطلاح کلامی) ازفرق متصوفه‌اند منسوب به‌سید محمد رضوی مشهور به‌حاجی‌بکتاش الولی، گویند وی به‌چندین‌واسطه‌ازاولاد علی‌بن‌موسی‌الرضا است، طریقتش به‌شیخ‌کرخی میرسد اهل نیشابور بود (ازطرائق ج۲ ص۱۵۵)

بِکْر ـ (اصطلاح فقهی) در وضع و وصف زنی را گویند که با وی مجامعت نشده باشد (از کشاف‌ج۱ ص۱۳۷).

بَکْرِیَّه ـ (از اصطلاحات‌کلامی‌است) فرقهٔ بکریه اتباع بکربن‌اخت عبدالواحد بن‌زیادند که در بسیاری از امور موافق نظامیه‌اند اینان گویند خدای روز قیامت بصورت‌مخلوق‌ظهورنماید وبزبان‌آدمی‌زاد سخن گوید اینان گویند: صاحب گناه کبیره منافق است و عابد شیطان.
(مختصرالفرق ص ۱۲۹ـ۱۳۰)

بَلْـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ‌بل درزبان عربی برای اضراب آید یعنی اعراض از ماقبل وتوجه بمابعد مانند «وقالوا اتخذالرحمن ولداً سبحانه بل‌عبادمکرمون» ای بل‌هم‌عبادمکرمون ومانند «ام‌یقولون به‌جِنَّةٌبل جائهم بالحق» و مانند «قدافلح من‌تزکی و ذکر اسم ربه‌فصلی‌بل‌یؤثرون الحیوةالدنیا».

در صورتیکه بعداز کلمهٔ بل مفرد واقع شود آن بل عاطفه است مانند«ضرب زید بل عمرو». و«قام‌زید بل‌عمرو» در سیوطی است که بل عاطفه بعداز نفی یا نهی واقع شود مانند «لاتضرب زیداً بل عمرواً»
(از مغنی ص۵۹ـسیوطی ص۱۷۴).

بَلاء ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از بلا امتحان دوستان است بانواع بلاها که هرچند بلا بر بنده قوت پیداکند قربت زیاده‌شود وبلاء لباس اولیاءاست وغذای انبیاء. حضرت‌رسول فرمودند «اشدالبلاء الانبیاء ثم‌الاولیاء ثم‌الامثل فالامثل نحن معاشرالانبیاءاشدالناس‌بلاء» (لمع‌ص۵۰۳) شبلی گوید «احبك‌الخلق لنعمائك وانا احبك لبلائك» (طبقات ص۳۴٤).

شاه نعمت‌الله گوید:

از بلا چون کار ما بالا گرفت
مبتلائیم و بلا جوئیم ما
چشمهٔ آب حیاتم درنظر
خضر وقت آشنا جوئیم ما

صاحب لمع گوید: بلاء عبارت‌از ظهور امتحان حق نسبت به‌بندهٔ خوداست بواسطه ابتلا کردن آنرا بابتلاآت از تعذیب و رنج ومشقت (لمع ص۳۵۳).
پیرطریقت گفت: الهی نالیدن من در درد از بیم زوال است او که اززخم دوست بنالد، درمهردوست نامراد است. ای جوانمرد اگر طاقت وزهرهٔ این کار

داری، قصد راه کن، شربت بلانوش‌کن و دوست را برآن گواه کن، ورنه عافیت بناز دار، وسخن کوتاه کن. هیچ کس به بد دلی جابازی نکرد. و به‌مشتی آب و گل سرافرازی نکرد، هرکه رتبت وی عالی‌تر، بلاء وی تمامتر، هرکه بحق نزدیکتر ودل وی صافی‌تر، نفس وی بدست‌دشمن‌گرفتارتر، آری‌بی‌غصه محنت قصهٔمحبت نتوان خواند، بی‌زهربلاء شهد «ولاء» نتوان یافت.

مصطفی را«بلاء» تمامتر واذی وی از دشمنان بیشتر تا آنجا که گوید «ما اوذی‌نبی مثل مااوذی»

آن بیگانگان وبیحرمتان قدر وی ندانستند ودیدهٔشناخت‌وی نداشتند: قصد جان‌اوکردند وجفات‌ویرا میان‌در بستند، پیران‌استهزاکردند، شاعران هجوکردند، کودکان سنگ انداختند، وزنان ازبامها، خاک‌ریختند، هرچندیااو جفاکردند....

(از عدهج۸ ص۳۱ وج۵ ص۴۴۸).

و بدانکه خدایرا دوستانی است که اگر یک‌طرفةالعین مدد لشکر بلا از روزگار ایشان گسسته گردد چنانکه اهل عالم ازبی‌نعمتی غریوناک گردند. ایشان ازبی‌بلائی بفریاد آیند، هرچند که‌آسیب دم‌وبلا بیش بینند به‌بلای خویش عاشق شوندهرچندزبانهٔآتش عشق‌ایشان تیزتر، ایشان چون پروانهٔشمع برفتنهٔ خویش هر روز فتنه‌ترند.

پیر طریقت گفت: الهی دردیست مراکه بهی مباد، این‌درد مرا صوابست با دردمندی بدرد خورسند، کسی را چه حسابست، الهی قصه این است که، این بیچارهٔ درد زده را چه جوابست.

(عدهج٦ ص۳۵۸).

حافظ.

ساقی بجام عدل بده باده تا گدا
غیرت نیاورد که‌جهان پربلا کند

سهل گوید «البلـوی سن‌الله‌علی وجهین: بلوی رحمة وبلوی عقوبة فبلوی الرحمة یبعث صاحبه‌علی‌اظهار فقره‌الی الله وترک‌التدبیروبلوی‌العقوبة یبعث‌صاحبه علی‌اختیاره وتدبیره» (طبقات ص۲۱۵).

انبیاء درمقام بلاها بخدای پناه بردند لکن هرگز نناليدند جز «یونس» هرکه به‌بلائی درمانده باید که پناه بخدا برد تااورا از بلاها رهانیده‌بعطای خودمشرف گرداند

مثلا نوح پناه بحضرت خداوندی جل وعلا برد «ربانی اعوذ بک‌آن اسئلك مالیس لی به‌علم» حق‌تعالی اورا پناه داد و خلعت سلامت وبرکاتش کرامت فرمود «یا نـوح اهبط بسلام منـا و بـرکات» ابراهیم پناه بحضرتش‌برده و گفت «اعوذ بالذی خلقنی فهدانی من شر من عصاه» حقتعالی او را نیـز دو خلعت ارزانـی داشت، خلعت خلت «واتخذالله ابراهیم خلیلا». و خلعت سلامت «یا نـارکـونی بردا و سلاما علی ابراهیم» یوسف علیه‌السلام‌پناه‌بخدابرد بر «معاذالله انی ربی» حقتعالی پنـاهش داد و خلعت کـرامت فرمود، یکی خلعت‌عصمت «کذلك لنصرف عنه‌السوء والفحشاء» و دیگرخلعت مملکت و مکنت «وکذلك مکنا لیوسف فی‌الارض»

موسی گفت «انی عذت بربی و ربکم ان ترجمون» حقتعالی دوخلعتش داد، خلعت مکالمه «و کلکم‌الله موسی تکلیما» وخلعت قربت «وقربناه نجیا» زن عمران پناه برد «وانی اعیذها بك و ذریتها من‌الشیطان الرجیم»پناهش داد وخلعت‌ارزانی داشت. یکی فرزندی چو مریم «و انی سمیتها مریم» و دیگر بخلعت قبولش مشرف گردانید «فتقبلها ربها بقبول حسن» مریم پناه برد و گفت «انی اعوذ بالرحمن منك ان کنت بغیاً» حقتعالی پناه داد و دو خلعتش کرم فرمود فرزندی داد چون عیسی و تهمت نیز از وی برداشت «انی عبدالله آتانی الکتاب الایه» حضرت‌رسول ص پناه برد «رب‌اعوذ بك من همزات الشیاطین و اعوذ بك رب ان‌یحضرون» حقتعالی پناهش داد و دو خلعت کرامت فرمود، خلعت محبت «قل ان کنتم تحبون الله» دویم شفاعت «عسی ان یبعثك ربك مقاماً محموداً».

خاکیان این امت هر روزی پنج نوبت هر نوبتی چندین بار بحضرت او پناه‌می‌برند.

برخی ازترکیبات: ساقی بلا، بلا و محنت، تیغ بلا، بیت‌الاحزان بلا، سهام بلا، ابواب بلاء.

بَلاغ – (اصطلاح کلامی) ابلاغ رسالت. مأخوذ از قرآن مجید است که فرمودند‌و ماعلی‌الرسول الاالبلاغ‌المبین. یا ایهاالرسول بلغ ما انزل‌الیك من ربك.

بَلاغَت – (اصطلاح ادبی) بلاغت یعنی وصول و انتها و در معانی بیان مطابقت کلام باشد با مقتضای حال و مراد از حال یعنی امری‌که داعی برتکلم بر وجه مخصوص باشد که حال اقتضاء کند باضافه فصاحت کلام پس بلاغت را دو شرط است یکی مطابقت با مقتضای حال و دیگری فصاحت کلام و ادراک مقتضای حال متفاوت و مشکل است زیرا حالات و مقامات مُتفاوت است و هرسخن جائی و هر نکته مقامی‌دارد مقامی‌موجب اطناب‌است و مقامی‌ایجاز، مقامی مقتضی تنکیر، تقدیم، تأخیر، اضمار و... است و مقامی خلاف‌هریك و نهایت حد بلاغت اعجاز باشد و نزدیك بدان و حد پائین آن نزدیك بصوت حیوانات باشد و هر کدام درمقام خود درست است و چونکه با کودك سروکارت فتاد هم‌زبان کودکی باید گشاد، وبلاغت گاه صفت متکلم‌است و آن ملکه‌ایست که بدان سخنور توانا شود به تالیف کلام بلیغ و در هر حال بلاغت اخص از فصاحت است (از مطول ص ۲۲–۲۸– تلخیص ص ۱۱ – ۱۴. کشاف ج۱ ص ۱۵۳ – نفائس ص ۴۱).

بَلَدُالْحَمَل – (این اصطلاح نجومی و از علوم غریبه است)بروج دوازده‌گانه را با بلاد و اقالیم تطبیق‌کرده‌اند و مثلا گفته‌اند: بلاد معتدله آن‌حمل بود و بلاد سرد آن ثور بود و بیابانها آن جوزا بود و مواضع گرما و احراق آن اسد بود و صحاری مناطق معموره آن سنبله بود و بین بلاد آن میزان‌بود و انهار عظیمه آن عقرب بود.

(از رسائل جابر ص ۴۰)

بَلَد اَمین ـ (اصطلاح عـرفانـی) مأخوذ از قرآن‌مجید است و منظورانسان کامل است.

(از انسان کامل نسفی ص ۱۹۱)

لااقسم بهذالبلد، و اند حل بهذـ البلد و والدوما ولد.

بَلْدَةُالثَّعْلَب ـ (از اصطلاحات‌هیوی و نجومی است) و یکی از منازل بیست و هشت‌گانهٔ ماه بود و آن بیست و یکمین منزل بود و علامت آن فضائی بود بین نمایم و ذابح که در آن هیچ ستارهٔ نبود و بدان جهت ماننده کرده‌اند به بلدةـ الثعلب (خوابگاه روباه) که همواره از علف و گیاه خالی بود (از بیست باب ملامظفر).

بُلَعْ ـ (این اصطلاح نجومی‌وهیوی است) و بیست سومین منزل از منازل‌ماه است. و علامت آن دوستارهٔ بود واقع بر دست چپ صورت ساکب‌الماء یکی مایل‌به شمال از ستارگان اکبر قدر رابع است و آن‌دگر از اوسط قدر سادس و ستارهٔ دیگری بود واقع در میان آن‌دو از اصغر قدر خامس وستارهٔ میانه را مبلوع نامند و آن دو را که بر دوطرف‌اند سعد بلع گویند.

(از بیست باب ملا مظفر)

بُلُوغ ـ (اصطلاح عرفانی)رسیدن به‌نهایت کمال را گویند. نسفی گوید: هر چیز که باول خود رسید بالغ گشت مثلا چون اصل موجودات عقل اول‌است بنا بر این هنگامی انسان بالغ شود که باول خود که عقل اول است برسد وهمین طور همهٔ موجودات در عقل اول بالقوه موجودند و آزادی و حریت آنست‌که‌قطع پیوند و علاقه کند.

(از انسان کامل ص ۱۳٤)

بَلْهَ ـ (اصطلاح ادبی) این کلمه در زبان عرب بر سه وجه است یکی اسم فعل است بمعنای «دع» فعل امر و دوم مصدر است بمعنـای «ترك» و سوم اسم است و مرادف «کیف» و مابعد آن‌همواره منصوب است بنابر اول و مجرور است بنا بر دوم و مرفوع است بنا بر سوم مانند: بله‌الزیدین و...

بُلْه ـ بضم باء و سکون لام‌اصطلاح اخلاقی است و طرف تـفریط است در حکمت و عبارت از تعطیل این قوت بود باراده نه از روی خلقت و بالجمله‌طرف تفریط حکمت را بله گویند.

(اخلاق ناصری ص ۸۳)

بَلیٰـ (اصطلاح ادبی) این‌کلمه در زبان عرب حـرف جواب است بمعنای «نعم» و مخصوص بنفی است مانند «زعم الذین کفروا ان‌لن یبعثوا قل بلی و ربی» یا استفهام مانند «بلی» در جواب «الیس زید بقائم» که مقرون باستفهام است و یا تـوبیخ مانند «ام‌یحسبون انـالانسمع سرهم و نجوایهم بلی» و «آلست بربکم قالوابلی» (از مغنی ص ۵۹).

بِنا ـ بنا بکسر بنا کردن چیزی و زن بخانه‌آوردن و بی‌اعراب کردن‌لفظ را گویند، علامتهای بناء فتحه، کسره،

ضمه و سکون است بدین معنی که کلمات مبینه همواره یامضمومند یاساکن‌اند یا مفتوح یا مکسور و این علامات تغییر نمیکنند و این کلمات در هر ترکیبی که واقع شوند بیك حالند و آنها را مبنی گویند و نزد فقهاء عدم تجدید تکبیرة‌ الاحرام باشد (از کشاف ج۱ ص ۱۷۶ـ سیوطی ص ۱٤).

بَنانِیَّه – (اصطلاح کلامی) پیروان بنان‌بن سمعان‌اند که میگفت خدای بر صورت‌انسان است وتمام وجودش فانی شود غیراز وجه‌او وآیهٔ «لایبقی‌الاوجهه» و «کل‌شیيء هالك‌الاوجهه» را بهانه‌کرده بودند (از کشاف ج۱ ص ۱٦۹).

بناء عقلاء – یکی از مواردی است که دراحکام‌و عرفیات‌بدان استنادنمایند.

بَنٰاتُ‌النَّعْش – (این اصطلاح‌نجومی است) منجمین ستارگان ثوابت را که مرصود شده‌اند و هزار و بیست و چهار و یا بیست و پنج‌اند طبقه‌بندی کرده‌اند و هرچند از آنها را به‌شکلی نامند بر- حسب دید و وضعی‌که‌در دید نشان داده میشود. مثلا پنج ستاره را سحابی گویند باعتبار اینکه مانند پارهٔ ابر بود درهر حال یکی از این صورتها که نموده‌اند بنات‌النعش بود و آن دو قسم بود یکی بنات‌النعش صغری که بـه‌قطب شمالی نزدیك‌تر است و دیگر بنات‌النعش‌کبری. و هریك هفت ستاره‌اند که چهار ستاره از آن هفت را نعش گویند و سه دیگر را که بر طول واقعند بنات‌گویند وبعضی هردو را بدو خرس تشبیه کرده‌اند اول را دب اصغر و دوم را دب اکبر نامند. دب اصغر را بعضی بی‌سر‌تصور کرده‌اند و دو ستارهٔ که بر سینه او باشد آنرا فرقدان گویند. یکی از آن دو ستاره از دیگری روشن‌تر بود و یك ستارهٔ روشن که بر دنب او است جدی گویند و بـاو قبله شناخته شود و او نزدیك‌ترین‌ستاره بود به‌قطب شمالی و خارج از این هفت ستاره ستارهٔ کوچکی بود که آنرا سم آهو گویند.

و اما دب اکبر که تمام اندام بود و نزدیك کوکب دوم از ذنب او ستارهٔ بود روشن در غایت صغر و نور چشم را بدان بیازمایند و آنـرا سها نـامند و ستارگان داخل این صورت بیست وهشت ستاره‌اند و خارج‌از آن‌هشت ستاره‌اند.

بنٰاتُ‌النَّعْشِ اَصْغَر – (این اصطلاح نجومی است) رجوع به بنات‌النعش شود.

بَنٰاگُوش – (این اصطلاح عـرفانی است) دقیقهٔ محبوب را گویند.

(کشاف ص ۱۵۵۳).

بَنْدِگی – مقام تکلیف را گـویند (کشاف ۱۵۵۳).

خواجه عبدالله انصاری گوید:

بار بندگی باری گرانست و راه تکلیف راهی دشخوار، چون میدانی که نهندهٔ این بار کیست و تعبیهٔ این بار در این راه چیست شکیبائی کـن وهیچ منال! هرکه جلال حق بشناخت و مقصد این راه بدانست، دست تصرف وی از کونین کوتاه بود، و پای عشق وی‌همیشه در راه‌بود، قصرجاه بنزدیك‌وی چون‌قعر

صد هزار چاه بود.

پیرطریقت گفت: الهی گاه گویم که در قبضهٔ دیوم از بس پوشش که‌بینم، باز ناگاه نوری تابد که جملهٔ بشریت در جنب آن ناپدید بود.

الهی‌چون‌عین، هنوز منتظرعیانست این بلای دل چیست؟ چون این طریق‌همه بلاست، چندین لذت چیست؟

الهی گاه از تو می‌گفتم و گاه می‌نیوشیدم میان جرم خود و لطف تو می‌اندیشم، کشیدم آنچه کشیدم همه نوش گشت، چون آوای قبول تو شنیدم (عده ج٦ ص ۸۷)

سنائی گوید

بندگی نیست جـز ره تسلیم
ورندانی بخوان تو قلب سلیم

*

بندگی مقام تسلیم و رضا است و مقام وارهیدن از تمام ماسواست، که فرمود «وجدتك اهلاللعبادة فعبدتك»

حافظ گوید:

برو ای زاهد و دعوت مکنم سوی بهشت
که خدا در ازل از بهر بهشتم مسرشت
تو و تسبیـح و مصلا و ره زهد و صلاح
من و میخانه و ناقوس و ره دیر و کنشت
منعم از می مکن ای‌صوفی صافی‌که‌حکیم
در ازل طینت مـا را بمی تـاب سرشت
صوفی صاف بهشتی نبـود هر که چو من
خرقه در میکده‌ها در گـرو باده نهشت
راحت از عیش بهشت و لب حورش نبود
هرکه او دامن دلدار خود از دست بهشت

بَنِي‌جِنّ ـ ایـن اصطلاح را شیخ اشراق در تلویحات خود بکار برده است و از این اصطلاح قوای مدرکهٔ باطنی‌را خواسته است.

(تلویحات)

بَوادِه ـ (اصطلاح عرفانی) آنچـه بطور ناگهانی از عالم غیب بقلب برسد خواه موجب‌فرح باشد و خواه سبب‌اندوه، بواده گویند.

ابوالقاسم قشیری گوید: بواده از «بدهةالشیئی» یعنی «فجاة» آمـده است یعنی آنچه از عالم غیب بطور ناگـهان وارد بر قلب شود در مقابل «هجوم» که چیزی است که وارد بر دل شود بقوت وقت بدون تکلف.

بَوارِح ـ (این اصطلاح نجومی و گاه‌شناسی است) جمع بارح و بارحه‌بود و باد گرم را گویند و بدین جهت گویند ایام بوارح چهل روز بود که از هجدهم ایار شروع‌شود و بعضی‌گفته‌اند‌از بیستم ایاز بادهای گرم شروع شود.

بُوذاسُف ـ (اصطلاح ملل و نحل) یکی از کسانی است که بقول ابوریحان نخست مدعی نبوت گـردید، در عصر پادشاهی طهمورث ظهور کـرد، کتا...

بیاوردبپارسی و مردم را به‌کیش‌صابئی بخواند مردمی بسیار ازو پیروی کردند شاهان پیشدادی و بعضی از کیانیان از وی پیروی کردند و به کواکب و آفتاب و ماهتاب احترام میکردند.

(از آثارالباقیه ص ۲۰۴)

بوسه – (اصطلاح عرفانی) بوسه بمعنی فیض و جذبهٔ باطن است و نیز لذت بشری را گویند (کشاف ص ۱۱۵۳)

بَوْن– (اصطلاح عرفانی) بون یعنی بینونت و کون و بون در علم توحیدباین معنی است که موقعیت موحدان در اشیاء و موجودات چنانست‌و کون و وجود آنها طوریست‌که گویا بینونت و جدائی دارند از اشیاء و در عین حال گویا جدا نباشند از اشیاء و وجودآنها در اشیاء باشخاص آنها است و دوری و جدائی آنهـا از اشیاء باسرار آنها است و این است‌معنی کون و بون (لمع ص ۳۵۶).

بهار – (اصطلاح عرفانی)مقام‌علم را گویند که حجاب است و گاه مقام‌وجد و حال را گویند که مقابل آنست.

مولوی گوید:

*

مرا در خنده می‌آرد بهاری
مرا سرگشته میدارد خماری
بدید این دل درون دل بهاری
سحرگه دید طرفه مرغزاری
درو آرامگـاه جـان عـاشق
درو بـوس و کنـار بی‌کناری

*

عراقی گوید

ساقـی بیار می که فـرو رفت آفتـاب
بنموده تیره شب، رخ خورشید مه نقاب
منکر بدان که روز فروشد تو مسی بیار
کز اسمان جام(ن) بر آیـد صد آفتـاب
بنیاد عمر اگرچه خـرابست بـاك نیست
خوشتر بود بـهار خـراباتیان خـراب
یاران شدند مست و مرا بخت خفته ماند
بیدار کن ببوی می این خفته را زخواب

بَهائِمْ – در اصطـلاح اهـل ذوق کسانی را گویند که در سرشت حیوانات و عالم سفلی بمانده‌اند و در معراج‌خود که عروج به‌عالم علوی‌بود سیر نکرده‌اند (رجوع شود به انسان کامل ص ۵۹).

بَهـادُونِیَّه – (ایـن اصطلاح از اصطلاحات ملل و نحل است) فـرقهٔ از فرق مذهبی هندوانند کـه بـهادون را پرستند و گویند بهادون ملکی است که بصورت انسانی عظیم بر ما فرود آمد. از استخوانهایش کـوه‌ها و از خـونش دریاها و از پوستش زمین بوجود آمد. (ملل و نحل شهرستانی ص ۲۸۳)

بُهْتان – یکی از صفات رذیله‌است.

بهشت رُوحانیّ –(اصطلاح‌عرفانی) غزالی گوید: بدانکه آدمی مرکب است‌از دو اصل، یکی روح و دیگری‌کالبد، روح چون سوار است و کالبد چون مرکب، و این روح را در آخرت‌بواسطه کالبدحالتی است و بهشتی و دوزخی و ویرا بسبب ذات خود نیز حالتی است بی‌آنکه قالب

را در آن شرکت بود، و ویرا برای قالب نیز بهشتی است و دوزخی و سعادتی و شقاوتی و ،بانعیم و لذات دلرا که بیواسطهٔ قالب باشد نام بهشت روحانی میکنیم و رنج و الم و شقاوت ویرا که بی‌قالب بود آتش روحانی می‌گوئیم.

از درون دل روزنی است بعالم ملکوت که از آن روزن این معانی آشکار شود.. (کیمیای سعادت ص ۷۹).

بَهْشَمِیَّه ـ (از اصطلاحات کلامی است) فرقه از فرق معتزلی است. پیرو ابوهاشم عبدالسلام بن جبائی.

(از مختصر الفرق ص ۱۲۱)

بَهْمَنْجَه ـ (ازاصطلاحات گاه‌شناسی است) و آن بهمن‌روز است از بهمن‌ماه، و بدین روز بهمن سپید، بشیر خالص پاك خورند. و گویندکه حفظ فزایدمردم را و فرامشتی ببرد. و اما بخراسان مهمانی کنند بر دیگی که اندرو از هر دانهٔ خوردنی کنند و گوشت هرحیوانی و مرغی که حلال‌اند و آنچ اندر آن‌وقت بدان بقعت یافته شود از تره و نبات.

(رجوع شود به التفهیم ص ۲۵۶)

بیابان غَفْلَت ـ (اصطلاح عرفانی) وادی غفلت. مرتبت غفلت و خذلان.

بَیْتُ‌الْحَرام ـ (اصطلاح عرفانی) کنایت از قلب انسان کامل است که‌حرام است برسوای محبوب، که هر که صاحب دلی چنین باشد، هم طلب و طالب است و هم مطلوب (اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۸).

نشست عاشق اندر بتکده واجب‌کند زیرا
که آه عاشقان از بتکده بیت‌الحرم سازد

بَیان ـ (اصطلاح عرفانی) مأخوذ از قرآن مجید است که فرمودند: الرحمن علم‌القرآن خلق‌الانسان علمه‌البیان.

اهل ذوق گویند منظور گویا شدن به کلمهٔ توحید است.

ـ درنزد ادباء بیان بمعنی فصاحت است یقال «فلان ذوبیان» و عبارت از منطق فصیح است و کشف و توضیح باشد و اثبات بدلیل باشد و در اصول بمعنای کشف و توضیح باشد و اثبات بدلیل باشد بطور مطلق و بمعنای کشف و توضیح از حکم مجمل باشد و آن برپنج قسم است. بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر، بیان تبدیل، بیان ضرورت، شرط و صفت». اصولیان گویند تأخیر تبدیل نسخ است و تغییر «استثناء و بیان از وقت حاجت‌قبیح است باین معنی که شارع و یا حاکم دیگری اگر کلامی گفت که دارای معنائی مبهم بود یامجمل بود و موقع عمل بآن رسید اگر توضیحی یا تبدیل و تفسیر و تغییری لازم باشد یا رفع ابهامی را ایجاب کند باید قبل‌از وقت عمل انجام شود والا بعد از آنکه عامل بدان عمل کرد مأخوذ نخواهد بود زیرا تکلیف محال محال است پس لازم‌است هرمجملی قبل‌از وقت‌عمل بیان شود (از تلویح ص ۴۵۵ ـ کشاف ج۱ ص ۱۶۹ـ۱۷۰).

بَیانِیَّه ـ (از اصطلاحات کلامی است) فرقهٔ بود از فرق اسلامی. این فرقه

پیرو بیان‌بن‌سمعان‌التمیمی است. اینان گویند امامت از حضرت علی به محمد حنیفه و از او به پسرش ابوهاشم‌عبدالله محمد نقل یافت و ازو به بیان‌بن‌سمعان.

پارهٔ از اینان اصولا بیان‌بن‌سمعان را پیامبر دانند و بعضی او را خدای میدانند و گویند روح خدا در وی حلول کرده است و بلکه روح خدا در کالبد همهٔ انبیاء و امامان حلول کرده است و نسل به‌نسل و امام به امام تا به ابوهاشم رسید و ازو به بیان‌بن‌سمعان ـ درپارهٔ از مراجع بنانیه است.

(مختصرالفرق ص ۱۴۵ و ۱۳۴)

بَیْت ـ (اصطلاح ادبی و عرفانی)
بیت در لغت عرب خانه باشد و اشتقاق آن از بیتوتت است یعنی شب گذاشتن و خانه را از بهر آن بیت گویند که جای شب گذاشتن باشد و همچنین بیت شعر بنائی است از کلام که موقع آن شب‌باشد و وقت فراغ و هر بیت را دو نیمه باشد هر نیمه را مصراعی خوانند. (از المعجم ص ۲۳).

ـ درعرفان‌منظورازکلمهٔ بیت‌بطور مطلق خانهٔ کعبه است. و مأخوذ از قرآن مجید است که فرمود: ان اول بیت وضع للناس للذی ببکة مبارکة.

اهل ذوق گویند منظور خانه دل است که نخست عضوی است که در کالبد وجود یابد و منشأ همهٔ معنویات است.

بَیْتِ اِقْبال ـ (این اصطلاح نجومی است) رجوع باوتاد شود.

پارهٔ از ترکیبات عرفانی.

بَیْتُ الْحِکْمَة ـ عبارت از قلبی است که اخلاص بر آن غالب باشد.

دل که غالب بود بر او اخلاص
خانهٔ حکمتش همی خوانند
اهل دل هرکه نیست اخلاصش
صاحب حکمتش نمیدانند

(اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۸)

بَیْتُ الْغِلْمَة ـ مسجد و محراب‌است مر مؤمنان را و میخانه و بتکده است مر عارفان را.



محرم هاتف میخانه بدولتخواهی
گفت باز آی که دیرینهٔ این درگاهی
همچو جم جرعهٔ ماکش که‌زسر دو جهان
پرتو جام جهان بین دهدت آگاهی

حافظ گوید:

براه میکده عشاق‌راست در تک و تاز
همان نیاز که حجاج‌را، بسراه حجاز
دوتا شدم چو کمان ازغم و نمیگویم
هنوز ترک کمان ابروان تیرانداز
نه‌این‌زمان من‌شوریده دل نهادم و روی
بر آستان تو کاندر ازل بسوز و نیاز
هزار دیده بروی تو ناظرند و تو خود
نظر بروی کسی بر نمیکنی از ناز



در خرابات مغان نور خدا می‌بینم
این عجب بین که چه نوری زکجا می‌بینم
جلوه بر من مفروش ای ملك‌الحاج که تو
خانه می‌بینی و من خانه خدا می‌بینم
خواهم از زلف بتان نافه گشائی کردن
فکر دور است همانا که خطا می‌بینم

(رجوع‌شود به عدة‌الابرار ج ٤ ص ٣٤٥)

بَیْتُ‌الرَّجاء - مقام فناء در ذات و صفات است.

بَیْتُ‌الشَّرَف - نیز مقام‌فناء در ذات و صفات‌است.

بَیْتُ‌الْعِبادَة - رجوع به بیت‌الخدمة شود.

بَیْتُ‌الْعِزَّة - عبارت از قلب واصل بمقام جمع است در حال اتصال بحق‌که بیت‌الشرف هم گویند و بیت‌الکرامة هم نامند (تفسیر حدائق ص ٥٨٩ - ٧٣٣).

*

هر که فانی شود بود واصل
خوش فنائی‌که باشداین‌حاصل

بَیْتُ‌اللّه - این اصطلاح را اهل ذوق کنایت از عقل اول دانند چنانکه بیت‌العتیق و بیت‌المعمور و بیت اول و مسجدالاقصی و آدم و رسول خدا و ملک مقرب و عرش عظیم و قلم و نور، همه نام عقل اول بود.

بَیْتُ‌الْمَعْمُور - اشاره‌بقلوب‌عارفین است‌که معموراست به‌معرفت ومحبت به پیر طریقت گفت: سه چیز است‌که‌سعادت بنده درآنست و روی عبودیت روشن بآنست، اشتغال زبان بذکر حق، استغراق دل بمهر حق، و امتلاء سر از نظر حق، نخست از حق نظر آید و دل بمهر بیاراید و زبان بذکر دارد. (از عده ج٩)

بَیْتُ‌الْمُقَدَّس - عبارت از قلب‌پاك است و قلبی که متعلق بغیر خدا نباشد کلا و جزواً.

شاه نعمت‌الله گوید:

در دلم غیر آن نمی‌گنجد
گر بدست ار نکو نمی‌گنجد

معبد یهودیان را نیز بیت مقدس گویند و معنی عرفانی آن بعد از این نامگذاری بوجودآمده است بهر حال‌محلی است مقدس که حضرت رسول اکرم نیز در نخست بدان سوی نماز میگذارد، این محل مقدس همچنانکه مورد احترام و توجه مسلمانان است مورد توجه و احترام یهودیان بوده است مسلمانان نیز این مکان را مقدس میدانند. قضات و کاهنان بسیاری در یهود خدمت این محل کردند در مدت ٤٨٠ سال.

گویند حضرت موسی پس از هجرت از مصر و کشمکش‌هائی که در زندگی پیامبری برای او پیش‌آمد کرد بدانجا بماند تا بمرد.

در حدود ٣٠تن از بزرگان‌یهود بدین بنا خدمت‌کردند البته در طول٤٨٠ سال. پادشاهان‌بسیاری‌از قوم بنی‌اسرائیل بر این سرزمین حکمروائی کردند تا آنگاه که بدست بخت‌النصر ویران شد. (رجوع شود به قاموس‌کتاب‌مقدس)

بَیْتُ‌السِّر - (این اصطلاح از اصطلاحات مذهبی صابئیان است) و خانة بوده است‌که صابئیان هیاکل عبادت خود را که هیاکل ستارگان بوده است در آن می‌نهادند و بیگانگان را بدان راهی‌نبوده است.

بَیْتُ‌الْحَیاة - (از اصطلاحات نجومی

است) رجوع به بیوت شود.

بَیْتُ الْقَصِیْدَة ـ این اصطلاح عروضی است و آن باشد که شاعر را معنی در خاطر آید و آن را نظم کند و بناء قصیده برآن نهد و ممکن باشد که در قصیده بهتر از آن بیت بسیار افتد و عامه شعرا بیت‌القصیده آنرا خوانندکه بهترین ابیات قصیده بود (از المعجم ص ۲۱۳).

بَیْد ـ این اصطلاح ادبی است و کلمهٔ بید که مید هم گفته‌اند در زبان عرب اسمی است دائم‌الاضافه به آن‌وصله ان و آنرا دو معنی است یکی بمعنی‌غیر و همواره منصوب خواهد بود مانند «نحن الاولون والاخرون بیدانهم اوتوالکتاب» و دیگر بمعنی «نعم و اجل» مانند «انا افصح من نطق بالضاد بیدانی من قریش» (از مغنی ص ۶۰).

بی‌خودی ـ (اصطلاح‌عرفانی) حالت سکر و جذبه است که سالك را باشد. و مرحلهٔ فناء را نیز گویند.

مولوی گوید:

رفتم زدست خود من در بیخودی فتادم
در بیخودی مطلق با خود چه نیك شادم
چشمم بدوخت دلبر تا غیر او نبینم
تا چشمها بناگه در روی او گشادم

بابافغانی گوید

بیخودی در عشقبازی باد و رسوائی مباد
درد باد و سلامت، ناشکیبائی مباد
رستم از قید خرابات و اسیر عشق را
همدمی با جز گرفتاران شیدائی مباد

عراقی گوید:

مستم کن آنچنان که ندانم که من منم
خود را دمی مگر بخرابات افکنم
فارغ شوم زشعبده بازی روزگار
زین حقه دو رنگ جهان مهر بر چنم
قلاش‌وار بر سر عالم نهم قدم
عیاروار خودی خود بر اشکنم
در تنگنای ظلمت هستی چه مانده‌ام
تا کی چوکرم، پیله همی‌گرد خود تنم

بیداری ـ عالم صحو را گویند جهت عبودیت (کشاف ص ۱۵۵٤)

بی‌رسم ـ (اصطلاح عرفانی) مراد بی‌نامی است و آنانکه از رسوم ظاهری و قیود رسمی برهیدند این بی رسمان زمانه، آن بدیدند و این بشنیدند و آن گمراهان بعضی را بکشتند و بعضی را بسوختند، مرادان بدیشان برسیدند و مریدان از ایشان برمیدند، بازماندگان دهر بطعن و ضرب مشغول شدند، می‌پنداشتند که ایمانست، ندانستند که آن طغیانست، لاجرم مشتاقان را دام بلا شدند، تا در «هباء» هباء شدند (ازشرح شطحیات ص ۲۳).

بَیْض ـ (این اصطلاح نجومی‌است) و نام ستارهٔ بود واقع در صورت نهر. رجوع به نهر شود.

بَیْضاء ـ (اصطلاح عرفانی) جهان فرشتگان و مکان ملکوتیان اعلی است. که گفتند (ان الله‌تعالی ارضا بیضاءمسیرة الشمس، فیها ثلثون یوماهی مثل ایام‌

الدنیا ثلثین مرة مشحونة خلقا لایعلمون اناحدا یعصی فی‌الارض بالله تعالی ولا ـ یعلمون ان‌الله تعالی خلق آدم و ابلیس) (اشعةاللمعات ص ۱۵۴).

بیطوریقا ـ (اصطلاح‌منطقی) این کلمهٔ یونانی‌الاصل بوده و بمعنی شعر است و صناعت شعر که یکی از صناعات خمس است و ملکهٔ باشد که با حصول بر ایقاع‌تخیلاتی‌که مبادی انفعالاتی‌مخصوص باشد بر وجه مطلوب قادر باشد و اطلاق اسم شعر در عرف قدما بر معنی دیگر بوده و در عرف متأخران بر معنی دیگر است و تعریف جامع آن این است که‌شعر کلامیست مخیل ومؤلف از اقوالی موزون متساوی، مقفی وفائده‌آن تقبیح وتحسین و کوچك نمودن امری بزرگ و بزرگ نمودن امری حقیر است.

(اساس‌الاقتباس ص ۵۸۷)

بَیْع ـ (اصطلاح فقهی) بیع درلغت خریدن و فروختن باشد و مقابله چیزی بچیزی باشد و تملیك مال باشد بمال و ادخال ملکی است در تسلط دیگری و از کارهای مستحب است بحکم «یا ایهاالذین آمنوالا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل‌الا ـ ان‌تکون تجارة عن تراض منکم» در بیع فروشنده را بایع و خریدار را مشتری گویند و مورد معامله را مبیع و بهای آنرا ثمن و آنرا ارکان و شرائط است که ایجاب، قبول، قصد و اختیار تملك، تمکن ازتسلیم و.... باشد (از الفقه‌ج۲ معاملات ص ۱۴۶).

در کلیات حقوقی آمده است:

بطوریکه بین فقهاء فـریقین شایع است: بیع عبارت از مبادله مـالی است بمالی و این اشاره بتعریف بیع است از بعض جهات، نه از هـر جهتی والابیع مبادله نبوده بلکه تبدیل است آنهم نه هر تبدیلی، بلکه تبدیل عین تا شامل اجاره نشود.

بهرحال امثال این عبارات تعریف حقیقی نیست زیرا مفهوم بیع امری‌است اعتباری، جنس و فصلی ندارد تا بآنها تعریف شود و مقصود از تعریف آن، باین مفهوم اشاره باخص لوازمی است که از آن حکایت نماید.

بیع گاه اطلاق میشود بـر ایجاب تنها، مثل اینکه شخص بگوید خانهٔ خود را بفلانکس فروختم و او قبول نکرد.

و گاه اطلاق میشود بر معنی مرکب از ایجاب و قبول. استعمال بیع در این معنی‌نزد فقهاء و همچنین‌در عرف‌شایع‌تر از استعمال اول است مثل اینکه میگویند فلانکس خانهٔ خود را فروخت و یا اینکه بیع واقع شد. و مقصود مؤلفین در فقه از عنوان کتاب بیع و عقد بیع و امثال این عبارات همین معنی است.

بهرحال تعریف حقیقی یا تقریبی که برای بیع کرده‌اند بعضی نظر بمعنی اول داشته‌اند و بعضی بمعنی دوم.

و گاه بیع اطلاق میشود براثر عقد که عبارت از انتقال مال بعوض باشد و این استعمال من‌باب اطلاق سبب است بر مسبب.

(کلیات ص ۶۱، ۶۲)

در معتقدالامامیه آمده است:

بیع نقل‌کردن ملکی است ازشخصی با غیری بعوضی با وجود تراضی از هر دوجانب.

و بیع چهارگونه است:

بیع عینی حاضر که در نظر باشد بعضی ببعضی، و بیع سلم.

و شرائط صحت وی ثبوت ولایت است در معقودعلیه، آنچه فروشد باید که ویرا بر آن ولایت‌بود شرعاً، و معلوم باشد، و قادر باشد بر تسلیم وی، و از وی نفع توان گرفت منفعتی مباح، وآنکه از بایع ایجاب حاصل شود و از مشتری قبول بی‌اکراه و اجبار الا در موقعی که گفته شود ان‌شاءالله.

و بیع کسی که مالك نباشد و نه در حکم مالك، منعقد نگردد، و اگرچه مالك آنرا اجازت کند، از برای آنکه صحت انعقاد آن حکم شرعی است، ثبوت او محتاج دلیل شرعی باشد.

و رسول ص فرموده است: «لابیع الا فیما یملك»، یعنی: بیع نیست الا در آنچه مالك آن باشد، و فصلی نکرد میان آنکه مالك آنرا اجازت کرد و میان آنکه نکرد.

و بنزد این طائفه روا بودفروختن کنیزکی مادر فرزند، که فرزندش مرده باشد یا نمرده باشد، و بهای مادرش دین بود، و قادر نباشد بر قضای آن‌مگر فروختن وی، برای آنکه این‌کنیزك‌مملوکهٔ ویست بی‌خلاف، و اصل جواز بیع مملوکست، و منع محتاج دلیل است.

و همچنین‌روا بود فروختن بنده‌ای که او را تدبیر کرده باشد، یعنی: پس‌از مرگ آزاد کرده باشد بر وجه تطوع، برای آنکه وی مملوکست، و تدبیر وی بمنزلت وصیت است، تغییر وصیت روا بود وصیت‌کننده را مادام که زنده‌باشد.

و همچنین بود مکاتب مشروط را، چون از بهای خود عاجز شود. و روانبود فروختن مکاتب غیر مشروط، زیرا که بقدر آنچه داده باشد از بهای خود آزاد باشد.

و روا بود بیع آن چیز که روا بود بیع او با [آ]نچه روا نباشد بیك دفعه. زیرا کـه او مملوکست، بیع او مفرداً صحیح است بلاخلاف. هرکه‌در این‌صورت گوید که صحیح نیست دلیل برو بود، و ظاهر قرآن: «احل‌الله البیع»، دلیل است بر صحت این.

و روا بود فروختن چیزی پیش‌از قبض، مگر که آن چیز طعام باشد، لدلالة الاصل.

و اما طعام روا نیست پیش از قبض فروختن، دلیلش اجماع است، و قول رسول ص: «من ابتاع طعاماً فلایبعه قبل ان‌یستو فیه»، یعنی: هر که طعامی بخرد، باید که آنرا نفروشد پیش ازآنکه قبض کند.

و روا نیست بیع کسی کـه کامل عقل نیست، و نه خریدن وی، از برای آنکه دلیلی نیست شرعی بر صحت‌خریدن و فروختن وی.

ولقوله ص: «رفع‌القلم عن ثلاثة: عن‌الصبی حتی یبلغ، و عن‌النائم حتی یستیقظ و عن‌المجنون حتی یفیق».

و چون گوید شخصی که: بندهٔخود

را بتو فروختم بانچه فلان سلعت خودرا فروشد، روا نبود. برای آنکه بهای آن معلوم نیست، و عقد بر مجهول باشد.

و روا بود فروختن چیز غائب،چون جنس او و صفت‌او و مبلغ او معلوم‌باشد لظاهر القرآن و قول‌الرسول: «من‌اشتری شیئا لم‌یره فهو بالخیار اذا راه»، یعنی: هرکه چیزی بخرد که آن را ندیده باشد، چون ببیند، مخیر باشد. و اگر بیع صحیح نبودی، اختیار روا نبودی.

و روا بود که گوید: این گوسفند بتو فروختم الا سرش یا پوستش، و این بوستان الا فلان درخت، زیرا که آنچه غیر از مستثنی است معلوم است.

و ماهی در آب، و مرغ در هوا، روا نباشد فروختن، زیرا که تسلیمش مقدور نیست. اما فروختن بندهٔگریخته با چیزی دیگر، رواست لظاهرالقرآن، و از برای آنکه آنچه با وی ضم کرد، او را از بیع غرر بیرون آورده و ازبرای این رواست‌فروختن‌میوهٔ بستانی که‌بعضی میوه بیرون آمده باشد و بعضی نیامده.

و روا نباشد فروختن میوه، پیش از ظاهر شدن صلاح او یکسال بیدرخت. اما دوسال روا باشد، زیرا که اگر سالی بار نیارد، سال دیگر آرد. و اگر صلاح وی ظاهر شده باشد، روا بود فروختن وی مطلق.

و رسول ص نهی‌کرده است از بیع «حبل‌الحبله» یعنی: بچهٔ آنچه در وجود نیامده باشد، و از فروختن «ملاقیح» یعنی بچه‌ایکه در شکم باشد، و از بیع «مضامین» یعنی: آنچه در پشت باشد از آب آنچه بچه حاصل شود؛ از برای آنکه مجهول است، و تسلیم آن ممکن نیست.

و همچنین شیر در پستان، و پشم بر پشت گوسفند فروختن، نهی کرده‌است.

و از دو بیع در یك بیع، چنانکه گوید: این را بتو فروختم بدیناری تا یکماه، و بدو دینار تا دو ماه، از برای آنکه ثمن و مثمن هر دو مجهول‌اند.

و روا بود فروختن سگ شکاری باجماع. و روایت است که رسول ص نهی کرده است از بهای سگ، الا سگ شکاری.

و روا نیست فروختن سرگین‌آنچه گوشت‌اونخورند. و فروختن‌خمربوکالت، نهی لقوله ص:«ان‌الله اذا حرم شیئا، حرم ثمنه»، یعنی: خدای تعالی چون چیزی‌را حرام کرد بهای وی را حرام کرد.

و اگر گوید: این را بهزار بمن فروش! گوید: فروختم، بیع نباشد، تا آنگه که گوید: بخریدم، از برای آنکه آن سخن که گفت که: بمن فروش! از وی فروختن استدعا میکند، آن قبول نباشد، و ایجاب را چاره نباشد از قبول.

و بیع کسی که او را باکراه بر بیع دارند، صحیح نباشد، الا که حاکم ویرا اکراه کند، تا آنچه ویرا لازم بود از دین، بگزارد. آنگه این بیع اگرچه باکراه است، درست‌باشد، و درین‌خلافی نیست.

و فروختن رطب بشرط آنکه آنرا خرما گرداند، و زرع که آنرا بخوشه آرد، و روغن بشرط آنکه در سال آینده از درختی معین باشد، روا نیست، از

برای آنکه بر تسلیم آن قادر نیست.

و اگر جامه‌ای بخرد بشرط آنکه آنرا بایع بدوزد، یا رنگ کند، یابشرط آنکه بایع در وقتی معین، بها یا مشتری رد کند، مشتری مبیع را با وی رد کند؛ درین خلاف است.

و دلیل بر صحت عقد، بـا ایـن شرط، ظاهر قران است و دلالت اصل، و آنچه روایت کـرده‌اند از رسول ص: «الشرط جائز بین‌المسلمین ما لم یمنع منه کتاب ولا سنة»، یعنی: شرط میان مسلمانان جائز است مادام کـه کتاب و سنت از آن منع نکند.

و روایت است که چون رسول ص اشتری بخرید در مکه، بشرط آنکه بایع برنشیند تا بمدینهٔ رسول، بیع‌را وشرط را جائز داشت.

و اگر شخصی بـنده‌ای فـروشد، بشرط آنکه هروقت کـه مشتری وی را آزاد کند، ولای‌وی بایع را باشد؛ بیـع درست باشد، و شرط باطل.

و دلیل بر صحت این بعد از ظاهر قران‌و دلالت‌اصل، آنستکه‌روایت‌کرده‌اند که مولاة بریره، چون بریره را با عایشه شرط کرده بود که چون آزادش کند، ولای وی ویرا باشد، رسول ص اجازت بیع‌کرد وگفت: «الولاءلمن‌اعتق»، یعنی: ولاء کسی را باشد که آزاد کند.

و رسول‌ص نهی کرده است ازآنکه بر مشتری بیفزاید پیش از عقد و پس‌از آن که بهامعین شده باشد، و آنکه‌بیفزاید در بها کسی که وی را رغبتی نباشد در خریدن.

و این مناهی و امثال این، ازآنچه مسطور است در کتب، دلالت نکند بـر فساد عقد.

و لزوم عقد آنکه باشد که خیار ساقط شود.

(معتقدالامامیه ص ۳۴۱،۳۴۶)

بَیْع ثِمار – این اصطلاح‌فقهی‌است و ثمار بکسر اسم جنس جمعی است مـر ثمره را و جمع حقیقی ثمره ثمرات‌است یعنی میوه‌جات و آن یا تابع درخت است یا مستقل یعنی با درخت‌در معرض‌فروش باشد یا بدون درخت در هرحال بـاید مبیع کماً و کیفاً معلوم باشد تا غرری نشود (از الفقه ج معاملات ص ۲۹۲).

رجوع به مزابنه و محاقله... شود.

بَیْع تَوْلِیَه – رجوع به تولیه شود.

بَیْع تَوصیفیّ – این اصطلاح فقهی است. در کلیات حقوقی آمده است:

ذکروصف‌در حاضر لغو و در غائب معتبر است.

من‌باب‌مثل در بیع‌مبیع یاکلی است یا جزئی شخصی.

اگر مبیع‌کلی باشد باید آنراطوری توصیف نمود که دفع جهالت از آن‌بشود بأین معنی صفات مبیع را که مؤثر در اختلاف قیمت و تفاوت رغبت است ذکر نمود و بایع بایدمبیع را موافق آن‌صفات بمشتری تسلیم کند.

و اگر مبیع جزئی است از دو حال خارج نیست یا حاضر است یا غائب در صورتیکه مبیع حاضر باشد طریقی‌برای

رفع جهالت از مبیع جز مشاهده موجود نیست و اگر مکیل یا موزون یا معدود باشد علاوه بر مشاهـده کیل و وزن و عدد در آن معتبر است والا همان مشاهده کافی است. و اگر مبیع حین عقد غائب باشد بذکر اوصاف از آن رفع جهـالت بشود پس اگر مطابق با اوصاف درآمد مبیع لازم است والا مشتری مخیر است بین فسخ و قبول.

اگر بین وصف و اشاره تـعارض شود قاعده مطردی در باب تقدیم یکی بر دیگری وجودندارد بلکه مورد باعتبار قرائن حـالیه و مقالیـه مختلف است. و همچنین است جائیکه تعارض بین اسم و اشاره باشد تقدیم یکی بر دیگری منوط بدلالت قرائن و احوال خواهد بود.

(کلیات ص ۱۳)

بَیْعِ حاضِر ـ اصطلاح فقهی است و در صورتیکه مبیع حاضر و مرئی‌باشد یا درحکم آن این بیع را باعتبار مبیع بیع حاضر گویند در مقابل بیع غایب‌که مبیع غایب یا نامرئی باشد (از الفقه ج معاملات ص ۱۳۵) رجوع به سلف و سلم شود.

بَیْعِ حَصاة (اصطلاح فقهی) حصاة سنگ‌ریزه است و این اصطلاح فقهـی است و بیع حصاة بدین معنی است کـه بایع گوید این سنگ را پرتاب کن‌بهریك از متاعهای موجود و مثلابهر توپ پارچهٔ که خورد مال تو باشد به فلان مـبلغ و البته این معامله نادرست و باطل است.

بیع خیاری ـ (این اصطلاح فقهی است) در کلیات حقوقی آمده است:

بیع خیاری عبارت است از اینکه برحسب شرط خیار مشتری در صورت رد ثمن حق فسخ معامله را داشته‌باشد. و رد ثمن بچند وجه تصور می‌شود.

اول آنکه خیارمنوط برد ثمن‌باشد و قبل از آن برای او خیاری نباشد.

۲ـ در تمام مدتی‌که مقرر گردیده مشتری با رد ثمن،خیار فسخ‌داشته‌باشد.

۳ـ با رد ثمن‌انفساخ قهراً حاصل شود.

٤ـ با رد ثمن بایع مـلزم بفسخ باشد که مرجع آن بـاقاله است و اگـر فسخ نکنند لامحالـه مشتری حـق فسخ خواهد داشت.

فرق بین بیع خیاری و شرط‌خیار این‌است که در شرط خیار مشتری اول فسخ می‌کند و پس‌از آن ثمن‌را استرداد می‌نماید. و در بیع خیاری امـر بعکس است تا مشتری ثمن‌را ببایع رد نکند حق فسخ بیع را نخواهد داشت. پس در بیع خیاری رد ثمن سبب فسخ است ودرشرط خیار فسخ سبب رد.

(کلیات‌حقوقی ص ۱۰۲)

بَیْعِ دَیْن بِدَیْن ـ این‌اصطلاح‌فقهی است و معامله‌ایست باطل و صورت آن این است که ثمن و مثمن هر دو مدت‌دار باشند که بیع کالی‌بکالی هم گویند (از الفقه ج معاملات ص ۱۵۲).

بَیْعِ رَبَوِیّ ـ (این اصطلاح فقهی است) در معتقدالامامیه آمده است:

بدانکه ربا حرام است، و گناهی بزرگ است.

و از رسول‌ص‌روایت است: «درهم رباء عندالله اعظم من سبعین زنیة کلها بذات محرم»، یعنی: یکدرهم ربا نزد خدای تعالی بزرگ‌ترست از هفتاد بار زنا کردن با محرم خویش.

و ربا ثابت است در هرچه آنرا [به]پیمایند و بسنجند، روا نباشدفروختن آن چون یك جنس بود بعضی‌از آن‌ببعضی متفاضل، یعنی: بافزون اندك و بسیار.

و روا بود متماثل، یعنی: برابر چون نقد باشد، و پیش از افتراق قبض کنند. و درین کسی‌خلاف نکرده است الا «مالك»، که وی تفاضل روا داشته است، چون یکی مصنوع باشد و زیادتی قیمت صنعت بود.

حجت بر وی اینست که رسول ص فرموده است: «لاتبیعوا الذهب بالذهب، ولا الورق‌بالورق،الاسواء بسواء»، یعنی: زر بزر، و نقره بنقره مفروشید، الا راستاراست. و فرقی نکرده است میان مصنوع و غیر مصنوع.

و اگر جنس مختلف باشد، اعتبار تماثل بیفتد، اما حلول و تقابض معتبر باشد احتیاط را.

و اگر بی‌این بیع‌کند؛ صحیح باشد با کراهتی، لقوله ص : «و اذااختلف ـ الجنسان، فبیعوا کیف شئتم» یعنی:چون جنس مختلف شود، چنانکه خواهید بفروشید.

و اگر یکی زر باشد یا نقره و دیگر غیر آن، هر سه شرط ساقط گردد.

و روا بود بیع دیناری و درهمی بدو دینار وهزار درم، و جامه‌ای بدو هزار درم، لظاهر القرآن و دلالة الاصل.

و گوشت هر جنسی از حیوان بخلاف دیگری است: گوشت اشترجنسی، و گوشت گاو جنسی دیگر، و گوشت گوسفند جنسی است.اگرچه انواع‌ایشان مختلف باشد. و حکم شیر ایشان حکم گوشت است.

و گوشت‌بحیوان‌از جنس اوفروختن روا نیست، «لما روی من نهیه ص: من بیع اللحم بالحیوان». و اگر جنس او نباشد، روا بود.

و حیوان بحیوان‌فروختن رواباشد؛ اگر جنس باشد، و اگر غیرجنس، برابر و زیادت، نقد، نه نسیه، لما رووه من قوله ص:«الحیوان بالحیوان‌واحدبالاثنین، لاباس به نقداً ولا یجوز نسیة»، یعنی: حیوان بحیوان، یکی بدو فروختن باکی نیست بنقد نه بنسیه.

و گندم در خوشه بگندمی که از آن بود یا غیر آن، اگر از زمینی معین باشد؛ روا نیست فروختن. و این را بیع «محاقله» گویند.

و همچنین خرمایی که بر درخت باشد بخرمایی از آن درخت یا از غیر آن. و این را بیع «مزابنه» گویند.

و رسول ص‌ازین هر دو نهی‌کرده است، از برای آنکه در وی از ربا ایمن نتوان بودن.

اما رخصت داده است در درخت خرما که در بوستان غیری باشد، آنرا حرز کنند، و بخرما بصاحب بوستان

فروشند. و این را «بیع‌العرایا» خوانند، و در غیر این روا نبود.

و روا نبود رطب بخرما فروختن، زیرا که از رسول ص پرسیدند که: روا باشد رطب بخرما فروختن؟ فرمود: «اینقص اذا جف؟»، یعنی: چون خشك شود هیچ ازو کم گردد؟ گفتند آری. فقال: «فلا اذن»، گفت: پس روا نباشد، چونکه کم میگردد.

اما میوه‌های‌دیگر را، نصی[نیست] بر آنکه روا نباشد تر بخشک فروختن، و حمل کردن بر رطب قیاس باشد، و قیاس روا نیست.

و میان‌فرزند و پدر، و میان‌خواجه و بنده، و میان زن و شوهر، و میان مسلمان و کافر، ربا نباشد؛ برای آنکه عموم تحریم ربا مخصوص است، باجماع طائفه، بجنسی دون جنسی. پس انکار نباشد آن را که مخصوص بود به شخصی دون شخصی.

(معتقدالامامیه ص ۳۵۱ - ۳۵۴)

بَیْعِ سَلَفْ - این اصطلاح فقهی است و بیع سلف که آنرا سلم هم گویند یعنی پیش‌فروش و بدین صورت است که مبیع بتوصیف فروخته شود برای مدتی‌که محصول آن میرسد به بهای‌نقد حال و مقابل بیع نسیه‌است چون درنسیه متاع موجود و حال است و بهاء مؤجل است یعنی مدت‌دارد و در بیع سلف باید صفاتی که موجب تفاوت قیمت میشود معین شود و موضع تسلیم و وقت آن نیز معلوم گردد (از صیغ‌العقود ص ۱۱۲).

در معتقدالامامیه آمده‌است:

شرائطی‌که‌خاص است به بیع‌سلم: ذکر اجل است، و موضع تسلیم، و آنکه بها حاضرباشد، و در مجلس عقد [قبض] کند.

اما اعتبار اجل برای آنست که رسول ص فرموده است: «من اسلف فلیسلف فی‌کیل معلوم الی اجل معلوم»، یعنی: هر که سلف کند گو سلف کن در کیلی‌معلوم، و وزنی‌معلوم، تا اجل‌معلوم.

و اگر گوید تا وقت درودن، یا ارتفاع غله، یا باز آمدن فلان از سفر، درست نباشد؛ زیرا که مجهول است، و رسول ص فرموده است: «لاتبایعوا الی الحصاد ولا الی‌الدیاس ولکن الی اشهر معلوم»، یعنی: مفروشید تا وقت درودن، و خرمن کوفتن، ولیکن تا بماهی معلوم فروشید. و این نص است.

و روا نباشد بیع سلم در چیزی‌که بصفت متمیز نشود، و مضبوط نگردد، چون معجونات ومرکبات و نان و گوشت، و نه در آنچه آنرا بشمار فروشند مگر بوزن.

و روا نباشد فروختن آن چیز که بسلم خریده باشد پیش از اجل. اما چون اجل درآید، روا باشد بآنکس فروختن‌که ازو خریده باشد، بمثل آنچه بوی داده باشد، و بیشتر از آن، اگر از جنس آن نباشد. و بغیر او تواند فروختن بیشتر از آنچه خریده باشد، بجنس آن، الا آن چیز طعام باشد، آنکه روا نباشدفروختن پیش از قبض باجماع.

و لازم‌نباشد مشتری را قبول‌کردن

آنچه خریده باشد، بسلم، پیش از اجل، از برای آنکه اجبار کردن محتاج دلیل است. و روا باشد که گوید چیزی از آن کم کن تا پیش از اجل بدهم.

و روا نباشد که از اجل چیزی باز پس دارد، تا آنرا زیادت کند، از برای آنکه ربا باشد.

(معتقدالامامیه ص ٣٥٥،٣٥٤)

بَیْعِ صَرْف – این اصطلاح فقهی است و بیع نقد بنقد (طلا به طلا و نقره به نقره) است که البته در صورت عدم تفاوت وصف یا مقدار در متبادلین مکروه والاحرام و باطل است.

بَیْعِ غَرَرِیّ – هر بیعی که در آن اوصاف و مشخصات مبیع ذکر نشود بطوریکه رفع جهل شود غرری خواهد بود رجوع به غرر و بغبن شود.

بَیْعِ غَیْر لازِم – (این اصطلاح فقهی است) بیع غیر لازم بیعی است که هریك از طرفین ذاتاً یا بسبب خیار، حق فسخ آنرا داشته باشند. رجوع به بیع شود.

(کلیات ص ٦٤)

بَیْعِ کالِیّ بِکالِی – این اصطلاح فقهی است و بیع دین بدین است و این بیع حرام است و صورت آن این است که بگوید «دین الفلانی بدینك الفلانی» یا «بعتك دین الفلان بعشرة دراهم مؤجلة الی شهر» (از صیغ العقود ص ١١٢).

بَیْع مُحاقَلَة – رجوع به محاقله شود

بَیْع مُرابَحَة – رجوع بمرابحه و به بیع مساومه شود.

بَیْع مُزابَنَة – رجوع بمزابنه شود.

بَیْع مُساوَمَة – خرید وفروش از جهت آنکه فروشنده از رأس المال اطلاع دهد یا نه بر چهار قسم است.

اگر اصولا خریدار را از رأس المال مطلع نکند و بگوید بفلان مبلغ میفروشم آنرا مساومه گویند. وبهترین نوع بیع است زیرا تقلب و تخلفی ندارد و گوید بهر مبلغی که خریده‌ام بفلان مبلغ میفروشم.

و اگر مشتری را آگاه کند وبهمان قیمت که خریده است بفروشد بیع تولیه گویند و اگر بزیادت از رأس المال بفروشد مرابحه گویند و اگر کمتر از رأس المال بفروشد مواضعه گویند (از کشاف ج١ ص ٢٧٨)

بَیْعِ مَضامِین – (اصطلاح فقهی) این نوع بیع عبارت از فروختن مافی اللاصلاب باشد مثل بره در صلب فحل و البته این نوع بیع باطل است مگر آنکه مادر آن بفروش رود چنانکه گاوسالهٔ را که ماده گاوی مستعد حمل برداری آنست بضمیمه آن ماده گاو بفروشد که درست است و بدیهی است که این نوع قید و وصف مهمل و بیهوده است.

بَیْعِ مُعاطات – (از اصطلاحات فقهی است) در کلیات حقوقی آمده است:

آیا صدق عقد بر بیع و عقود دیگر موقوف است بر اینکه بالفاظ انشاء

شوند یا حاجتی بخصوص الفاظ نداشته بلکه بهر فعلی که کاشف از قصد باشد تحقق خواهد یافت‌وعقدبرآن‌صادق است؟

کسانیکه‌معاطات‌را فقط مفید اباحه و اذن قرار داده و آنرا مفیـد تملیك نمیدانند لامحاله لفظ را در عقود معتبر میدانند و ظاهراً متفق باشند بر اینکه کسی که قادر بر تلفظ نیست دربارهٔ او اشاره کافی است نهایت آنکه بعضی آنرا مقید کرده‌بجائی‌که عاجز از توکیل‌باشد.

(کلیات ص ۷۰)

بَیْعِ مُعَجَّل - (از اصطلاحات فقهی است) در کلیات حقوقی آمده است:

بیع باعتبارتعجیل یا تاجیل‌عوضین تقسیم میشود بچهار قسم زیرا:

عوض و معوض یا حالند ویا معجل و این قسم محتاج بتقییدی نیست بـلکه ارسال و اطلاق عقد در آن کافی است و آنرا بیع مرسل یا معجل نامند.

یا ثمن معجل است و مثمن مؤجل‌و این بیع سلم و سلف است.

یا امر بعکس است و آن بیع نسیه است.

یا هر دو مؤجلند و آنرا بیع کالی بکالی گویند.

(کلیات ص ۶۵)

بَیْعِ مُقایَضَه - این اصطلاح فقهی است و این نوع‌بیع مبادله عین به عین است در غیر نقدین ک بیع صرف است این بیع را بیع سلعه بسلعه هم گویند.

بَیْعِ‌مَکیل و مُوزُون - (ازاصطلاحات فقهی است) در معتقدالامامیه آمده‌است:

فروش مکیل یاموزون قبل از قبض صحیح نیست. پس اگر کسی چیزی را که از سنخ مکیل یا موزون است‌خریداری کرده و هنوز آنرا تحویل نگرفته آنرا بدیگری بفروشداین معامله‌صحیح‌نیست.

و بعضی حکم منع از فروش قبل از قبض را بطعام تخصیص داده‌اند و در این تخصیص باین حـدیث نبوی نظـر داشته‌اند: من ابتاع طعاماً فلایبعه حتی یقبضه. یعنی کسیکه طعامیرا خریداری کرده تا آنرا بقبض درنیاورده نفروشد.

و علتی که بعض دیگر برای منع از بیع قبل از قبض ذکر کرده‌اند این است که ملك قبل از قبض ضعیف است زیرا اگر مبیع قبل از قبض تلف شود بموجب قاعده «کل مبیع تلف قبل قبضه فهو من مال‌البایع» بیع منفسخ میشود و لازم میآید توالی چندین ضمان در شیئی واحد.

(کلیات ص ۳۲)

بَیْعِ مُلامَسَه - این اصطلاح فقهی است و بیع مـلامسه آنست که بایع متاعی را بفروشد بشرط آنکه هرگاه مشتری‌لمس کرد بیع واقع شود و متاع مشاهده‌نشده باشد یعنی‌درموردمعامله‌بجای‌رؤیت، لمس شود و البته این‌نوع معامله باطل است (از صیغ‌العقود ص ۱۱۴).

بَیْعِ مَلاقیح - این نوع بیع‌فروختن مافی‌بطون‌الامهات است بطور مستقل و بدیهی است‌که این‌نوع معامله باطل‌است مگر با حامل (از صیغ‌العقود ص ۱۱۴).

بَیْعِ مُنابَذَه - (اصطلاح فقهی)هر-

گاه طرفین بیع یعنی فروشنده و خریدار قراری کردند که مثلا فلان متاع را اگر خریدار لمس کند یا هریك از آنها سنگی بدان انداختند بیع لازم شود قسم اول ملامسه است و دوم منابذه است و سوم حصاة است هر سه باطل است. و «بیع‌المنابذه ان یقول ان نبذته الی فقد اشتریته بکذا» (از صیغ‌العقود ص ۱۱٤) یعنی قرار این باشدکه اگر خریدار لمس کرد لازم شود ملامسه است و اگر بایع سنگی بدان انداخت لازم باشد منابذه است و اگر مشتری سنگ‌انداخت حصاة.

بَیْع مُنَجَّز ــ (این اصطلاح فقهی است) در کلیات حقوقی آمده است:

گاه بیع موصوف‌میشود ببیع‌قطعی و بتی و مقصود از آن بیع منجز و نافذ است در مقابل بیع شرط و بیع موقوف باجازه نه آنکه در قبال معلق باشد که بسبب تعلیق از اصل فاسد است.

(کلیات ص ٦٤)

بَیْعِ مُواضَعَة ــ رجوع به مواضعه و مساومه شود.

بَیْع نافِذ ــ بیعی است که مفید ملك باشد فی‌الحال.

در کلیات حقوقی آمده است:

بیع از حیث نفوذ و عدم نفوذبسه قسم تقسیم میشود زیرا بیع یا بطور صحیح واقع میشود و دارای اثر است و یا بیع باطل و بی‌اثر است و بیع صحیح یا اثرش فعلی است که آنرا منجز گویند یا تاثیرش مراعی است بامر متأخری که آنرا بیع فضولی گویند. پس بیع یا صحیح است یا فاسد یا نافذ است یا موقوف.

فقهاء عامه بین باطل و فاسدفرق گذاشته‌اند. بطلان را در جائی استعمال میکنند که معامله فاقد شرطی از شروط اساسی باشد مثل معامله صغیر یامجنون یا معامله نسبت بچیزیکه مالیتی ندارد. و فساد را در جائی بکار میبرند که معامله فاقد شرطی از سایر شروط باشد مثل عدم قدرت بر تسلیم یا بیع‌مجهول.

بهرحال بیع نافذ، بیعی است که جامع شرائط عقد و فاقد موانع بوده و باین لحاظ مؤثر از حین عقد باشد.

برعکس بیع موقوف عقدی است که تاثیرش موقوف باجازه غیر عاقد باشد یا از جهت مالك بودنش و یا از جهت اینکه برای او حقی است در احدعوضین. اولی مثل بیع‌فضولی و دومی مثل محجور علیه بعلت سفاهت یا فلس که موقوف است باجازه ولی یا حاکم.

(کلیات ص ٦٣)

بَیْع نَجْشــ نجش بفتح‌نون‌وسکون‌جیم زیادت باشد در بیع بآنکه شخصی‌درقیمت متاعی زیاد کند برای ترغیب دیگران بدون آنکه خود بخواهد بخرد و این عمل حرام است.

بَیْع نَقْد ــ این اصطلاح فقهی‌است و بیعی است که هم ثمن و هم مثمن هر دو حال و معجل باشد. (از صیغ‌العقود ص ۱۱۱).

بَیْعُ‌النَّسِیَة ـ این اصطلاح فقهی است و بیع نسیه بیعی‌است‌که متاع‌حاضر و نقد باشد و ثمن مؤجل و مدت‌دار باشد و باید ثمن و مدت معلوم‌و مشخص باشند و صیغهٔ آن «بعتك هذالمتاع‌بعشرة دراهم وآجلتك فی‌الثمن الی شهر» است (از صیغ‌العقود ص ۴۱۸).

بَیْع و رَهْن ـ (این اصطلاح فقهی است) در کلیات حقوقی آمده است:

هر چیزیکه بیع آن صحیح بـاشد رهن آن نیز صحیح است چیزیکه بیع آن صحیح نباشد رهن آن هم صحیح نیست زیرا بیع مختص است باعیان و هر عینی که دارای مالیتی باشد بیع آن صحیح، چنانکه رهن آن نیز صحیح است.

عکس قضیه، بنا برقول مشهورکه رهن منـافع را صحیح نمیداننـد مسلم است.

اشکال در این است که بیع چیزی صحیح و رهن آن صحیح‌نباشد زیرا رهن اختصاص باعیان‌خارجی‌دارد و لذا قبض نزد بعضی شرط صحت است و نزد بعضی دیگر شرط لزوم و استدلال کـرده‌اند بآیه شریفه: فرهان مقبوضة و باین‌خبر «**لارَهْنَ‌الامَقْبُوض**».

پس قـاعده مطرد است در عکس قضیه نه در طرد آن زیرا دائره رهن از لحاظ شرط بودن قبض در آن تنگ‌تر از دائره بیع است.

بعضـی در رهن، قبض را اصلا شرط ندانسته‌اند، نه در صحت و نه در لزوم و میگویند مراد از قبض در آیه و همچنین در خبر این است‌که شیئی‌مرهون حین عقدصلاحیت‌برای قبض داشته‌باشد.

و همانطوری‌که در بیع، بایع‌مکلف است مبیع را بمشتری تسلیم نماید در رهن من‌باب وثیقه راهن مکلف است‌عین مرهونه را بمرتهن تسلیم نماید. بنابر‌ـ این قبض از آثارعقد است نه از شروط آن.

پس همانطوریکه مبیع در جائی که فاقد صلاحیت تسلیم باشد صحیح نبوده و از درجه اعتبار ساقط است رهن نیز بهمین منوال نقط وقتی باطل است که در حین وقوع عـقد صلاحیت تسلیم را نداشته باشد و نتوان آنرا بمرتهن‌تحویل داد ولو اینکه عین خارجی باشد.

و بنابراین قول در صورتی که‌دین حال باشد و یا شرط‌حلول آن شودبطوری که قبض آن حین وقوع عقد رهن، امکان پذیر باشد ممکن است آنرا رهن قـرار داد و این قول نه فقط مخالف با ظاهر آیه و خبر است، مستلزم خرق اجمـاع مرکب خواهد بود. (کلیات حقوقی ص ۳۰، ۳۱).

بَیْعِ وَقْتِ نِدا ـ (این اصطلاح‌فقهی است) و مراد بیع‌در موقع ندا اذان‌جهت انجام فرائض است و گفـته شده است اذان جمعه و بحکم «واذا نودی للصلوة من‌یوم‌الجمعه‌فاسعوا‌الی‌ذکرالله وذروا‌البیع والتجارة» البته بیع در آن موقع مکروه است.

بَیِّنات ـ جـمع بینه است و نـزد فقهاء اطلاق بر شهادت شود و گـویند حجة بر سه قسم است‌بینه، اقرار ونکول.

و بالجمله‌مراد دلائل و شهوداست وگویند «البینة من‌المدعی والیمین علی من‌انکر» «البینة حجة شرعیة» (قواعد شهید ص ۱۸۹). رجوع به (کشاف ج۱ ص ۱۷۲- شرح لمعه ج۱ ص ۲۰۹) شود.

بَیْهَشِیَّه - (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از خوارج اصحاب بیهش‌بن جابراند که گویند ایمان عبارت از اقرار و علم بالله و بماجاء به‌الرسول است کسی که حلال و حرام را نداند کافر است و علم به محللات و محرمات‌واجب است. (ازکشاف ج۱ ص ۱۳۹).

بَیْعَت- (اصطلاح عرفانی) بیعت عبارت از تسلیم مریدست به شیخ کامل که وظائف و دستورات شیخ‌را بطورکامل اجرا کند و طریق آن مختلف و متفاوت است و در حدیث است‌که با حضرت‌رسول هفت مرتبت بیعت‌کردند، پنج بیعت‌برای طاعت و دو بیعت برای محبت و این بیعتهای هفتگانه بازاء اطوار هفتگانهٔ قلب است.

بیگانه - کسی که مشرف نشده است و در مقام سیر و سلوک برنیامده، قدم در راه طریقت ننهاده است (کشاف ص ۱۵۵٤).

بیگانگی - (اصطلاح عرفانی) بیگانگی استغنای عالم الوهیت را گویند که به هیچ‌چیز و به هیچ‌وجه مفتقرنیست و به هیچ چیز مماثلت و مشابهت ندارد (کشاف ص ۱۵۵٤).

بی‌نشان- (اصطلاح عرفانی) مقام بی‌اسمی است و مقام فنا است و ذات خدا را نیز گویند:

عطار گوید

ای بی نشان محض نشان از که جویمت
گم‌گشت در تو هردوجهان، ازکه‌جویمت
در بحر بی نهایت عشقت چو قطرهٔ
گم شد نشان بنشان از که جویمت



هرکه‌در راه‌حقیقت‌از حقیقت بی‌نشان‌شد
مقتدای عالم آمد پیشوای انس وجان‌شد

بُیُوت کَواکِب - (این‌اصطلاح‌هیوی و نجومی است) و آن عبارت از بخش‌های دوازده‌گانهٔ منطقةالبروج بود که البته ابتدای آن از افق طالع بود یا از طالع افق بود بر توالی و چون شکلی مربع و یا مدور کشند و در آن دوازده خانه‌رسم کنند که متصل‌باشد یعنی بهمدیگرمتصل بوند و خانهٔ دوازده به خانهٔ نخست پیوسته بود در هر خانهٔ درجهٔ اول یکی از بیوت۱۲گانه رایعنی قوسی ازمنطقة- البروج که واقع باشد میان اول حمل و مرکز آن خانه بر توالی ثبت نمایند و مواضع کواکب سیاره و عقدتین قمر را در هر خانهٔ از آن خانه‌ها که افتد نیز بترتیب ثبت نمایند و آن شکل را زایچه خوانند بعضی گفته‌اند از زیج است و بعضی گفته‌اند از زایش است. (از بیست باب ملامظفر).

در حاشیه التفهیم آمده است:
منطقةالبروج‌را به۱۲ بخش قسمت

کرده‌اند و آغاز آن از درجهٔ طالع بسود سوی توالی بروج (درجه طالع آن درجهٔ است که مقارن آن برج از افق طلسوع کرده‌باشد) و آنرا خانه‌هایا بیوت خوانند و نخستین از آن طالع یعنی درجهٔ طالع و دوم خانه دوم تا به خانهٔ دوازدهم و درجه‌های‌هر خانهٔ با درجه‌های هفتمش یکی بود و این عمل‌راتسویةالبیوت‌نامند. (رجوع شود به حاشیه التفهیم ص ۲۰۶).

در شمس‌المعارف آمد ه‌است:

برای بروج دوازده‌گانه خانه‌هائی قرار داده‌اند بر حسب کواکب سیارات بدین ترتیب. حمل و عقرب بیت مریخ. ثور بیت زهره. جوزاء و سنبله بیت عطارد. سرطان‌بیت‌قمر. اسد بیت‌شمس. حوت بیت مشتری.جدی و دلو بیت زحل. (از شمس‌المعارف‌الکبری).

اخوان الصفا گویند:

فلك اعلی‌فلك‌البروج‌و ساير افلاك را نیز با حرکت دورانی خود میگرداند و این حرکت از مشرق بمغرب بود و در یك روز و شب یکدور زند و بهرحال‌در هر وقتی از اوقات شبانـه‌روز و سال بعضی از درجـات فلك‌البروج در افـق مشرق قرار دارد و بعضی‌دیگر در وسط آسمان و بعضی در افق مغرب و بعضی دردرجهٔ چهارم.... و بالاخره فلك‌را اگر به چهار قسمت کنیم هر وقتی از اوقات قسمتی از درجات در یك ربع و قسمتی در ربع دیگر و....و هر ربعی‌از آن‌منقسم به سه‌قسمت شود و هر قسمتی را بیتـی نامند پس ۱۲ بیت پیدا خواهد شد بـه عدد بروج. دو ربعی که از طالع تاوسط السماء و از غارب تا رابع است متقلب نامند... (از رساله ۱۱ نامـوسیات ص ۳۲۵).

بهرحال بیت اول را طالع گویند که دلالت بر ابدان و زندگی دارد.

بیت دوم را بیت‌المال‌گویندد‌لالت بر جمع مال و ذخیره کردن و... دارد.

بیت سوم را بیت‌الاخوات نامند و دلالت به‌علم. دین... دارد.

بیت چهارم را بیت‌الاباء نـامند دلالت بر حالات آبـاءالاصل و زمیـن و بناء... دارد.

بیت پنجم را بیت‌الولد نامند دلالت بر تناسل و... دارد.

بیت ششم را بیت‌المرض نـامند دلالت بر امراض و... دارد.

بیت هفتم را بیت‌النساء نامند و دلالت بر زواج و... دارد.

بیت هشتم را بیت‌الموت نامند و دلالت بر مرگ و قتل... دارد.

بیت نهم را بیت‌السفر نامنددلالت بر اسفار... دارد.

بیت دهم را بیت‌السلطان نامنـد دلالت بر رفعت و جاه... دارد.

بیت یازدهم را بیت‌العادة نـامند دلالت بر سعادت و... دارد.

بیت دوازدهم را بیت‌الاعداءنامند دلالت بر دشمنی و... دارد.

(از رساله ۱۱ ناموسیات ص۳۸۵ـ ۳۸۷).

اخوان گویند:

هرگاه طفلی بدنیا آید و یا امری و واقعه حادث شود بناچار در آن لحظه یکی از درجات ۳۶۰ گانه در گردش افلاك ازمشرق طلوع‌میکند پس‌آن‌تولد و آن حادثه مقارن با یکی از آن درجات است که فرضاً از مشرق بطرف مغرب طلوع میکند از آن درجه مقارن با آن حادثه تا سی درجهٔ کامل را طالع بیت‌الحیاة نامند. چه آنکه این درجه‌ها ازیك برج بود یا از دو برج و از سی درجه تا شصت درجه را بَیْتُ‌الْمال و از شصت تا ۹۰ درجه بیت‌الاخوة و تا ۱۲۰ درجه بیت‌الاباء وتا ۱۵۰ درجه را بیت‌الاولاد و تا ۱۸۰ درجه را بیت‌الامراض نامند. و تا ۲۱۰ درجه را بیت‌الازواج و تا ۲۴۰درجه‌رابیت‌الموت‌و تا ۲۷۰ درجه‌را بیت‌الاسفار و تا ۳۰۰ درجه را بیت‌السرطان و تا ۳۳۰ درجه را بیت‌الرجاء و تا ۳۶۰ درجه را بیت‌الاعداء نامند و هریك از این بیوت دلالت بر امری دارد.

(رجوع‌شود به‌رساله سوم از رسائل اخوان ص ۹۱).

بُیُوت ساقِطَة ـ (این اصطلاح نجومی است) رجوع باوتاد شود.

بُیُوتُ‌الْعِبادَة ـ (از اصطلاحات‌ملل و نحل است).

معابد صابئیان و مانویان راگویند که در آنها هیاکل و اصنامی بنامهای آفتاب و ماهتاب و سایرکواکب‌می‌نهادند. و مثلا هیکل بعلبك صنم آفتاب‌بود و هیکل حران صنم ماه بوده است و بنزدیك آن‌دهی بوده‌است بنام باب‌الزهره وگویند لات صنم زحل وعزی صنم زهره بوده است.

(از آثارالباقیه ص ۲۰۵)

بُیُوت نِیْران ـ یا آتشکده‌ها (از اصطلاحات‌ملل و نحل‌است) گویندنخستین آتشکده را فریدون بنا کرد یکی به‌طوس و دیگر به بخارا و آتشکدهٔ دیگری در مجستان بنا شد بنام کرکرا و در نواحی بخارا نیز آتشکدهٔ درست شد بنام قباذان و آتشکدهٔ دیگر بین فارس و اصفهان بنا شد که کیخسرو آنرا بنا نهاد وآتشکدهٔ دیگری همو به قومس بنا کرد که بنام جریر نامیده شد و آتشکدهٔ دیگر بنام کنکدز در مشرق چین بامر سیاوش بنا شد و دیگری بارجان فارس که ارجان‌جد گشتاسب بنانهاد، این آتشکده‌ها را قبل از پیدایش‌زرتشت بنا نهاده‌اند، زردشت این‌گونه آتشکده‌ها را تجدید بنا کرد و آتشکدهٔ به نیشابور بنا کرد و دیگری به نساء و برای آتش افروزی در آن از خوارزم‌آتش‌آوردند وگویند چون‌کیخسرو به جنگ افراسیاب برفت باتشکده وآتش بسیار احترام کرد و حتی بدان سجده کرد و بالاخره در بلاد روم نیز آتشکده‌ها بنا شد و همین طور در بلاد اسفینیا بنزدیك مدینةالسلام (توران دختر کسری در آن محل آتشکده بنا کرد) و در هندوچین آتشکده‌هائی بناکردند.

در سرزمین یونان نیز سه آتشکده وجود داشت. و امااینکه‌مجوسیان آتش

را ستایش کنند به سه جهت بود یکی آنکه جوهری است علوی و شریف دوم اینکه ابراهیم را نسوزانید سوم اینکه گمان برند که اگر آنرا ستایش کنند از عذاب آتش جهنم نجات یابند و بالجمله نار قبلهٔ آنان بود (رجوع شود به‌شهرستانی ضمیمه ابن حزم ص ۴۱ ـ ۹۴)

بیوت وَبال ـ (این اصطلاح نجومی است) در اصطلاح نجوم برج اسد خانه و بیت آفتاب است و سرطان بیت قمر، جوزاء و سنبله بیت عطارد، ثور و میزان بیت زهره، حمل و عقرب بیت مریخ قوس و حوت بیت مشتری، جدی و دلو بیت زحل. و وبال هرکوکبی در مقابلهٔ بیت آن بود و هریك از این کواکب را در بیوت بعضی دیگر مواضع مخصوص بود که شرف و هبوط و اوج و حضیض از همین امر بود.

(رجوع شود به رسائل اخوان رساله دوم درنجوم ص ۷۸).

بُیَیْهِسیَّه (به صیغهٔ تصغیر) (از اصطلاحات کلامی و ملل و نحل است).

اصحاب ابوبیَیهس الهیصم بن جابر را گویند که حجاج در ایام ولید درمدینه با او جنگید و بر او غلبه یافت.

اینان گویند مسلم کسی است که بر توحید خدا و معرفت رسول و ولایت امامان و برائت از اعداء خدای و رسول و اولیاءاله اقرار کند.

(از ملل و نحل شهرستانی ص ۵۷، ۵۸) شاید این کلمه تصحیف بیهشیه‌باشد که گذشت.

بَیِّنَة ـ (از اصطلاحات فقهی است) در کلیات حقوقی آمده است:

فرق بین بینه و اقرار این است که شارع مؤدای بینه را بمنزلهٔ واقع قرار داده و باین لحاظ جمیع آثار واقع بر آن مترتب میشود.

بنابراین هرگاه بموجب بینه ثابت شود که فلان‌خانه‌متعلق‌به زیداست میتوان خانه را از او خرید و آنرا رهن گرفت وهکذا.

اما اقرار، ادله اعتبار آن ناظر بواقع نیست بلکه منتهای مراتب این‌است که شخص مقر بموجب اقرار العقلاء علی انفسهم جائز مأخوذ و ملزم باقرار خود میباشد. اما دیگری ملزم بآن نیست پس در جائیکه زید اقرار کند که فلان زن عیال او است و او منکر باشد، مردملزم است بجمیع آثار زوجیت ولی زن ملزم بچیزی از آثار زوجیت نیست. بر عکس اگر مرد اقامه بینه‌بر زوجیت‌کرد وحاکم حکم دادزن ملزم بجمیع آثار زوجیت خواهد بود و دیگر محلی برای انکار او باقی نمی‌ماند و علت همانطوریکه ذکر شد اختلاف دلیل صحت و اعتبار بینه است و اقرار.

و اینکه گفته‌اند بینه حجتی است متعدی و اقرار حجتی است قاصر نظر بهمین معنی داشته‌اند.

بهرحال شخص مأخوذ است باقرار خود و اقرارش دربارهٔ خود نافذ ومعتبر خواهد بود. وانکار بعد از اقرار، مسموع نیست پس اگر شخص اقرار بمدیون بودن خود در مقابل دیگری نموده و بعدآمدهی ایفاء دین شود باید آنرا اثبات نماید. (کلیات حقوقی ص ۱۸۰۱۷)

بیهوشی – (اصطلاح عرفانی) بیهوشی مقام طمس را گویند که در آن صفات محو شود. (کشاف ص ۱۵۵٤).




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

پ

پادشاه جهان ــ (اصطلاح عــرفانی) ذات حق تعالی است. وگاه اطلاق بــر پیامبر و ائمهٔ اطهار شده است.
چنانکه در قرآن مجید مالك‌الملك هم اطلاق بر ذات احدیت شده است گــاهی بر عارفان و اقطاب اطلاق سلطان و پــادشاه شده است.
مولانا گوید:

من چون آن سلطان گرفتم گوشهٔ
چون به معنی داده ما را توشــهٔ
مالك الملك است هــر کش سر نهد
بی‌جهان خاك صد ملکش دهد.
پادشاهــان جــهان از بــدرگی
بــو نبردند از شراب بنــدگــی
ورنه ادهم وار سرگردان و دنگ
ملك را بر هم زندندی بی‌درنگ
لیك حق بهر ثبات این جهــان
مهرشان بنهــاد بر چشم و زبان

*

پــادشاهــی زیبــد آن خــلاق را
پادشاهی جمــلکــان عاجــز ورا
پــادشاهان مظهــر شاهــی حــق
فــاضلان مــرآت آگــاهی حق

پادشاه کواکب ــ (اصطلاح نجومی) این اصطلاح‌را اخوان‌الصفا بکاربرده‌اند تحت عنوان ملك‌کواکب و مادر اینجا کلمهٔ‌ملك را ترجمه کردیم و قسمتی از نظر آنــان را تحت این عنوان بیاوردیم.
اینان گویند: آفتاب در بین کواکب بمانند پادشاه بود و البته کلمهٔ شاه ستارگان هم آمده است در متون فارسی بهر حــال اینان سایر کواکب‌را اعوان‌ووزراء خورشید دانند و گویند: ماه وزیر اول و ولی‌عهد خورشید است و عطارد کاتب و منشی او و مریخ فرمانده لشکر او و مشتری قاضی او و زحل خزانه‌دار او و زهره کنیــز و خادم اوست، افلاك در حکم اقالیم ملك او است، برجهای ۱۲گانه شهرهای ملك او است، درجات بروج به منزلهٔ دهات و دقائق به منزلهٔ محله‌ها و ثانیه‌ها منازل و دکانها هستند. ستارگان ثوابت در افــلاك بمانند ارواح آنها هستند در اجساد.
(رجوع شود به رساله سوم از رساله نجومیات اخوان ص ۱۰۳)

پارسائی ــ (اصطلاح عرفانی) پارسائی پاکی و صافی در عبادات است و نــزد سالکان عبارت است از احتراز از مقتضیات طبیعی‌وتمایلات‌شهوانی (کشاف ص ۱۵۵٤)

پاکبازی ـ پاک بازی توجه خاص را گویند و توجه خالص را که در اعمال نه ثواب خواهد و نه علو مرتبت.

پائیز ـ (اصطلاح عرفانی) پائیز جمودت را گویند (اصطلاحات فخرالدین).

پدر نفسانی ـ (اصطلاح عرفانی) مراد از پدر نفسانی رسول خداست که آموزگار خلق است. و مادر نفسانی وصی اوست چنانکه حضرت رسول بوصی خود حضرت امیر فرمودند من و تو پدر و مادر این امت هستیم (از جامع‌الحکمتین ص ۲۹. شرح گلشن راز ص ۶۷۹).

و در اصطلاحات فلسفی گفتیم که مراد از آباء و پدر تنها، عالم علوی است که آباء سَبعه گویند.

پرتو حق ـ (اصطلاح عرفانی) فیوضات الهی که بر دل پاکان و صافی‌دلان تابد مولانا می‌گوید:

مهر و رأفت وصف انسانی بود
خشم و شهوت وصف حیوانی بود
پرتو حقست و آن معشوق نیست
خالقست او گوئیا مخلوق نیست

*

ترکیبات دیگری هم در کتب ادبی و عرفانی با کلمهٔ پرتو آمده است ازجمله:

پرتو خورشید، پرتو روح، پرتو عقل، پرتو اندیشه، پرتو ماه، پرتو وجود، پرتو جود، پرتو وحی.

مولانا گوید:

پرتو آن وحی بروی تافتی
او درون خویش حکمت یافتی
عین آن حکمت بفرمودی رسول
زین قدر گمراه شدآن بوالفضول
کانچه میگوید رسول مستنیر
مر مرا هست آن حقیقت در ضمیر
پرتو اندیشه‌اش زد بر رسول
قهر حق آورد بر جانش نزول
پرتو آن ناگهش بر دل بتافت
در درون خویشتن حرفی نیافت

*

پرتو روح است نطق وچشم‌وگوش
پرتو آتش بود در آب‌جوش
آنچنانکه پرتو جان بر تن است
پرتو ابدال بر جان من است

*

پرتو خورشید بر دیوار تافت
تابش عاریتی دیوار یافت
بر کلوخی دل چه بندی ای سلیم
واطلب اصلی را که پاید او مقیم
ای که‌تو هم‌عاشقی بر اصل خویش
خویش‌ازصورت پرستان دیده‌بیش
پرتو عقلست آن بر حس تو
عاریت میدان ذهب بر مس تو

*

پرتو ساقیست کاندر شیره رفت
شیره برجوشیدورقصان گشت زفت

*

پرتو مستی بیحد نبی
چون‌بزدهم‌مست‌وخوش‌گشت‌آن‌غنی
لاجرم بسیار گوشد از نشاط
مست ادب بگذاشت آمد در خباط
نی همه جا بیخودی شر می‌کند
بی‌ادب را بی ادبتر می‌کند
گر بود عاقل نکوفر می‌شود
ور بود بدخوی بدتر می‌شود

*

پرتو شیخ آمد و منهل ز شیخ
قبض‌وشادی نز مریدان بل‌زشیخ

پرتو شیخ است آن تقلید شیخ
چون ببیند شادی از تأیید شیخ
چون سبد بر آب و نوری بر زجاج
گر ز خود دانند آن باشد لجاج

پَرده ـ (اصطلاح عرفانی) پرده، حاجب میان حق و بنده است و مانعی را گویند که میان عاشق و معشوق باشد و از لوازم طریق باشد از جهت معشوق.

عطار گوید:

ای پرده سازگشته در این دیر پرده در
تا کی چو کرم پیله نشینی به پرده در
چون کرم پیله پردهٔ خود را کند تمام
زان پرده گردد ارکند این پرده پرده‌در

*

دلم از پرده برون شد کجائی ای مطرب
بنال هان که از این پرده کار ما بنواست

عطار گوید:

در پرده نیستی هم آواز
چون نالهٔ نیم خواب مستان
چون هیچ نشان نیابی از خود
تیری بنشانه راست بنشان

*

پردهٔ پندارکان چون سد سکندر قویست
آه خونآلود من‌هر شب‌به یك یارب‌بسوخت
روز دیگر پردهٔ دیگر برون آمد ز بر
پردهٔ دیگر ببازیهای دیگر شب بسوخت

حافظ گوید:

ساقی بیا که یار ز رخ، پرده بر گرفت
کار چراغ خلوتیان باز در گرفت
آن شمع سرگرفته دگر چهره برفروخت
وین پیر سالخورده جوانی ز سر گرفت
آن عشوه داد عشق که مفتی ز ره برفت
وآن لطف کرددوست که‌دشمن حذر گرفت

بعضی از ترکیبات: پرده انس، پردهٔ خمول، پردهٔ تقدیر، پرده صفات، پردهٔ عدم، پرده عصمت، سراپرده عقل، پردهٔ ناموس، پرده قرب، پرده وقت (از تفسیر حدائق ص ۱۵۶، ۳۵۹، ۲۲۲، ۶۷۷، ۳۹۵).

مولانا گوید:

پرده ای ستار از ما وامگیر
باش اندر امتحان ما را مجیر

*

پرده‌های دیده را داروی صبر
هم بسوزد هم بسازد شرح صدر
آینهٔ دل چون شود صافی و پاك
نقشها بینی برون از آب و خاك
هم ببینی نقش و هم نقاش را
فرش و دولت را و هم فراش را
چون خلیل آمد خیال یار من
صورتش بت معنی آن بت شکن

*

پرده‌ها را این زمان برداشتیم
حسن را بی‌واسطه افراشتیم
زانکه بس با عکس من در تافتی
قوت تجرید ذاتم یافتی
چون از این سو جذبهٔ من شد روان
او کشش را می‌نبیند در میان
مغفرت خواهد ز جرم و از خطا
از پس آن پرده از لطف خدا

*

پرده بردار و برهنه گو که من
می‌نگنجم با صنم در پیرهن
گفتم ار عریان شود او در عیان
نی تومانی نی کنارت نی میان

پَردهٔ حَدَثان ـ (اصطلاح عرفانی) مادیات و علائق مادی: و از حدثان پردهٔ حدثان‌برداردو از خیام ازل عروس وحدت پدید آید و بعد از خزان نیستی، نوروز

جمال قدم روی خویش بنماید، نوروزی که در آن صد هزار بستانتین بهار قدرت‌یابد و صد هزار گلستان جلال وحدت. (شطحیات ص ۱۷).

پَردهٔ غیرت ــ (اصطلاح عرفانی) بدانکه دلهای دوستان حق در پردهٔ غیرت است امروز در پردهٔ غیرت شنیده و فردا در پرده غیرت دیده آنکه حق تعالی دل تو بکس ننماید از آن ت که در پرده غیرت میدارد و در قبضه صفت، در بساط ناز اندر حضرت، شهود و خلوت‌عیان، حق ترا می‌بیند و حق با او می‌نگرد. (از عده ج ۶ ص ۵۱۲)

مولانا گوید:

میشناسد پردهٔ جان آن صنم
چون نداند پرده‌را صاحب‌صنم
چون ز پرده قصد عقل ما کند
تو فسون برما مخوان وبرمدم.

نقلست که در آن شب قرب و کرامت، آن سلطان اقلیم رسالت را برچهاربالش مسند قرب نشاندند، خطاب مستطاب رب الارباب جل‌جلاله بجبرئیل امین در رسید که ای جبرئیل محمد (ص) را درهفتاد هزار پرده غیرت متواری گردانیده‌ایم، امشب یك پرده از آن پرده ازجمال باکمال محمدی ص بردار، تا ساکنان عالم بالاحسن و جمال سید انبیاء علیه افضل الصلوة واکملها مطالعه نمایند، چون جبرئیل بامر جلیل جل‌جلاله یك پرده از آن پرده‌ها از جمال محمدی برداشت، نوری پدید آمدکه در پرتو آن نه عرشرا نور ماند و نه‌کرسی را و نه آفتاب و نه ماه و نه ستاره و نه کروبیان عالم قدس‌را، بعد خطاب آمد که ای محمد چند غم امت خوری، امشب یك پرده از هفتاد هزار پرده برداشتیم نور قمر و ستاره و آفتاب و عرش و کرسی و لوح و قلم مضمحل و ناچیز گشت، فردا که در عرصات قیامت که‌این هفتدهزارپرده بالتمام برداریم‌اگر معاصی و زلات وظلمات و هفوات امت در جنب آن انوار ناچیز و مضمحل گردد چه عجب.

پَردهٔ عَما ــ (اصطلاح عرفانی) مراد مرتبهٔ عمی واعیان‌ثابته است که موجودات در عمای محض بودند که فرمود «هل اتی علی الانسان حین من‌الدهر لم یکن شیئا مذکورا»

پادشاه عالم، دارندهٔ جهان، دانای نهان، اول که خلق را بیافرید، درغشاوه ستر خلقت آفرید، در پردهٔ عمی یك‌گروه بودند، همه در ظلمت غیب مجتمع، همه در سر نهاد خود ماندند.

در خرابات نهاد خود برآسودست خلق
غمزه برهم‌زن‌یکی‌تاخلق رابرهم‌زنی

پس بریدی از آن عالم بی‌نهایت «خَلَقَ اللهُ الخَلقَ فی ظُلمة فالقی عَلیهم مِن نوره فَمَن اَصابَه مِن ذلك‌النّور اِهتدی و مَن اَخطاه ضَلّ» چون همه در آگاهی آمد، اسرار ارادت مقهور مشیت، جریح‌حکمت گوش بر جد و بخت خویش نهادند، که تا چون آیند و برایشان چه حکم رانند، آنگه دست تقدیر ایشانرا بدو صفت کرد، نیك‌بختان و بدبختان، هر که ایمان آورد خود را سود کرد و هرکه کفر آورد خود را زیان کرد (عده ج ۱ ص ۵۷۰)

پَردهٔ غَیب ــ مراد جهان غیب استیعنی آنچه ماوراء پرده مانده و مادیات است و نیز مراد علم است که حجاب است. پیر طریقت گفت: الهی چون از یافت توسخن

گوئیم از علم خود بگریزم بر زهرهٔ خود بترسم در غفلت، آویزم، همواره ازسلطان عیان در پردهٔ می‌آویزم. (عـده ج ۱ ص ٦١٥).

پَردهٔ وَحْدَت - (اصطلاح عـرفانی) رجوع به پرده شود .

عطار گوید:

یکی ز پردهٔ وحدت علـم زد
دو صد هزار پرده پدیدار آمده
درخودپدیدکردمزخودسرخوددمی
هجده هزار عالم اسرار آمده

پَردهٔ نُور - (اصطلاح عرفانی) مـراد انوار و تجلیات‌حق است که خود پرده‌ایست مر بندگان را که از شدت نورانیت مانـع دیدار است بی‌زمان و مکان، عدم درعدم، محو قدم، صد هزار پردهٔ نور به بست ، آنگاه بی‌گنشتن‌زمان، پیش‌از آمدن حدثان و اوان تاثیر تجلی قدم برعدم، پدید آمد مقدحهٔ نعوت جلالی را بر حجاب علـم ارادت زنند، بی‌رسم تغییر از لطف لطیف قدرت لطایف جان بنقش خاتم صفت مصور شد، و بارادت حادث بی علت، تلاصق و تناسخ و توالد نمـود. (شطحیات ص ۱۷)

اگر بی هیچ نوری مرده باشی
میان صد هزاران پـرده باشی
ز خود غایب مشو در هیچ حالی
که تا هر ساعتی گیری کمالی

پَرْوَرْدگان - (اصطـلاح گاه‌شماری)

ابوریحان گوید:

پنج روز پسین‌اندر آبان مـاه. وسبب نان‌کردن آن چنانست که کبرکان اندرین پنجروز خورش و شراب نهند روانهـای مردگان را. و همیگویند کـه جان مرده بیاید وز آن غذا گیرد. و چون از پس آبانماه پنجروز افزونی بوده است، آنـک اندرگـاه خوانند گروهی ازیشان پنداشتند که این روز پروردگان است. و خـلاف بمیان افتاد و اندرکیش ایشان مهم چیزی بود، پس هر دو پنج را بکار بردند ازجهت احتیاط را. و بیست و ششم روز آبـانماه فروردگان کردند و آخرشان آخر دزدیده. و جملهٔ فروردگان ده روز گشت.

(رجوع شود به التفهیم ص ۲۵۷)

پَرْوِین - (اصطلاح نجومی) و یکی‌از صور کواکب است که بمانند سرودودست است.

(از التفهیم ص ۱۰٤)

پَرِي - (اصطلاح عرفانی) پری بمعنی زیبا روی و محبوب است.

شاعر گوید:

پری از شرم تو از چشم بشر پنهان شد
قمر از رنگ تواز بام فلك زیرافتاد

پریشانی - (اصطلاح‌عرفانی)پریشانی عالم تفرقه است

عطار گوید:

هر پریشانی که در هر دو جهان
هست وخواهدبوداز یك‌موی تست
هر کجا در هردوگیتی فتنه ایست
ترکتاز طـره هنـدوی تست

پُل‌بَلْوي - (اصطلاح‌عرفانی) دنیاست‌و مراد پل صراط معروف است؛ جهد کن ای جوانمرد که‌این پل بلوی‌بسلامت بازگذاری و آنرا دارالقرار خود نسازی و دل در او نبندی تا شیطان بر تو ظفر نیابد، صدشیر گرسنه در گلهٔ گوسفند چندان زیان نکند که شیطان با تو کند و صد شیطـان آن نکند که نفس اماره با تو کند (از عده ج ۷ ص ۳۵۸).

پَنْج اُرْکان ـ (اصطلاح کلامی) کنایت از پنج نماز بود و کنایت از اصول دین بود و کنایت از پنج حس ظاهره بود. و کنایتِ از پنج حس باطنی بود.

پَنج حِسّ ـ (اصطلاح فلسفی وعرفانی) منظور پنج حس انسان است. در منطق بیان شده است که انسان را دوگونه قوت و یا احساس و حس است یکی حس یا حواس ظاهری و دیگری حواس باطنی و هریك برپنج قسم‌اند رجوع شود به فرهنگ علوم عقلی تالیف نگارنده:

پنج حس با یکدیگر پیوسته‌انـد.
زانکه این هرپنج ز اصلی رسته‌اند
قوت یـك قـوت باقـی شود
مابقی را هریکی ساقـی شود
دیدن و دیده فزاید عشق را
عشق انـدر دل فـزاید صدق را
صدق بیداری هـر حس میشود
حسهـا را ذوق مـونس میشود
چون یکی حس در روش بگشادبند
مابقی حسها همه مبدل شونـد
چون یکی حس غیر محسوسات دید
گشت غیبی برهمه حسها پـدیـد
چو زجوجست ازگله یك گوسفند
پس پیاپی جمله زان سوبرجهند
گـوسفندان حـواست را بران
در چرا از اخرج المرعی چران
تا در آنجا سنبل و ریحان چرند
تـا بگلزار حقایق رەبـرنـد
حسها بـا حس تو گویند راز
بی‌زبان و بی‌حقیقت بی‌مجـاز

*

پنج حس ظاهـر و پنج اندرون
در صفنـد انـدر قیام الصافون

*

هر طرف کـه دل اشارت کردشان
میدود هر پنج حس دامن کشان
دست و پا در امر دل شد مبتلا
همچو اندر دست موسی آن عصا
دل بخواهد پا درآید زوبرقص.
یا گریـزد سوی افزونی ونقص.
دل بخواهد دست آید در حساب
یـا اصابع تا نویسد او کتاب
دل مگر مهر سلیمان یافته است
که مهار پنج حس برتافته است.
پنج حسی از برون ماسور او است.
پنج حسی ازدرون ماموراواست.
ده حس است و هفت اندام دیگر
آنچه اندر گفت نایـد می‌شمر
چون سلیمانی دلاور مهتـری
بر پـری دیو زن انگشتـری

پُوستِ شَریعَت ـ (اصطلاح عرفـانی) این اصطلاح را در مقابل مغز حقیقت بکار برده‌اند (شرح گلشن ص ۳۰۷)

پیاله ـ (اصطلاح عرفانی) پیاله کاسهٔ که بدان شراب نوشند و در اصطلاح سالکان کنایت از محبوب است و گفته شده است هر ذرهٔ از ذرات موجودات پیاله‌ایست که از آن مرد عارف شراب معرفت نوشد و نیز قرابه و پیاله بمعنای صفای ظاهر و باطن آمده است که هرچه در او بـاشد ظاهر گردد.

بابا افضل گوید:

اجزای پیالهٔ که درهم پیوست
بشکستن آن روا نمیدارد مست

(کشاف ص ۱۵۵٤ ـ رباعیات بابا ص ۹٤)

پیْر ـ (اصطلاح عرفانی) پیر دوستی حق را گویند وقتی که طلب بجد تمام بود

از آن جهت که مستحق دوستی اوست از
جمیع وجوه و بمعنی مرشد و راهنماست.
این کلمه گاه با کلمات دیگر ترکیب
شده است که ذیلا یادآور میشویم.
مانند پیردیر، پیر خرابات، پیر مغان،
پیر میخانه، پیـر عقل، پیـر زمانـه ،
پیر دانا، پیرعشق، پیرعقل.
مولانا گوید:

آنچه تو در آینه بینی عیان
پیراندر خشت‌بیند پیش‌ازآن
پیر ایشانند کاین عالم نبود
جان ایشان‌بودندر دریای‌جود
پیش از این تن عمرها بگذاشتند
پیشتر از کشت بر بر داشتنـد
پیشتر از نقش جان پذرفته‌اند
پیشتر از بحر درهـا سفته‌انـد
پیر پیر عقل باشد ای پسر
نی سفیدی‌موی‌اندر ریش وسر
از بلیس او پیرتر خـود کی بود
چونکه عقلش‌نیست او خودلاشی‌بود
طفل گیرش چون بود صاحب کمـال
پیر باشد در هنر آن خوش خصـال
طفل گیرش چون بود عیسی نفس
پاك باشد از غرور و از هـوس
آن بیاض مو دلیل پختگی است
پیش چشم‌بسته‌کش کوته‌تکیست
آن مقلد چون نداند جز دلیل
در علامت جوید او دائم سبیل
بهر آن گفتیم کاین تدبیر را
چونکه خواهی کرد بگزین پیررا
لیك پیر عقل، نی پیر مسـن
می‌ندانی ممتحن از ممتحن
آنکه او از پردهٔ تقلید جست
او بنور حق ببیند سر چه‌هست
نور پـاکش بی‌دلیل و بی بیان
پوست بشکافد درآید در میان

*

آنچه بیند آن جوان در آینه
پیر اندر خشت بیند عـاینه
پیر عشق تست نی موی سپید
دستگیر صـد هزاران ناامیـد
عشق صورتها بسازد در فراق
تا مصور سر کشد وقت تلاق
که‌منم‌اصل‌اصول‌هوش ومست
بر صور عکسی ز حسن ما بد است
پرده‌ها را این زمان برداشتیـم
حسـن را بیواسطـه افراشتیـم

پیرِ خَرابات ــ (اصطـلاح عرفانی)
کاملان و راهنمایان را گویند.

هر کو به خرابات نشد بی‌دین است
زیرا که خرابات اصول دین اسـت

گرفتن دامن پیر خرابات، یعنی دست
همت از جمیع رسوم و عادات رها کردن
(شرح گلشن راز ص ۶۲۳ ــ کشاف ص
۱۵۵٤)
عراقی گوید:

پیری ز خرابات برون آمد مست
دل رفته‌زدست‌وجام‌می برکف‌دست
گفتا می‌نوش کاندر این عالم پست
جز مست کسی زخویشتن باز نرست

چنانکه مراد از پیر کنعان نیز عاشق
شیدا است و مرشد کامل و ذات‌حق است.
حافظ گوید:

شنیده‌ام سخنی خوش که پیر کنعان گفت
فراق یار نه آن می‌کند که بتوان گفت
حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر
کنایتیست که از روزگار هجران گفت

عطار گوید:

پیر ما بار دگر روی بخمار نهاد
خطبدین‌برزد وسربرخط کفارنهاد
خرقهٔ آتش زدو در حلقهٔ دین از سر جمع
خرقهٔ سوخته در حلقهٔ زنار نهـاد
درین دیر مغان در بر مشتی اوبـاش
سر فرو برد وسراندر سراین‌کار نهاد
گفتم ای پیرچه‌بوداین که توکردی‌آخر
گفت این داغ، مرا بردل‌وجان یارنهاد
من‌چه‌کردم که‌چنین‌خواست‌چنین‌بایدبود
گل‌همانست‌که او در ره من‌خارنهاد

حافظ گوید:

طفل راهی‌رو طلب کن پیر ره‌بینی بحق
تا زمام اختیار خود بدست او دهـی
روز وشب‌درنور ارشادش همی‌رو راهرا
تا قدم از ظلمت آباد بدن بیرون‌نهی

*

فغان که آن مه نامهربان مهرگسل
بترك صحبت‌یاران‌خودچه‌آسان‌گفت
من و مقام‌رضابعدازین و شکررقیب
که اوبدردتوخوکردوترك درمان‌گفت

عطار گوید:

تو خوش بنشسته‌باگرگی‌وخون‌آلودم‌پیراهن
برادر برده از تهمت به پیش‌پیر کنعـانی

چنانکه پیر دیر نیز مرشد کامل وشیخ را گوید: و پیر صحبت هم گویند کـه «ایصال الی المطلوب» کند وپیرمغـان‌هم گویند که رهبر کامل روحانی است.

*

گر پیر مغان مرشد ماشد چه تفاوت
در هیچ سری‌نیست‌که‌سری زخدانیست

*

در صومعهٔ زاهد و درخلوت صوفی
هرگوشهٔ ابروی تو محراب دعاشد

حافظ گوید

دولت پیر مغان باد که باقی‌سهل است
دیگری گو برو و نام من از یادببر
بعد ازین‌چهرهٔزردمن وخاك‌در دوست
باده پیش آور و این جام غم آبادببر

*

گفتم شراب و خرقه نه آئین مذهبست
گفت این‌عمل بمذهب پیرمغان کنند

*

بندهٔ پیر مغانم که ز جهلـم بربود
پیر ماهرچه‌کند عین رعایت بـاشد

انوار گوید:

حالت جان مرا پیر مغان میداند
آنکه پیوسته ز پیداونهان میداند
همت پیر مغانرا چه‌توان‌گفت‌که او
قیمت راهبر و راهرو آن میداند

(کشاف ص ۹ ریاض‌العارفین ص ۳۸)

پیرِ مِیخانه ــ (اصطـلاح عرفـانی)

ساوجی گوید:

پیر میخانه کند بررخ اگر در بازم
حاصل هردوجهان در قدمش دربازم
سازگار ار نشود گردش این نیلی‌خم
با خم باده و با گردش ساغر سازم
عشق‌خودپرده‌درآمد چه‌کنم ورنه‌بسی
جهد کردم که مگر فاش نگردد رازم

ترکیبات دیگر: پیر خانقاه تکـوین، پیر طریقت، و...

پیرِ جَمالِیّه ــ (اصطلاح عرفانی) این طایفه منسوب است به پیرجمال‌الدین احمد اردستانی و اردستان از قراء بزرگ اصفهان است.

این بزرگوار صاحب تصانیف بسیـارو منظومات‌بیش‌ازپنجاه هزار است که‌مطالب بلند رامشتمل است میباشد از اشعار اوست:

آنچه من‌بینم اگر خلق جهان‌دیدی‌یقین
روز وشب‌همچون‌فلک‌سرگشته‌وجویاستی
زاهدامروزاربدیدی چشم‌پرآشوب دوست
کـی ورا پژمردگـی وعدۀفرداستی
هرکه او مجروح تیر غمزۀ جانان نشد
کافراصلیست‌گرشیخ استوگرموالاستی
(ازطریق‌الحقائق ـ ج ۲ ـ ص۱۵۹)

پیچ زُلف ـ طریق طلب را گـویند.

پیشانی ـ (اصطلاح عرفانی) پیشانی مظهر اسرار الهی را گویند و ظهور آنرا گویند.

پیمانه ـ پیمانه، باده‌حقیقت را گویند که در وی‌مشاهدۀ انوار غیبی‌کنند وادراك معانی نمایند که دل عارف باشد (از کشاف ص ٥٥٤).

*

مطلب طاعت وپیمان وصلاح‌ازمن‌مست
که بپیمانه‌کشی شهره شدم‌روزالست
من‌هماندم که وضو ساختم‌ازچشمۀعشق
چارتکبیر زدم‌یکسره‌برهرچه که‌هست
می بده تا دهمت آگهی از سر قضا
که بروی که‌شدم‌عاشق‌وبرروی که‌مست

پیشوا ـ (اصطلاح عرفانی) مساوی با اقطاب و ابدال است در شریعت امام را پیشوا گویند پس پیامبر، امام جماعت راهم پیشوا گویند در عرفان اقطاب را و آن انسانی است که وارسته و متجلی به‌صفات حمیده باشد.

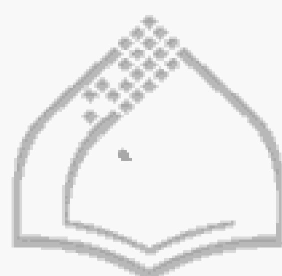
نسفی گوید: اهل معرفت باید واجد سه امر باشند، جذبه، سلوك، عروج و هرکه این سه دارد پیشوا و شیخ است. و هرکه این سه‌نداردویایکی ازاین سه‌ندارد شیخی وپیشوائی را نشاید.

(از انسان کامل ص ۱۰۳)

پیك ـ (اصطلاح عرفانی) جبرئیل و کنایت از انفاس قدسیه الهی است.

حافظ گوید:

آن پیك نامور که رسید ازدیار دوست
آورد حرز جان بخط مشکبار دوست
خوش میدهد نشان جلال جمال یار
خوش میکندحکایت عزووقار دوست


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ت

ت ـ کلمهٔ تاء در زبان عربی معانی و حالات مختلف دارد بدین ترتیب‌که هرگاه در اول اسم واقع شود حرف جر خواهد بود و مابعد خود را مجرور میکند ومعنای آن قسم است مانند«تالله تفتؤ تذکر یوسف» و مخصوص تعجب و اسم الله است و «تربالکعبه» هم گفته‌شده‌است و تاء متحرکه (ت) در اواخر افعال حرف‌خطاب است مانند «کتبت ـ ضربت» واتت» و تاء ساکنه (ت)در اواخر افعال علامت تأنیث است مانند«قامت» (از مغنی ص۶۱).

تاء ـ (اصطلاح ادبی) کلمهٔ تا اسم اشاره برای مفرد مؤنث است «وتی وته» نیز برای مفرد مؤنث آید و «تان‌وتین» برای تثنیه‌اند در حالت رفع و نصب وجر رجوع به تان و تین شود .

تائِب ـ یعنی بازگرد نده و بازگردندهٔ از گناه، در شرع توبه عبارت از توبهٔ از گناه است وآنچه ظاهر شریعت گناه داند و در طریقت توبه عبارت از رجوع از خودبینی و عبادت بینی است که فرمودند حسنات الابرار سیاآت‌المقربین.

تابِع ـ رجوع به‌توابع شود

تابِعُ‌النَّجم ـ این‌اصطلاح نجومی‌است. و یکی از نامهای دبران بود یعنی ستارهٔ که بدنبال پروین رود.

*

تابِعیّ ـ (اصطلاح اهل درایه) و تابعی کسی است که صحابه را ملاقات کرده باشد و بر اسلام مرده باشد. برخی گویند تابعی کسی است که صحابی را دیده باشد و با او مدتی مصاحبت کرده باشد (از کشاف ج۱ ص ۱۸۳).

تابِ زُلف ـ (اصطلاح عرفانی) تاب‌زلف اسرار الهی را گویند.

تاثیر وصف ـ (اصطلاحی اصولی) ومراد آنست که هرگاه کلامی مقرون به وصف‌باشد آن وصف تأثیری درمفهوم داردیانه وبعبارت دیگر وصف مفهوم داردیا نه‌رجوع به مفهوم شود و نیز رجوع به کشاف ج۱ ص ۱۰۳شود

تأثّر ـ (منطق ـ فلسفه) تاثر قبول اثر است و آن کیفیتی است که موجودات طبیعیه از یکدیگر حاصل میکنند وبعبارت دیگر انفعالات خاصی‌که هریك ازموجودات دراثر فعل در یکدیگر حاصل می‌کنند تأثر می‌گویند و بنابر این

تأثر عبارت‌از کیفیت حاصلهٔ از فعل وانفعالات موجودات در یکدیگر می‌باشد و شرطاست که میان مؤثر و متأثر مغایرت باشد ولـو بحسب اعتبار زیرا هیچ چیزی‌از آن‌جهت که مؤثر استبعینه متأثر نیست بلکه جهت مؤثریت آن‌غیراز جهت متأثریت آن میباشد وشرط دیگر قابلیت محل است برای قبول اثر یعنی مستعد باستعـداد انفعـالی باشد بنابر این مجـردات مانند عقـول‌و نفوس مؤثرندنه‌متأثرزیرا حالت انتظارواستعدادی ندارند. (اسفار ج۲ ص ۷۶)

تأثیر ـ تأثیر یعنی اثر گذاردن و آن فعل باشد که‌از اثرکننده اندر اثر پذیرنده حـاصل شود و اثـر پذیرفتن بدل شدن حال اثر پذیر باشد و حال یا از طبیعـت باشد یا بیرون از طبیعت باشد.

(از رسـائـل فلسفیه زکریای رازی‌ص ۱۴۹)

تأثیرِ تَجَدُدِی ـ (اصطلاح فلسفی) این اصطلاح در کلمات صدرالدین زیاد بکـار رفته است و مراد حرکت جوهریه است.

تأثیر تجددی در مقابل تأثیر ابداعـی است و چنانکه در مقولهٔ ان یفعل گفته‌شد صدرا فعل راعبارت‌از تأثیر تجددی‌میداند.

تأثیر تجددی‌درامور جسمانی وتأثیرات اجسام استدریکدیگر وعبارت ازتحریکات و تأثیرات جسمانی است در مواد جسمانی بر خلاف تأثیرات ابداعی که تأثیرات ذات حق و عقول مفارقه است در معلـولات و مبدعات خود. (از اسفار ج۲ ص۷۱ و۷۹)

تأخر ـ (اصطلاح‌فلسفی)تأخر درمقابل تقدم است و اقسام تقدم را در کلمهٔ تقدم شرح خواهیم داد. (دستور ج۱ ص۲۶۷)

تأخرِ اِنفِکاکی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از اصطلاح تأخر انفکاکی نوع تأخـری است که‌متقدم ومتأخر بایکدیگر درموضوع معینی جمع نشوند بر خلاف تأخر بالطبع که متأخر و متقدم با هم جمع میشوندباین نوع تأخر تأخر مطلق و تخلف صریح و مسبوقیت غیر متکمم هم اطلاق شده است.

تأخر عالم وجود را از ذات حق بتأخر انفکاکی می‌دانند.

(از شرح منظومه ص۸۳ ورجوع به قبسات شود).

تَآلُف ـ (اصطلاح فلسفی) تآلف‌یعنی الفت و انس و التیام یافتن و در اصطلاح اخلاقـی و عـرفانی از جملـهٔ اخـلاق کریمه تودد و تآلف است.

(از مصباح الهدایة ص ۳۶۳)

تَأَلُّه ـ (اصطلاح فلسفی) تألـه یعنی متوغل شدن‌درحکمت الهی وذوقی، پیروان فلسفهٔ الهی و حکیم الهی و آنکه فلسفـهٔ خود را بر مبنای وجود حقیقی والـــه گذارد و بالاخره کسی که در فلسفه راه ذوق و کشف و شهود را پیشهٔ خود کند.

در حکمة الاشراق آمده است: حکیم یـا متوغل در تأله و بحث هر دو میباشد ویا متوغل در تأله و ضعیف در بحث است ویا متوغل در حکمت بحثی و ضعیف در تألـه است و یا متوغل در بحث و عاری از تأله است و یا متوغل در تأله و عاری از بحث است.

آنکه متوغل در تأله و متبحر در بحث بود شایسته است که رئیس مطلق و قطب و امام بود و بعد ازآن، آنکه صرفاً متوغل در تأله بود.

و بالاخره گویـد: انـبیاء و اولیاءاله حکمائی بودند که متوغل در تأله بودند و

در حکمت بحثی نیز به کمال بودند و در هیچ عصری از اعصار از حکیمی که در حکمت ذوقی اشراقی به کمال باشد خالی نباشد و هرگاه چنین وضعی پیش آید بطور قطع خذلان و بدبختی جامعه‌های انسانی شروع شده است و عصر تاریك و ظلمانی بود.

«لِأنَّ الحکیم إمّا اَنْ یکون مُتوغلاًفی‌التأله و البحث اَیْ فی الحکمة الذوقیة والبحثیة احد هما حکیم اِلهی مُتوغلٌ فی‌التأله عدیم البحث و هذا کأکثرِ الانبیاء و الاولیاء... و ثانیهما حکیم بَحّاث عدیم التأله، وثالهما حکیم الهی متوغل فی‌التأله و البحث و... فالحکیم المتوغل فی‌التأله عدیم البحث و هو خلیفة الله».

و بالاخره متأله کسی است که حقایق را از ناحیهٔ اله و روحانیات دریابد و بدو اشراق شود. (از ش ص۲۳ - ۲٤)

تاج- (اصطلاح عرفانی)تاج را دوازده ترك است و دوازده طلب درویش میباید که در هر ترك، ترك یك قبیح کند وطلب یك فعل حسن تا شایسته آن باشد.

شاعر گوید:

ایکه می‌پوشی لباس اهل دل یکره بدان
که ره معنی ده و دو ترك دارد تاج‌شاه
ترك بخل وترك بغض وترك قهر وترك کین
ترك خود بینی و ترك عیب کن بی‌اشتباه
ترك نخوت ترك شهوت تـرك آزار کسان
ترك خور پس‌ترك خواب‌و ترك افعال تباه
(تاج نامه)

حافظ گوید:

توئی که بر سر خوبان عالمی چـون تاج
سزد اگـر همهٔ دلبـران دهندت باج
دو چشم مست تو بر هم زده خطا وخطـن
بچین زلف تو ماچین وهند داده خـراج
بیاض روی تو روشـن‌تر آمد از رخ روز
سواد زلف تو تاریکتـر ز ظلـمـت داج

تأخیرِبیان ازوَقتِ‌حاجَت- این‌اصطلاح اصولی است وتأخیر بیان از وقت حاجت آن باشد که سخن مجملی آرند و در موقع عمل و حاجت آنرا بیان نکنند و این امر شرعاً و عقلا قبیح است.

«ذهب اصحابنا و جمیع اهل العدل الی امتناع تأخیر البیان المجمـل عن وقـت الحاجة لِإسْتلزامِه تکلیف مالایُطاق و اَمّـا تأخیره عن وَقتِ الخَطـاب فَفیه أقـوالٌ ثلثة المشهور الجواز و فَصَّلَ بَعضُهُم فَجَوَّزَ فی غیرِ مالَه ظاهرو اَمّا مالَه ظاهر کالعامّ والمُطلق وُ الأمر الظاهر فی‌الوُجوب فلا یجوز تأخیر البیان رأساً و اما مع البیان الاجمالی فلابأس.... (از قوانین ج۱ ص- ۳٤۱

و ص ۳۳۵- معالم ۱۳۳- تلویح ص ٤۵۷ رجوع به بیان شود.)

در اصول رشاد آمده است.

درتوضیح‌این‌مسئله مقدمة یادآور میشویم که در خطابات صادره از طرف شارع،بین وقت صدور خطاب و وقت لزوم عمل بدان طبعاً یك فاصلهٔ زمانی برقرار میباشـد و بهمین جهت در مقام بیان این مسئـله دو تاریخ در نظر گرفتـه می‌شود یکـی زمان صدور خطاب که آن را حین‌الخطاب نامند و دیگری زمان لزوم عمـل بـدان که آن را وقت‌الحاجت می‌گویند.

مثلا اگر فرض شودکه آیهٔ حج چندین ماه قبل از فرا رسیدن موسم آن نازل‌شده است. در این صورت بین تاریخ نزول آیه (حین‌الخطاب) تا تاریخ حلول موسم حج

(وقت‌الحاجه) چندین ماه فاصله خواهد شد، و هم چنین در خطاب راجع بنماز آیات از تاریخ صدور خطاب تا تاریخ پدید آمدن کسوف و خسوف ممکن است مدت مدیدی فاصله شود.

و بالاخره این کیفیت در تمام خطابات صادره از ناحیهٔ شارع موجود است یعنی در همه جا بین وقت خطاب و وقت‌حاجت یك فاصلهٔ زمانی دور یا نزدیك موجود میباشد ـ النهایه مابرای مبالغه در توضیح تنها از آیات راجعه بحج و نمازهای آیات که فواصل موجوده در آنها محسوستراست مثال زدیم ـ و اینك بیان اصل مسئله: شکی نیست در اینکه اگر خطاب شارع مبهم و متضمن اجمال باشد ومکلف نتواند معنی مراد راازآن درك کند در این‌صورت برشارع‌فرض میگردد که آن را توضیح و تبیین فرماید ـ والاغراء مکلف بجهل والزام وی بأدای تکلیف مجهول لازم می‌آید.

مثلا اگر شارع مخاطبین را بأدای نماز آیات مکلف سازد ولی توضیح ندهد که آن نمازداری چه رسوم وآداب ویاچه اجزاء ورکعاتی است در این صورت مکلف در وقت حاجت یعنی در هنگام وقوع خسوف یا کسوف‌دچار تردیدشده واز أدای‌تکلیف قطعی‌الصدور خود عاجز خواهد ماندبنابر این به‌حکم عقل ومنطق لازم است‌که شارع قبل از فرا رسیدن وقت حاجت مراد خود را بیان و خطاب را توضیح فرماید ـ و بهمین جهت عدم جواز تأخیر بیان ازوقت حاجت متفق عام بین اصحاب ما میباشد ولی جواز تأخیر آن از وقت خطاب تا وقت حاجت‌محل‌خلاف است ـ واصح اقوال جواز آن است ـ زیرا تأخیر بیان ازوقت حاجت فقط از این جهت مخالف ضرورت عقل بود که مکلف را در مقام ادای‌تکلیف مسلم‌الصدور مردد میساخت ـ در صورتیکه این محظور در مورد تأخیر آن از وقت خطاب موجود نمی‌باشد چه آنکه در این مورد هنوز وقت أدای تکلیف فرانرسیده تاوی در أدای آن حیران گردد.

(اصول رشاد ص ۱۸۱ ـ ۱۸۰)

تَأْخیرِ مُسنَدٌإِلَیهْ ـ (معانی بیان) این اصطلاح اهل معانی است وگویند اصل این است که مسندالیه مقدم باشد، حال اگر تأخیر شود برای افاده معنائی خاص و نکاتی مخصوص است از جمله رعایت مقتضای مقام رجوع به مسندالیه شود.

تاراج ـ (اصطلاح عرفانی) تاراج عبارت ازسلب‌اختیار سالك است درجمیع احوال و اعمال ظاهری وباطنی (کشاف‌ص ۱۵۵٤)

تألیف ـ (اصطلاح عرفانی) از جمله اخلاق کریمه واوصاف شریفه یکی تودد و تألیف است‌چنانکه‌درخبر است «المؤمن آلِفٌ و مألوفٌ و لاخَیْرَ فِیمَن لایؤلف» وحدت وعزلت‌که محمودست نسبت باشرار واراذل است والاتألف و صحبت با اخیار اشرف مطالب و اعزّ مآرب است (از مصباح الهدایه ص ۳٦۳)

تاریخ ـ (از اصطلاحات اهل هیئت و وگاه شماری) ابوریحان‌گوید:

تاریخ وقتی‌باشداندرزمانه سخت‌مشهور که اندرو چیزی بوده است چنانکه خبرش اندر امتی بر امتان‌پیداشد وبگسترد، چون دینی یا کیشی نوشدن ویا دولتی مر هر گروهی را پیدا شدن یا حربی بزرگ یا طوفانی هلاك کننده و مانند آن، چنانك

آنوقت زمانه راآغاز نهند نه بحقیقت وطبع وزو سال و ماه و روز همی شمرند تا بهر وقتی که خواهند. واندازه‌های روزگارو اجل و مهلت بدان بدانند. و وقتها رادانند که کدام است پیش وکدامست زپس. اما دورهای سالها آنها که بدان سالها حالی از حالها بجای خویش باز آید، چون دور سی وسه، که اندرین سالها هر ماهی زان قمری که معلوم‌کنی‌بجای خویش بازآید. مثلا چون محرم که باول بهارگاه بود، بدین سالها باز باول بهارگاه‌آمده باشد. و چون دورسی سال قمری که زحل‌اندرفلك البروج بدان جایگاه رسد کجا باول این سالها بوده است، وکسرها که باروزها درست اندر سال‌است سپری شود. وسالهای تاریخ چون بسیارگردداندرآن‌بکار گیرند دورهارا، تا دور چون عشرات و مئین‌بود وآنچ از تمامی دور کمتر باشد چونکه‌آحاد.

اماتاریخ‌مسلمانان از اول آنسال است‌که پیغامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم هجرت کرد وز مکه بمدینه آمد. وسالهای او قمری است.

وتاریخ اهل کتاب تاریخ‌یونانیان است[1] از اول آن سال که سوثوقس بملك انطاکیه معروف شده است.

تنها بنشست هر چند که این تاریخ به‌اسکندر رومیان بکار همیدارند. و اما جهودان اورا بکار همیدارند.

اما ترسایان اورا بسالهای سریانیان و بسالهای خویش که قمری‌اند نسبتی کرده و حرانیان که ایشانرا صابیان خوانند راهی دارند نزدیك بدان جهودان.

وکتابیان را دیگر بار تاریخهاست‌چون آفرینش آدمی و طوفان نوح و غرقه‌شدن فرعون وبرآوردن سلیمان هیکل راandربیت المقدس و ویران کردن بختنصر آن هیکل را. ولکن میان ایشان‌اندر آن خلافهاست. وزینجهت آنرا استعمال همیکنند که دروی خلاف کمتر است در میان‌ایشان و نیز عددهای او کمترند ای تاریخ اسکندر.

و تازیان بروزگار پیش تاریخ از کارزارهای بزرگ داشتندی که میان‌ایشان بودی. وپیش از هجرت پیغامبر تاریخ‌بعام الفیل*ای سال پیل داشتندی که اندر او حبشیان از یمن آمدند ویران کردن کعبه را وآندر آن سال پیغامبر صلی‌الله‌علیه و سلم از مادر زاده است.

واما پارسیان بروزگار دولت خویش تاریخ بروزگار آن ملك داشتندی که میان ایشان بودی. و چون بمردی تاریخ از روزگار آن کردندی‌که از پس اونشستی. وچون دولت ایشان بشد تاریخ از آنسال گرفتند که یزدگردبن شهریار بن خسرو پرویزبملك بنشست. واو آخرین ملکی‌بوده است‌از خسروان. و سالهاء او بی‌کبیسه وبی بهیزك دارند. وبیشترین گبرکان و مغان تاریخ از هلاك‌شدن یزدگرد دارند وآن از پس ملك وی است بیست سال.

واما قبطیان‌باستان‌تاریخ بختنصرنخستین داشتند. وبطلمیوس آنرا بکار داشته است بکتاب مجسطی بوسطهای ستارگان بیرون آوردن، واما بکواکب ثابته تاریخ انطینس بکار همیدارد. واین آن ملك روم است که بروزگار بطلمیوس بوده است.

واما قبطیان‌نو که اکنون‌اند وسالها کبیسه همیکنند با رومیان تاریخ از اغسطس دارند که اول قیصران بوده است. و بکتابهای نجومی تاریخ دقلطیانوس یافته همی شود. واین آخر ملکان روم است‌که

کافر بودند، واز پس او ترسا گشتند.

وهندوان را تاریخهاست بسیار، برخی کهن وبرخی نو. وآنك سخت مشهور است میان ایشان و مستعمل شککال ومعنیش‌وقت شك. واین مردی بوده است کـه‌بغلبه‌کار گرفت وبرزمینهـا، ایشان مستولی شـد و ایشانرا همی بیازرد. چون او را بکشتنـد تاریخ از سال آسودن از وی کردند.

وناچار که هر امتی را تاریخی است، یکی یا بیشتر. واز دو گونه بیرون‌نه‌انـد، یاخبر و چگونگی او بما نرسیده است ویا رسیده است، ولیکن حکایت آن بس دراز گردد. وما او را بجایگاهها آوردیم که‌اندر خور آن بوده است.آنچ‌میان هر دو تاریخ است اگر آنرا بسال وماه گوئیم عام‌نباشد. زیراك سالها و ماهها یك گونه نیند. واگر بروزها گوئیم عام باشد، که روزها بهمه سالها وماهها یکی است.

(رجوع به‌التفهیم ص ۲۳۶)

تاریخِ جَلالیـ (اصطلاح گـاه‌شماری) تاریخ جلالی را بامر سلطان جلال‌الـدین ملك شاه بن الب ارسلان سلجوقی احداث کردند که ماههای‌آنرا ماههای جلالی نامند و اسامی ماه‌ها‌عیناًهمان ماه‌های فرس قدیم است که از فروردین شروع کرده است و به اسفند پایان داده است.

تاریخ عِلمـ (اصطلاح گاه‌شماری) در ملل و نحل ابن حزم آمده است که این‌امر که آیا جهان‌را‌مدتی بوده‌وهست یانه و بر فرض که عالم را مدت بود تا کی و تا چه اندازه پایدار و باقی بود بین اهل مذاهب اختلاف است.

یهودیان گویند عمر دنیا چهل هزار و اندی سال است، نصاری گویند پنج هـزار سال است.

لیکن مسلمانان اندازه و حدی بـرای عمر دنیا ندانند و فقط گویند روزی پایان‌یابد نهایت پارهٔ از مسلمانان‌و فرقه‌های اسلامی عمر دنیا را هشت هزار سال شمرده‌اند.

(رجوع شود به ملل و نحل ابن حزم‌ج۲ ص ۱۰۴)

تاریِكـ (اصطـلاح هیئـت ، نجوم) و ستارگان تاریك هفت ستاره‌انـد که واقع‌درپشت قدرششم‌بودو همین‌ستاره‌ها بود که‌بطلمیوس ناشناخته و تاریك نامیده است و البته این هفت ستاره به جز آن سه ستارهٔ مخفی بود که گیسو نامیده‌اند.

(رجوع به التفهیم ص ۸۷)

تأسیسـ (اصطلاح‌ادبی) وآن برخلاف تأکید است و در لغت بنیان نهادن اسـت و عبارت از لفظی است‌که قبل از روی باشد درصورتیکه یك حرف متحرك واسطهٔ میان الف و حرف روی بود مانند «یاور، ماور، جاهل، و ماهل» و هر قافیه که مشتمل‌بر تأسیس باشد مؤسسه نامند.

در معانی بیان عبارت از آن باشد کـه پیش از آن حاصل نبوده است و در کلام تمهید مقدماتی است که تسلیم آن‌شود جهت اثباتِ برهان خود (از کشاف ج۱ ص۸۲).

تأکیدـ تأکید در زبان عرب یکی از توابع است و آن تقریر و تثبیت مفادکلمهٔ قبل است وآن بر دو قسم است یکی تأکید لفظی که تکرار لفظ قبل است بعینه مانـنـد «ضرب ضرب،ان‌ان، قدقد،جاء جاء»ودیگر بالفاظ مخصوص که تأکید معنوی گویند و آن الفاظ «نفس و عین» باشند.

برای مفرد وتثنیه و جمع باختلاف کلمه و ضمیر مانند «جاء زید نفسه و زیـدان

انفسهما و زیدون انفسهم وعینه و اعینهما واعینهم» و برای تثنیه ممکن است بگوید «نفساهما و عیناهما» و بالفظ «کلّ» جمع را تاکید کنند مانند جاء الزیدون کلّهـم» و بالفظ «کِلاوکِلتا» تثنیه را مؤکدگردانند مانند «جاءالزیدان کِلاهما» و «جـائـت المرئتین کِلتیهما»و با کلمات «اجمع،اکتع، ابصع، ابتع» هم مفرد وهم جمع را تأکید نمایند مانند «اشتریت الجاریة کلها» (از الهدایه ص ۱۹۳ـ کشاف ج۱ ص۶۹)

تَأکیدُ الذّمِ بِمایَشْبِهُ المَدْحِـ (اصطلاح ادبی)ـ استثنا کردن صفت ذمی است از صفت مدحی مانند «فلان لاخیر فیه الاانه یسبب الی مـن احسن الیه» وبالجمله در مدح حرفی از حروف استثناء آید چنانکـه مردم پندارند که بعد از آن مدحی‌خواهد کرد. توضیح آنکه در تأکید مدح بمایشبه الذم ازصفتی که مذمت‌است و منفی است استثناء شود صفتی که مفیدمدح‌است‌که سامع فکر کند مذمترا تأکید می‌کند چون‌صفت مذموم قبل از استثناء منفی است و استثناء آن ایهام ذم دارد و بر عکس در تأکیـد ذم بمایشبه المدح ازصفت ذم منفی استثناء شود (ازمطول‌ص ۳۶۸ـ المعجم ص۲۸۲).

تَأکیدُ المَدحِ بِمایَشبِهُ‌الذّم ـ (اصطلاح ادبی) رجوع شود بتأکید الذم...

تـألیف ـ (اصطـلاح ادبـی)
تـألیـف در سنت ایقـاع الفـت بـاشد بین دو یا چند چیـز و نزد عرفا مرادف با ترکیب است و ترکیب اتصال چند چیز است بهم به نحویکه یك نام بر آنها اطلاق شود ویاجمع میان چیزهای مناسب باشـد (از کشاف ج۱ ص۸۸).

تالیـ (منطق)وآن‌بمعنی‌متأخرازچیزی است واز تلواست بمعنی تأخر وازاین جهت جملهٔ جزائیه را تالی شرط گویند. (از دستور ج۱ ص ۲۶۷)

و القضیة التی هی ابسط القضایاهی الحملیة و هی قضیة حکم فیهابان احـد الشیئین هوالاخر..وقد یحصل‌من القضیتین قضیة واحدة بان یخرج‌کل واحد منهما عن کونها قضیة و یربط بینهما فان کان الربـط بلزوم یسمی شرطیة متصلة کقولهم ان‌کانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وما اقترن بها حرف الشرط من جزئیهما کان و کلما یسمی المقدم و ما اقترن بها حرف الجزاء وهوالفاء یسمی‌التالی» که در قضیه شرطیه متصله جزء اول‌را مقدم‌و جزء دوم را تالی نامند.

(از ش‌ص۶۶ورجوع شودبه اساس‌الاقتباس ص۷۰)

تامّـ (فلسفه، منطق) کلمهٔ‌تام درمقابل ناقص است ویکی از اضافات است موجود تام عبارت از موجودی است که تمام آنچه شایسته وممکن است برای آن حاصل گردد بالفعل آن را حاصل باشد و آنرا کامل هم گویند.

این لفظ بر امور و در موارد متعـدد اطلاق شده است چنانکه گویند عدد تام، مقدار تام، تامّ‌القوة، تامّ‌الحس، تامّ‌العلـم و فَوقَ‌التام که تمام کمالات ممکنةالحصول حاصل‌برای‌آن‌میباشدوفوق او تمامی نمی‌باشد ذات حق تعالی است که تامّ‌الحقیقة هـم گویند که کامل‌الذات بوده و غیر متناهی است از لحاظ شدت وقوت و عدت و مدت (از اسفار ج۳ ص۷۹)

در مباحث مشرقیه است که تام چیزی است‌که تمام کمالات شیء بالفعل اوراحاصل

بود وبعضی گفته‌اند که‌علاوه وجود وکمالات او از خودش باشد و نه از غیرش.
(از مباحث المشرقیه ص۵٤ و رجوع شود به تفسیر ص ۱۲۹).
شیخ‌الرئیس گوید: کلمهٔ تام ابتداء در مورد اعداد بکاربرده می‌شده است چنانکه گفته میشده است فلان شخص تام‌الاعضاء است یعنی تعداد اعضاء او باندازه‌ایست که باید باشد و بعد در اشیاء ذو کمیت بکار رفته است چنانکه گفته میشده است که فلان از لحاظ قامت تام است و بعد در کیفیات هم بکار برده شده است چنانکه گفته میشده‌است که‌فلان‌تام است از لحاظ وجاهت و بعداً بر اموری اطلاق شده است که دارای مزیتی بر مشابه خود باشد و یا کامل الوجود باشد تا شیی‌ء دیگر بطوریکه دیگران از لحاظ وجود نیازمند بدو باشند.
(از شفا ج۲ ص ٤۷۹)
تام‌الوُجودــ (فلسفه) یعنی موجودیکه ازلحاظ صفات‌وجودی کامل باشد وحالت انتظاری در آن نباشد.
(از شفاج۱ ص۱۲۸ ــج۲ ص۵۸۷ واسفار ج۲ ص۱۱۱).
فارابی گوید: تام‌الوجود آن بود که همهٔ انواع ممکنه بالفعل برای او حاصل باشد و خارج از او از نوع او چیزی نبود که برا او حاصل نبوده‌باشدو چون‌موجود اول تام‌الوجود بود ممکن نخواهد بود که این وجود برای موجود دیگری‌جز اوبود، پس دراین صورت ذات‌او به تنهایی منفرد بدان وجود بود. (ازترجمهٔ آراء اهل‌مدینه ص۸۲)
تأمینــ (اصطلاح فقهی) آمین گفتن را گویند که اهل سنت و جماعت بعد از «ولاالظالین» آرند وشیعهٔ اثناعشریه آنرا حرام داند (از شرح لمعه ج ۱ ص ۷۲).
تأنیثــ یعنی مؤنث بودن و در مقابل تذکیر است وعلامت‌آن‌درعربی چند امر است «ة» مانند «فاطمة» «الف مقصوره و ممدوده» مانند «حبلی وحمراء» و تاء(ت) ساکنه درفعل‌ماضی است مانند «ضربت» (از سیوطی ص ۲۰۸).
تأنیس ــ (اصطلاح عرفانی) تأنیس‌نزد صوفیان عبارت از تجلی صفات در مظاهر حسنه است رجوع بفرهنگ مصطلحات عرفا شود.
تأویلــ (اصول ، معانی بیان) تأویل مشتق از اول است و در لغت رجوع است و نزد اصولیان مرادف با تفسیر است و فرق بین تأویل و تفسیر باین است که تفسیر توجیه و توضیح مفردات جمله است وتأومل بیان مفاد کلام است برخلاف ظاهر و تأویل در ظواهر است یا نصوص بنابراین تأویل صرف کلام است از ظاهر و تفسیر بیان کلام مجمل است (از قواعد شهید ص ۱۰۷ ــ ۱۳۳ ــ کشاف ج ۱ ص ۹۹).
تأیید ــ (اصطلاح ادبی) و آنست که از چیزی خبر دهند یا ادعائی کنند و آنرا محدود نمایند بامری که دلالت برابدیت نماید و از این صنعت آنچه در مقام دعا و آخر قصیده یا نامه یا خطبه است شریطه خوانندچنانکه درآخر مراسلات است والسّلام علی‌اهل‌تلك‌الناحیه.

تا ز میخانه و می نام و نشان خواهد بود
سر ما خاك ره پیر مغان خواهد بود

(از ابداع ص ۹۸).
و شبه تأیید آنست که برای صفتی دعوی

کنند که بلاابدیت است چنانکــه در تأیید بلانهایه است مثال فارسی

هنوز سجده به آدم نکرده بــود ملــك
که داغ سجدهٔ تــو بود بر جبین ما را

تَبادُرـ (اصطلاح اصولی، ادبی) تبادر یعنی پیشی گرفتن و سبقت گرفتن معنــی خاصــی از لفظی مخصــوص بذهن و از اصطلاحات اصولی و ادبی است و آن‌باشد که از لفظی بدون قرینه و علامت خــاص معنی مخصوصی برای اهل آن زبان افاده نماید و گویند این تبادر علامــت حقیقت است کما آنکه‌اگر غیرمعنای مصطلح بذهن تبادر کند علامت این است که در ایــن معنی مجاز است (از قوانین ص ۱۳)

«التَّبادُر و هو علامة الحقیقة کما ان تبادر الغیر علامة المجاز و المراد بالتبادر ان‌الجاهل بمصطلح هذه الطائــفة اذاتتبع موارد استعمالاتهم و مُحاور اتهــم و علــم من حالهم انهم یفهمون مــن لفظ خاص معنی مخصوصاً بلامعــاونــة قرینة حالیة او مقالیة» (از قوانین ج۱ ص ۱۳)

تَبایُنـ (اصطلاح منطقی) و یکی از نسب چهارگانه میان کلیات است، میان‌دو مفهوم کلی اگر هیچ وجه تصادقی نبــاشد باین معنی که مصادیق هر یــك غــیر از مصادیق دیگری باشد و در هیچ مورد با دیگری جمع نگردند نسبت میان آن دو را نسبت تباین و آندو را متباینان خواننــد مانند نسبت میان انسان وجماد از آن جهت که بطور کلی میان آندو مباینت و جدائی است و هر گاه در بعضی از موارد توافق کنند چنانکه در عموم و خصوص من وجه تباین جزئی باشد مانند نسبت میان حیوان و سیاهی.

(از دستور ج۱ ص۲۷۰) و رجوع بــه متساویان شود.

تَبَتُّلـ (اصطلاح عرفانی) تبتل عبارت از انقطاع از خلق وتوجه بسوی حق است چنانکه فرمود: «و تَبَتَّل إلیه تَبتیلاً» و از باب تفعل استو بمعنی تکلف است که عبد باید بامشقت ودشواری از غیر ببرد وبحق به پیوندد (شرح منازل ص ۵۲).

تَبَدُّلِ اَسْبابـ (قواعد فقه ـ فقه) در کلیــات حقــوقی آمده است تــأثیــر اسباب شرعیه مثل تأثیر اسباب واقعیــه است. پس هماطوریکه واهب در صورت تلف مال حق رجوع به متهب را ندارد از جهت زوال موضوع، همینطور اگر متهــب مال را بدیگری فروخته باشد واهب حــق رجوع باورا نخواهد داشت بجهت اینکــه مال از او بغیر انتقــال یافته و انتقال بغیر در حکم تلف مال است.

و همچنین اگر عینی را به بیع خیاری فروخته باشد و مشتری آنرا قطعاًبدیگری انتقال داده دیگر برای بایع حق رجــوع باصل مال باقی نمیماند. و اگر فسخ کنــد مستحق مثل یاقیمت خواهد بود مثل‌جائیکه عین مال تلف شده باشد.

از بیان مذکور چنین نتیجه می‌گیریم که تبدل سبب چیزی بمثابه تبدل ذات آن چیز است.

(از کلیات حقوقی ص۲٤)

تَبْدیلـ (اصطلاح ادبی، عرفانی) در لغت ابدال است رجوع بــه ابدال شــود. و نزد صوفیان مرادف با نسخ است و نــزد اهل بدیع عکس باشد.

تَبْذیرـ (اصطلاح فقهی) یعنی بیهوده مصرف کردن وکار بیهوده، مأخوذ ازقرآن

کریم است که فرمود: ان‌المبذرین کانــوا اخوان الشیاطین

تیریلتــ (اصطلاح گاه شماری) ونام عیدی از اعیاد است که نام آنرا از بــرکه بیرون آورده‌اند و آن پس از عرابا میباشد و مدت آن دو روز است (رجوع به عرابا والتفهیم ص ۲۴۵ شود.)

تَبَعُدِ نَتیجَهــ (اصطلاح ادبی) یعنــی دوری نتیجه و آن باشد که میان مقدمه و نتیجه بسیار الفاظ معترض افتد مــانــنــد:

گفتمش ای مــاه روی دلــربای راستین
کز لطافت بهتری ازصد هزاران حورعین

(از کشاف ج۱ ص ۱۳۰)

تَبعُضِ صَفقَة ــ (اصطلاح فقهــی) و صفقة یعنی متاع و مبیع و تبعیض.

صفقه آن باشد که مبیع را بعض بعض و پاره پاره نمایند مثلا چندمتاع را روی هم فروخته است بعضی مستحق للغیر یا فاسد بوده یا در بعضی مغبون شده است اکنون پارهٔ رامشتری میخواهد وپاره‌را نمیخواهد یا نمی‌تواند نگهدارد چون مال غیر اســت آیا میتواند چنین کاری کند یا نه بحــث است در موردیکه بعضی‌فاسد باشدو بعضی صحیح گویند میتواند همه را قبول کندیا همه را رد کند رجوع شود به(شرح لمعه ج۱ ص۴۹ ۲)

تَبیینــ (اصطلاح ادبی) و آنست کــه شاعر چند صفت مجمل برشمارد و در بیت دیگر و یا در مصراع دیگر بیان آن آرد و تفسیر آن کند.

عنصری گوید:

یا به بندد یا گشاید یا ستاند یــا دهــد
تا جهان بر پای باشد شاه را این کــار باد
آنچه بستاند ولایت آنچــه بدهد خواستــه
آنچه بندد پای دشمن آنچــه بگشاید حصار

(از المعجم ص۲۷۴ رجوع‌به تفسیر وبیان شود).

تَتالی ــ (اصطلاح فلسفی) تتالی یعنی پی در پی و متتالیان «هما الذان لیس بین اولیهما و ثانیهماشیء‌من جنسهما مثل البیوت المتتالیة».

(از شفا ج ۱ ص ۸۲)

تَثلیث ــ (اصطلاح نجومی) رجــوع به قرآن شود.

و مذهب تثلیث مذهب نصاری راگویند (رجوع شودبه‌اغانیم سه‌گانه. و اقانیم ثلث)

تَثنیه ــ (اصطلاح ادبی) تثنیه یعنــی دوتا بودن و علامت تثنیه در عربی الف و نون در حالت رفع و یاء و نون در حالت نصب و جراست مانند «جاء زیدان و رأیت زیدین و مررت بزیدین»

تِجارَتــ (اصطلاح فقهی) و مبادلــه مال به مال باشد. تجارت از نظر نفس خود نه باعتبار موضوع بر پنج قسم است:

۱ــواجب که برای مؤنت عیال و اولاد باشد و دیگر مطلق تجارت هم واجب است باعتبار آنکه‌نظام جامعه احتیاج بدان دارد

۲ــمستحب، اگر منظور توسعه در امور زندگی باشد.

۳ــمباح، که‌برای زیادتی در مال‌باشد.

۴ــمکروه که کسب به امور مکروه و ناخوش آیند باشد.

۵ــ حرام، که کسب به امور محرمــه باشد مانندبیوتی، شراب‌فروشی و...مشاغل دیگر که شرعاً و عرفاً ناخوش و نامشروع است.

ینقسم موضوع التجارة الــی محرم و مکروه و مباح فالمحرم الاعیان النجسة...

اما المکروه فکالصرف و بیع الاکفان و احتکار الطعام و الذباحة..... والمباح ماخلا عن وجه رجحان ثم التجارة وهی نفس التکسب تنقسم بانقسام الاحکام الخمسة و یشرط کون المبیع مما یملك شرعاً فلا یصح بیع الحرو ماالانفع فیه غالباً کالحشرات و فضلات الانسان الالبن المراة ولاالارض المفتوحة عنوة... و یشترط فی المبیع ان یکون مقدوراً علی تسلمیه... ولو قدر المشتری علی تحصیله دون البایع فالاقرب عدم اشتراط الضمیمة.... ویشترط فی المبیع ان یکون طلقاً فلایصح بیع الوقف... و علم الثمن قدراً وجنساً ووصفاً قبل ایقاع عقدالبیع فلایصح البیع بحکم المتعاقدین او اجنبی و لابثمن المجهول القدر و ان شوهد لبقاء الجهالة ولامجهول الصفة و ولا مجهول الجنس وان علم قدره..... وان کان العوض من المکیل اوالموزون اوالمعدود فلابد من اعتبار هما بالمعتاد.... و یجوز ابتیاع جزء معلوم بالنسبة مشاعاً. و تکفی المشاهده عن الوصف و لوغاب وقت الابتیاع (از شرح لمعه ج۱ ص۲۳۲ ــ ۲۵۱)

در اصطلاح عرفاعبادت خدا بامید بهشت یا ترس ازدوزخ بازرگانی استو گمراهی است. رجوع به معامله شود.

تَجافی در سُجُود ــ (فقه) و بالا نگهداشتن شکم را گویند در حال سجده.

تَجانُس ــ (اصطلاح منطقی) اتحاد در جنس را گویند مانند انسان وفرس که اتحاد جنسی دارند رجوع به فرهنگ علوم عقلی شود.

تَجاویف ــ این اصطلاح از مختصات فلسفهٔ اسلامی مشوب با عرفان است. در تعریف تجاویف آمده است که موجودات ممکنه در هر مرتبهٔ که باشند ولو در مرتبهٔ کمال وجودی خود باز هم مرکب از وجود و ماهیت‌اند و متحصل ولامتحصل‌اند و جنبهٔ نقص و فقر واحتیاج به مکمل و متمم دارند و مخلوط با عدم و ظلمت‌اند وفقط یك ذات‌است که‌در مرتبت فوق تمام و کمال است و مخلوط باظلمت و عدم نبوده و مرکب از دو امر متحصل ولا متحصل نیست و وجود محض است و صمد است و بقیه ممکنات اجوف‌اند یعنی وجود محض نیستند و مرکب از امری متحصل و لامتحصل‌اند و مشوب با ظلمت واعدامند.

(از اسفار ج۳ص۷۹) ورجوع باجوف شود.

تَجاهُلُ‌العارِف ــ (اصطلاح بدیعی) از محسنات معنویه است وآن سوق معلوم‌است مساق نامعلوم مانند«انااو ایاکم لَعلیٰ هُدیً اوفی ضَلالٍ مُبین» واین عطرا برای افادهٔ معنی چند کنند.

رجوع شود به سوق المعلوم مقام المجهول (از نفائس ص۴۴ــ مطول ص ۳۷۲ــ کشاف ج۱ ص۲۸۰).

و سَکّاکی آنرا سوق‌المعلوم مساق غیر خوانده است و آنست که متکلم از امری معلوم سؤال نماید چنانکه از مجهول سؤال کرده میشود و غرض از آن یا مبالغه در تشبیه است یا اظهار حیرت متکلم یا توبیخ یا تحقیر مخاطب و سایر اغراض. قال‌الله «انتم اشد خلقاً ام السماء».

سعدی می‌گوید:

یارب آن روی است یا برگ سمن
یارب آن موی است یا مشك ختن

* * *

آن برگ گل است یا بنا گوش
یا سبزه بگرد چشمهٔ نوش
* * *
آینه در پیش آفتاب نهاده است
بر در آن خیمه‌یا شعاع جبین است
* * *
توئی برابر من یا خیال در نظرم
که‌من‌بطالع خود هرگزاین‌گمان نبرم
(از ابدع ص ۱۰۶ – ۱۰۸)
در زیر امر اوست جهان یا جهان خود اوست
یارب خدایگان جهان است یا جهان
* * *
گلی یا سوسنی یا سرو یا ماهی نمیدانم
از این‌آشفتهٔ بیدل چه‌میخواهی نمیدانم

تَجدیدُالمَطْلَع – (اصطلاح بدیعی) آنست که شاعر قبل از تخلص بمدح یا هجو یا تهنیت یا تعزیت بیتی آورد که لفظاً ومعناً شایستهٔ مطلع قصیده باشد یعنی هم او را قافیه و هم روی‌درهردو مصراع باشد. مثال از فارسی (منوچهری)

ساقی بیا که امشب ساقی بکار باشد
زان ده‌مرا که‌رنگش‌چون‌گل‌انار باشد
می ده چهار ساغر تا خوشگوار باشد
زیرا که طبع‌مردم‌را هم چهارباشد
باده خوریم‌روشن تا روزگارباشد
خاصه که ماهروئی اندرکنار باشد
(از ابدع ص ۱۰۹)

تَجْرِبه – (منطق) رجوع باستقراء شود

تَجَرُّد – (اصطلاح‌عرفانی) تجرد خود را از علایق دنیوی مبرا کر ن است تا آماده شود برای شهود حقایق و ممکن است اورا خدای مجرد کند برای مشاهده حق و حقایق، زیرا که کسی که ظاهر خود را از علایق دنیوی مجرد کند خداوند باطن او را پاك خواهد کرد (از شرح کلمات بابا ص ۲۲۲).

و جردت فی‌التجرید عزمن تزهداً
و آثرت فی نسکی اجابة دعوتی

شاعر گوید:

مجرد باش چون عیسی مریم
تبرا کن چو ابراهیم ادهم
ز پیش ازمرگ‌ازین‌بستان‌گذرکن
سر او باغ و بستانی دگرکن

تجرید – (اصطلاح عرفانی و فلسفی) تجرید مجرد شدن است و مجرد کسی‌باشد که برهنه باشد و در اصطلاح عرفاء آنستکه ظاهر او برهنه باشد از اغراض دنیوی و چیزی در ملك وی نباشد وباطن اوبرهنه باشد از اعواض یعنی بر ترك دنیا از خداوند چیزی طلب نکند و از عرض دنیا چیزی نگیرد و برترك آنهم عوض نخواهد، نه در دنیا، نه در عقبی بلکه ترك دنیا را از آنجهت کند که دنیا را چیزی نداند و خود را مشغول به‌امری نکند که عبادت حق را فوت کند و بداند که مال دنیا را ارزشی نیست که بتوان پای‌بند بدان شد وحطام دنیا و بال اهل دنیا است (شرح تعرف ج ٤ ص ١٧).

و بمعنی خالی شدن‌قلب و سرسالك‌است از ما سوی الله و بحکم «فاخلع نعلیك» باید آنچه‌موجب‌بعدبنده‌است ازحق، از خود دور کند. (نفحات ص ۱۳۰ – شرح منازل ص ۲۲۳)

و تجرید یا ظاهر است که عبارت از اعراض از دنیا است و یا باطن که عدم توقع عوض است و کمال تجرید آنست‌که سر او مجرد شود از مقامات و احوال که برمقامات و احوال هم اعتماد نکند.

هرکه خواهد ولایت تجرید
وانکه جوید هدایت توحید
از درونش نماند آسایش
وز برونش نباید آرایش
آن ستایش که از نمایش اوست
ترك آرایش و ستایش اوست

خواجه عبدالله گوید: پس از تجرید مقام قرب است، قربت به همت نه قربت بمسافت از بهر آنکه مسافت علت است و علت نشان شرك است،هرکه بدین مقام قریب تر باشد از خلق غریب‌تر باشد چون اغیار بگذاشتی، مسافت از میان برداشتی و بعد و قرب را بگذاشتی، چون از خود برمیدی از قرب به قرب رسیدی، چون بدیدهٔ کمال از قریب ببریدی، دیدی آنچه دیدی.

و گوید:

در هجر همی‌سوزم، از شرم و خیال
در وصل همی سوزم ازبیم زوال
پروانهٔ شمع را چنین باشد حال
در هجر بسوزد و میسوزد ز وصال

در اصطلاح فلاسفه بابا افضل گوید: تجرید عبارت است از آنکه یك یك چیزها را از خودجدا میکند و می‌بیند که هیچیك حقیقت او نیست بلکه اگر از آن اوست غیر اوست تا چون همه عوارض و غشاوات رفع کند و به‌بیند که اگر چیزی بازمانده است بی‌هیچ‌حالی و وضعی‌که آن چیز است که حقیقت ذوات اوست و همه چیزها بوی قائم و ثابت بوند و چون هیچ چیز نمانده است جز آن چیز پس او بچیز دیگر قائم نبود و بخود قائم بود ووجود ش از خود و فنا براو روا نبود.

(از مصنفات بابا افضل)

و بالاخره‌تجرید نزد اهل نظر عبارت از تحلیل و جدا کردن امور و اجزاء و ضمائم و اوصاف موجودات از یکدیگر است بطوریکه هریك جداگانه مور لحاظ قرار گیرد و بمعنای انتزاع صور موجودات و ملحوظ کردن آنها است بنحویکه مجرد از ماده باشند و اغلب بمعنی انتزاع صور مجرد آمده است.

(از اسفار ج ۱ ص ۳۱۴ و ج ٤ ص ۱۲۱ ـ دستور ج ۱ ص ۳۷۵)

و دیگر بمعنی تجزیه و تحلیل عقلی آمده است و صوراشیاء بتجرید در ذهن مرتسم شودصدرالدین شیرازی‌گوید: معنی فلسفی آن که عبارت از حذف بعضی از صفات و ضمائم و ابقاء بعضی دیگر از صفات باشد تعریف خوبی نیست و بلکه تجرید عبارت از نقل چیزی است از وجود مادی بوجود عقلی بواسطهٔ نقل آن اولابحس و بعد بخیال و بعد به‌عقل و بنابراین تجرید شیء در عین مادی بودن آن ممکن نیست و حذف صفتی یا صفاتی از امور مادی‌در عین آنکه در ماده باشند ممکن نمی‌باشدو آنچه مجرد و عاری از صفت یا صفات می‌شو صورت آن شیء است که در قوای مدرکهٔ انسان است که نقل او بحس تا اندازهٔ او را مجرد می‌کند و نقل آن‌بخیال باندازهٔ زیادتری مجرد کند و بوهم زیادتر ودر عقل کلا مجرد میشود پس تجرید و مجرد بودن هرچیزی در مواطن مختلف مدارك و مشاعر فرق میکند.

(از اسفار ج ۱ ص ۳٤۱ ، ۳۰۷ و ج ٤ ص ۱۲۱)

تَجَرّي ـ (اصطلاح اصولی) وجرئت یافتن و تجاوز کردن از حدود خود و ارتکاب اعمال خلاف باشد و جری شدن

عبد است بر عمل و ارتکاب اعمال خلاف دستور خدا که با قصد بمخالفت آنچه محرمات است و با علم و عمل وعصیان مرتکب شود و برواجبات پشت پا زند با لجاجت خاص و بدیهی است که این‌عمل عقلا زشت است و کشف از خبث باطن و سوء روش او کند (رجوع شود به کفایه ص ۱۰ - ۱۱ رسائل ص ۵ - ۸) و اهل کلام گویند تجری فی نفسه قبیح و مرتکب آن عاصی است اعم از آنکه مقرون بعمل باشد یا نه.

تجزیه - (اصطلاح ادبی) تجزیه در مقابل ترکیب است و بیان اجزاء کلام‌منثور یامنظوم باشد و در عرف اهل زبان‌جنبه‌های اشتقاقی و صرفی و بیان ریشه‌های کلمات و اصول و اوزان آنها را تجزیه گویند و قسمتهای نحوی و دستوری را ترکیب گویند مرفوع بودن، منصوب بو ن، حال بودن... بخش نحو و ترکیب است و بیان ماضی بودن، مضارع بودن، مفرد بودن، مصدر بودن.... مذکر و مؤنث و مشتق وجامد... بخش تجزیه است.

و در بدیع آنست که بیتی را باجزاء متساویه قسمت نمایند و هر یك از اجزاء را بدو نیم نمایند که سطر دوم در حرف روی مطابق قافیه باشد و سطر اول ازآنها مسجع بسجع دیگر آید مثال:

بحضرت مراقب بخدمت مواظب
بخلوت مداعب بجلوت مصاحب
(از ابدع ص ۱۱۱)

تَجَسُّمِ اَعْمال - این اصطلاح اساس مذهبی دارد که شرایع و مذاهب درباب اصول عقاید مطرح کرده‌اند و خواسته‌اند مسأله چگونگی لذت و الم اخروی وعذاب قبر ومیزان و حساب ونشر صحف‌را در روز قیامت که شرایع بدان نازل شده‌اند بدانند.

این مسأله‌از نظر علماء علم کلام‌جوری مورد بحث قرار گرفته و از نظر متعبدین به مذاهب طوری دیگر و بالاخره فلاسفهٔ اسلامی نیز سعی کرده‌اند مسأله را طوری حل کنند که بااصول و قواعد عقلی وفق داده ومنافات نداشته باشد.

خلاصه کلام آنکه در روز قیامت اعمال هرکس نصب‌العین او شده و بصور قبائح و یا زیبا نمودار میشود «یوم یشهد علیهم ارجلهم و...» و زشت‌کاران ونیکوکاران هر یك نتیجهٔ عمل خود را که در دنیا انجام داده‌اند به‌بینند.

این مسأله را اخوان‌الصفا نیزمورد توجه و بحث قرار داده‌اند چنانکه درقیامت و معاد و حشر بیاید.

صدرا این مسأله را بنحو خاصی مورد بررسی و توجه قرار داده و گوید شکی نیست که هرعملی را اثری است در نفس و اثری است در خارج و نفس انسان در مقابل اعمال و رفتار خود متأثر می‌شودو همانطور که اعمال و رفتار هر کس را در خارج آثار وجودی خاص است درنفس نیز اثری می‌گذارد که مجموعهٔ ملکات و فضائل و رذائل نفسانی محصول اعمال و رفتار و بالجمله اکتسابات انسان است وهر یك از ملکات نفسانی را ظهوری است‌در هر یك از مواطن و قوابل و هر صفت جسمانی و یا روحانی در مقام مقارنت و مجاورت با قابلی اثری در آن قابل می‌گذارد و نحوهٔ اثر آن در هر یك از مواطن و قوابل متفاوت است وهمانطوریکه اعمال خارجی‌در نفس اثر می‌گذارندملکات

نفسانی نیز در خارج اثر می‌کنند و آثاری از فضائل و رذائل نفسانی در خارج حاصل می‌شو مثلا غضب ، کبر، عجب، حقد و غیره که از کیفیات و امور نفسانی‌هستند آثاری از آنها در خارج‌ظاهر می‌شود.

یکی از مواطن موطن آخرت است و نشأت اخروی است و بعید نیست که مثلا غضب که یکی از ملکات و صفات نفسانی است در نشأت آخرت بصورت نار محرقه مجسم شود وصاحب‌آنرابسوزاند که فرمودند «الدنیا مزرعة الاخرة» و همین طور، جود، علم و سایر صفات که از کیفیات نفسانی‌اند بصورت سلسبیل درآیند و آکل مال یتیم ظلماً در نشأت آخرت بصورت آتش دربطون خورندگان آن درآید و آنها را بسوزاند و بالاخره ملکات فاضله و رذائل که از مکتسبات نفسانی است و از آثار و اعمال انسان است در نشأت دنیوی بعینه درنشآت دیگر مجسم شوند و نتیجه عمل هرکس بدین‌طریق برای او نمودار شود.

(از مبدأ و معاد صدرا ص ۳۴۳ ـ رساله عرشیه ضمیمهٔ مشاعر ص ۱۹۵)

تَجَلّی ـ (اصطلاح عرفانی و فلسفهٔ ذوقی) تجلی، نور مکاشفه‌ایست که از باری تعالی بر دل عارف ظاهر می‌گردد و دل را میسوزد و مدهوش میگرداند.

مولوی گوید:

تجلی کن که تا سر مست گردند
کند اجزای عالم مست و شوروی
چو دریای عتاب تو بجوشد
برآید موج طوفان از تنوری
خلایق همچو کشت و تو بهاری
بتو یابد شقایقشان ظهوری

کاشانی گوید از فیض ذاتی حقتعالی تعبیر به تجلی ساری در حقایق ممکنات شده است که عبارت از امداد الهی است‌که مقتضی قوام عالم است و وجود منبسط است.

ابوالقاسم قشیری گوید: تجلی از قبل بنده، عبارت از زوال حجاب بشریت و صیقل کننده قلب‌است از صدء طباع بشریت و از قبل خدا آشکار کردن حال عبداست و در بیان پاسخ پرسش از تجلی و تحلی و تخلی گفته شده است که ظهور ذات‌است در پرده‌های اسماء و صفات در مقام تنزل

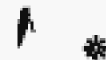
هجویری گوید: تجلی تاثیر انوارحق است بحکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایسته آن شوند .

(از شرح‌مثنوی‌ص ۵۵ ـ مصباح‌الانس ص ۵ کشف‌المحجوب ص ۶۴۰)

در شرح شطحیات گوید: آن نورزاده در سرای وحدت، از تجلی قدم مضطرب، نه عقلی که باا‌و مشورت کند، نه علمی که باز مشاورت طلب کند، منتظر زمان بی زمانی شده، عاشق مباشرت جان هرجانی شده هم در نیستی بیند خود را، تا ناگه نهر، شهر؛ امر، در عالم افعال او آورند و از افعال او ابریشم خیام ملکوت تنند، و رقام صفات بروی دوایر شواهد نقش‌عین الله بنگارند، ارواح ساده را از حبس عدم بیرون آرند و در اقعاص کون بدارند (از شطحیات ص ۱۷)

لاهیجی گوید:تجلی ظهوری بردونوع است: یکی عام و دیگری خاص، عام را تجلی رحمانی مینامند که افاضهٔ وجود «مع مایتبع من‌الکمالات را» برتمامت موجو ات فرموده و در این تجلی همهٔ موجودات مساویند «وماتری فی‌الخلق

الرحمن من تفاوت» و این رحمت رارحمت امتنانی مینامند چـه بمحض منت و عنایت، بی‌سابقه عمل بر اشیاء افاضه این رحمت فرموده و فضل عبادت از این تجلی است و هر دو عالم را که عـبارت از غیب و شهادت، دنیاو عقبی است بدین تجلی بانوار وجود روشن ساخته.



*

کافر و کفر و مومن و ایمان
همه را انـدر و مساوی دان

و تجلی دوم که خاص است رحیمی است که فیضان کمالات معنویه بر مـؤمنان و صدیقان‌وارباب‌قلوب‌رامیفرماید، مانندمعرفت و توحید و رضا و تسلیم و توکل ومتابعت او امر واجب و اجتناب از مناهی ونواهی ثابت و این تجلی را تعبیر به فیض نموده‌و در این تجلی کافر از مؤمن و عاصی از مطیع و ناقص از کامل ممتاز گشته واین فیض خاص است کـه طبیعت انسان را گلشن گردانیده است (شرح گلشن راز ص ۲ مصباح‌الهدایه ص ۹۸).

و گفته‌شده است مراد از تجلی‌انکشاف شمس حقیقت است از غیوم صفات بشری.

در شرح لمع‌است که تجلی اشراق‌انوار اقبال حق است برقلوب مقبلین بر او (از لمع ص ۳۶۳)

کاشانی گوید: موجودات کلا صـور تجلیات اسماء الهی و مظاهر شئون‌اصلی و نسب علمی‌اند.

*



لاله‌زار و نقشهـای بی حساب
از تجلی باشد ای صاحب وقار

و تجلی بر سه قسم است، یکی تجلی ذاتی و علامتش آنکه اگر از بقای وجود سالك چیزی مانده بود فنا ذات و تلاشی صفات است در سطوات انوار آن و آنرا «صعقه» خوانند چنانکه حال موسی است که او را بدین تجلی از خود بستدند و فانی کردند «فلما تجلی، ربه للجبل جعلـه دکادکا و خرموسی صعقاً» چـون از حقتعالی طلب رؤیت و مشاهدت ذات کرد و هنوز به بقاء بعدالفناء نرسیده بود و بقاء صفات‌وجودش برقرار بود، بدلالت «ارنی» بوقت تجلی نور ذات بر طور نفس، وجودش متلاشی و مندك گشت.

قسم دوم تجلی صفاتی است و علامت آن اگر ذات قدیم بصفات جلال تجلی کند، از عظمت و قدرت و کبریـا و جبـروت «خشوع و خضوع» بود و اگر بصفات جمال تجلی کند از رأفت و رحمت و لطف و کرامت و سرو روانس بود و معنی آن نـه آنست که ذات ازلی به تبدلات و تحولات موصوف بود و بالجمله گاهی صفت جلال ظاهر بود و گاهی برعکس.

عراقی گوید:

با تجلی جمالش محو گردد کائنات
بانهیب باد صرصر تابکی دارد نفیر
تاب نور او نـدارد چشم عقل دوربین
طاقت‌خورشید ناردچشم خفاش‌ضریر
صدتجلی کرده هردم بی‌تماشای بصر
صدهزاران راز گفته بی‌تقاضای سمیر

قسم سوم تجلی افعال است و علامت آن قطع نظر از افعال خالق و اسقاط اضافت خیر و شر و نفع و ضر، بدیشان و استوا مدح و ذم و قبول و رد خلق است، چـه مشاهدهٔ مجرد فعل الهی ، خالق را از اضافت افعال بخود معزول گرداند و این تجلی که بر سالك در مقام سلوك است تجلی افعال

بود. (مصباح الهدایه ص ۹۹).

صدرا گوید: حق تعالی را تجلی واحدی است بر اشیاء و ظهور واحدی است بر ممکنات و این ظهور بر اشیاء بعینه ظهور و تجلی دوم حق است برذات خود در مرتبت افعال زیرا که ذات حق از جهت نهایت تمامیت و فرط کمال خود افاضه میکند از ذات خود که عبارت از ظهور دوم باشد بر نفس خود وروا نباشد که ظهور اول عین ظهور دوم باشد زیرا ظهور دوم تابع ظهور اول است و ظهور دوم عبارت از نزول وجود واجبی است در مراتب افعال که بنام افاضه و نفس رحمانی و علیت و تأثیر و محبت افعالیه و مبدأتکثر اسماء و صفات است.

تجلی اول بروز و ظهور اشیاء است و تجلی دوم تطور و تکثر آنها است و اگر دقت شود یك تجلی و ظهور است که منحل بدو تجلی و ظهور میگردد.

جمیع ماهیات و ممکنات مَرائی وجود حق‌اند ومجالی حقیقت مقدسه‌اند وبرحسب بعد و قرب بذات واجبِ نموداری آنان متفاوت است. «أن‌یلحق تجلّیاً واحداً علی الاشیاء و ظهوراً واحداً علی الممکنات و هذا الظهور علی الاشیاء هو بعینه ظهوره الثانی علی نفسه فی مرتبة الافعال فانّه سبحانه لغایة تمامیته و فرط کمال فضل ذاته... وهذاالظّهور الثانی‌لذاته علی نفسه لایمکن ان یکون مثل ظهوره الاول». (از اسفارج ۱ ص ۱۹۹ و ۲۰۱)

کاشانی گوید: از فیض ذاتی حق تعالی‌تعبیر به‌تجلی ساری درحقایق ممکنات شده است که عبارت از امداد الهی است که مقتضی قوام عالم است و وجود منبسط است.

و گفته شده است که تجلی تأثیر انوار حق است بحکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایسته آن شوند.

(از مصباح الهدایةص ٥ ــ کشف‌المحجوب ص ٦٤٠)

شاه نعمت الله گوید: تجلی عبارت است از آنچه ظاهر شود بر قلوب از انوار غیوب (اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ٦٤).

مولوی گوید:

عشق مطلق سر زجیب غیر بیرون میکند
وین همه چون وچرا را یاربیچون میکند
خواه عشق نام نه‌خواهی عدم‌خواهی وجود
اوست لیك افسانه‌ها پیدا بافسون میکند
برشهود خود وجودش را چوجلو میدهد
خویشتن را بر جمال خویش مفتون میکند
ظاهر و باطن بهم بنموده اندر پیش خلق
نام ایشان ظاهراً لیلی و مجنون میکند
لعل روح آمیز او صد جان بیکدم میدهد
غمزهٔ خون ریز اوهرلحظه‌صد خون‌میکند

خواجه عبدالله گوید: تجلی برقی است که چون تابان گردد عاشق از تابش وی ناتوان گردد تجلی ناگاه آید ولی بر دل آگاه آید، هرکه را خبر پیش، تجلی را در وی اثر بیش، تجلی صفات، عاشق را پست کند و تجلی ذات، عاشق را مست کند، تجلی صفات ویرا نیست کند و تجلی ذات وی را هست کند، و به محبوب خود وصل کند (از رسائل خواجه عبدالله ص ۱۳۵).

* * *

در بادیه وصال آن شهره نگار
جان بازانند عاشقان رخ یار
مانندهٔ منصور اناالحق گویان
در هر کنجی هزار سر برسردار

شهود تجلی‌افعال را «محاضره» خوانند و شهود تجلی صفات را (مکاشفه) وشهود تجلی ذات را «مشاهده» خوانند.

ترکیبات:

تَجَلّیاتِ اِلهی ــ (عرفانی) تجلیات الهی عبارت از موجود عالم وجودند که مظهر صفات متکثرۀ ذات حق‌الله و بحکم «کل یوم هوفی‌شأن» مظهر لایشغله شأن عن شأن بود و «لاتکرار فی‌التجلی» چه آنکه فیض حق مانند آب روان است و موجودات مانند نهری و هر جزئی از اجزاء نهر که تعیین کنی . آبی که دراو باشد غیر آبی است که «آن» سابق در آن بوده و غیر آبی است که «آن» لاحق در آن خواهد بود و فیض حق را تعطیل نباشد و همواره موجودات‌عالم ازفیوضات دائمۀ اوبرخوردار بوده مستفیض به فیض دائم التجلی اویند و در مقام ترقی از مقامی بمقامی بالاتر روند و هرآنی را اقتضائی است که برحسب آن مستفیض گردند (مصباح الهدایه ص ۳۳ شرح فصوص،ص ۲۲).

تَجَلّیِ اَوَّل ــ تجلی اول عبارت از تجلی ذاتی است و آن حضرت احدیت بود (اصطلاحات شاه نعمت الله ص ۴۶).

شاعر گوید

اسم ورسم و نعت و وصف اینجا مگو
وحدت او هم ز غیر او مجو

تَجَلّیِ ثانی ــ (عرفانی) تجلی ثانی عبارت از ظهور او است در اعیان ممکنات که شئون ذات اویند و تجلی سوم تجلی شهودی است که لدی الفتح حاصل میشود شاه نعمت الله گوید: تجلی ثانی عبارت از ظاهر گشتن اعیان ممکنه ثابته است که شئون ذاتیه‌اند بذاته و آن تعین اول است بصفت عالمیت و قابلیت زیرا که اعیان معلومات اولند.

در مصباح الانس است که تجلی اول، حضرت احدیت جمع و وجود و تعین اول و قابل اول است، و تجلی دوم که متضمن تمیز حقایق است صورت تجلی اول و ظل اوست که جامع تمام اعتبارات و تعینات است که مرتبت الوهیت و حضرت «قاب قوسین» نامند و تعین اول و تعین دوم و قابل دوم است‌که جامع بین دوطرف اجمال و تفصیل است (مصباح الانس ص ۷۵).

تَجَلّیِ جَلالی ــ (عرفانی) تجلی جلالی آنست که موجب قهر و غضب و بعد باشد و هر جمالی مستلزم جلالی است و در پس پردۀ هر جلالی جمالی است زیرا که جلال احتجاب حق است بحجاب عزت و کبریائی، تا هیچکس او را بحقیقت و هویت چنانکه هست نشناسد و جمالی، تجلی حق است بوجه و حقیقت خود از برای ذات خود، پس جمال مطلق را جلالی باشد و آن قهاریت حق است بر جمیع اشیاء با فناء در تجلی وجه مطلق و این مرتبت علو جمال مطلق است بصورت جمیع اشیاء واین بآن اشیاء نزدیك میگردد و آن دنو ظهور جمال مطلق است بصورت جمیع اشیاء واین دنو جمال را، نیز جلالی هست و آن احتجاب جمال مطلق است.

*

صفات حق تعالی لطف و قهر است
رخ زلف بتان را زان دو بهر است

تَجَلّیِ جَمالی ــ (عرفانی) تجلی جمالی آنست که مستلزم لطف و رحمت قرب باشد (شرح گلشن راز ص ۵۵۲)

جامی گوید

حسن خوش از روی خوبان آشکارا کردهٔ
پس بچشم عاشقان آنرا تماشا کردهٔ
زآب گل عکس جمال خویشتن بنمودهٔ
شمع گل رخسار و ماه سرو بالا کردهٔ
جرعهٔ از جام عشق خود بخاك افشاندهٔ
ذو فنون عقل را مجنون و شیدا کردهٔ
گرچه معشوقی لباس عاشقی پوشیدهٔ
آنگه از خود جلوهٔ بر خود تمنا کردهٔ
بر رخ از زلف سیه مشکین سلاسل بستهٔ
عالمی را بستهٔ زنجیر سودا کردهٔ
موکب حسنت نگنجد در زمین و آسمان
در حریم سینهٔ حیرانم که چون جاکردهٔ

تَجَلّیِ شهودی ــ (عرفانی) تجلی شهودی ظهور وجود است که مسمی است باسم النور و آن ظهور نفس الرحمن است (از اصطلاحات شاه‌نعمت الله‌ص ٦٥)

*

همه اسماء باین نفس موجود
گوئیا هست این خزائن جود

تَجْنیس ــ (اصطلاح بدیعی) و صنعت تجنیس عبارت از ایراد کلماتی است مانند یکدیگر در گفتن و نوشتن در نثر یا در نظم و بر هفت قسم است.

تجنیس تام، تجنیس ناقص، زائد، مرکب، مکرر، مطرف و خطی (از حدایق ص ٥)

تَجْنیسِ تامّ ــ (ادبی) تجنیس تام چنانست که در سخن دو کلمه یا زیادتر آورده شود که در خواندن و نوشتن یکسان بود و در معنی مختلف و در آنها ترکیب و اختلاف حرکات و تفاوت و زیادت و نقصان نباشد.

مثال «المرئة السلیمة حیة تسعی ما دامت حیة تسعی» و«چندان خورکت زیان دارد و چندانّ نخور کت زیان دارد».

ای چراغ همه بطان خطا
دور بودن ز روی تست خطا
ایا غزال سرای غزل سرای بدیع
بگیرچنگ‌بچنگ‌اندروغزل‌بسرای
ــ (از حدائق ص ٦)

گرچه سرش عربده و جنگ داشت
تنگ شکر د ردهن تنگ داشت
که شاهد در تنگ و تنگ است

*

زاهد بکتابی و کتاب من و تو
سنگ ست وصراحی انتساب من وتو
تو مردهٔ کوثری و من زندهٔ می
مشکل که بیك جو رود آب من و تو

*

ای شیخ چه دل نهی بدستار
گر مرد دلی دلی بدست آر

*

خورشید رخ خوب ترا بنده شده است
تابندهٔ تو شد است تابنده شده است

*

امروز شمع انجمن دلبران یکیست
دلبر اگرهزاربود دل برآن‌یکیست

تَجْنیسِ خَطّ ــ (اصطلاح ادبی) این صنعت را مضارعه و مشاکله نیز خوانند و چنین است که دو لفظ آورده شود که در خط مشابه یکدیگر باشند و در نطق مخالف «وهم یحسبون انهم یحسنون صنعاً» شب تاریك و راه باریك

*

در خدمت تو اسب معانی بتاختم
وز نعمت تو نرد امانی بباختم
(از حدائق ص ١١)

تَجْنیسِ زائد ـ (اصطلاح ادبی) و آن را مذیل نیز خوانند چنان باشد که هر دو کلمهٔ متجانس بحروف و حرکات متفق باشند اما در آخر یك حرف زیادت بود مانند «انا من زمانی فی‌زمانة و من اخوانی فی خیانة»

*

مویت سیاه‌تر از شب و شبه
در حسرت رخسارتوای زیبا روی
از ناله چو نال گشتم
از مومه چو موی
(از حدایق ص ۷)

تَجْنیسِ لَفظ ـ (اصطلاح ادبی) این صنعت دو لفظ متجانس‌اند اندر لفظ ولی مخالف است یکی دیگر را اما باهم در لفظ مشابهتی دارند مثل مناسبت ضاد وظاء وصاد و سین و نون و تنوین مثال «یومئذ ناضرة الی ربها ناظره».

تَجْنیسِ مُذَیَّل ـ (اصطلاح ادبی) رجوع به تجنیس زائد شود.

تَجْنیسِ مَردود ـ (اصطلاح ادبی) رجوع به تجنیس شود

تَجْنیسِ مُرَکَّب ـ (اصطلاح ادبی) تجنیس مرکب آنست که دو لفظ متجانس با یك کلمه مرکب باشدواین دونوعست‌یکی آنکه در لفظ و خط متشابه باشند و دیگر آنکه در لفظ متشابه ودرخط مختلف که تجنیس مفروق است مانند «تازنده‌ام در راه مهر تو تازنده‌ام» من مرده نیم و لکن مرد نیم.

قطران گوید:

من اندر غم وعد دیدار تو
کنم با دل خویش دائم شما را
تو از مهر من یکزمان یاد ناری
مگر مهربانی نباشد شما را

رجوع به تجنیس مکرر شود.
(از حدایق ص ۸)

و باز گفته‌اند : آنست که دو لفظ متجانس یکی مفرد باشد و دیگری مرکب یا هردو مرکب باشند.

تَجْنیسِ مُزْدَوَج ـ (اصطلاح ادبی) رجوع به تجنیس مکرر شود.

تَجْنیسِ مُشاکِلَت ـ (اصطلاح ادبی) رجوع به تجنیس خط شود.

تَجْنیسِ مُطَرَّف ـ (اصطلاح ادبی) و آن چنین است که دو لفظ متجانس را همه حروف متفق باشد مگر حرف آخر مانند «الخائن خائف» دل کریم از آزار آزاد باشد (از حدائق ص ۱۰).

تَجْنیسِ مُقارَنَة ـ (اصطلاح ادبی) رجوع به تجنیس خط شود.

تَجْنیسِ مُکَرَّر ـ (اصطلاح ادبی). و آن چنانست که دبیر یا شاعر در آخر اسجاع یا در آخر ابیات دو لفظ متجانس پهلوی یکدیگر بیاورد اگر در اول لفظ اول زیادتی باشد روا باشد مثال «النبیذ بغیر النغم غم و بغیر الدسم‌سم» و «من طلب شیئاً وجد وجد» و «من‌قوع باباً ولج ولج»

افتاد مرا با دل مکار تو کار
و افکند در این دلم دو گلنار تو نار
من مانده خجل به‌پیش گلزار توزار
با این‌همه‌دردوچشم‌خونخوار توخوار
بارخت ای دلبر عیار یار
نیست مرا با گل و گل کار کار

**

تا رخ گلنار تو رخشنده گشت
بر دل من ریخته گلنار نار
(از حدایق ص ۱۰)

تَجْنیسِ ناقِص ــ (اصطلاح ادبی) مانند تجنیس تام است در اتفاق حروف ولکن در حرکت مختلف است مثال «حبة البردحبةالبرد» و در حدیث است «اللهم حسنت خلقی فحسن خلقی» (از حدائق ص ۶) . ومانند مهرجمالت‌مرامهری ووفائی نهد.
درد فِراقت مرا دردی و جفائی دهد.

تَجَوْهُر ــ کلمهٔ تجوهر که در عبارات فلاسفهٔ اخیر اسلامی دیده میشود بمعنای جوهریت و حقیقت جوهری اشیاء است چنانکه میگویند تجوهر اشیا واراده میکنند ذاتیات و حقایق جوهری اشیاء را و در حقیقت آنچه جوهریت جوهر بدان بستگی دارد رجوع شود به تقدم به تجوهر و جوهر.

تَجوید ــ (اصطلاح ادبی) تجوید در لغت تحسین باشد و در اصطلاح قراء قرائت قرآن باشد با رعایت حق هریك از حروف آن. از مخارج و مقاطع اداء آنها و صفات لازمه از همس ، جهر، شدت، رخاوت و مانند آن و قواعد آن از طریق مشایخ وبزرگان نحو و ادب بما رسیده‌است (از کشاف ج ۱ ص ۲۱۶)،

تَجویفاتِ دِماغ ــ این اصطلاح از اصطلاحات فلسفهٔ طبیعی است و منظور خلل و فرج حاصل داخل مخ بود.
فارابی درباب چگونگی ادراك و احساس و عملیات دماغی گوید:
چون حرارت ناریهٔ قلب مفرط بود بنابر این سرچشمه ومنشأ فیضان‌آن حرارت عزیزی که امداد دهنده و حافظ قوای آنها بود در قلب قرار داده نشد تا اینکه با سرعت جفاف و خشکی بدو راه نیابد تا در نتیجه قوای او تحلیل رفته و باطل گردد

وبنابراین‌سرچشمهٔ این‌فیضانات و امدادات حرارت عزیزی در دماغ بود و در نخاع نهاده شده است، زیرا هر دوی آنها بی‌نهایت رطب‌اند تا آنکه از هر یك از آن دو رطوبتی در اعصاب نفوذ کند و اعصاب را بحالت نرمی نگهدارد و بواسطهٔ آن، قوای نفسانی آنها باقی و مستدام باشد.
و بالاخره گوید: شکلهائی که برجرم دماغ است مانند جوشنها که پاره پاره برنهاده شده است و برهم بافته که طبیبان آنرا تزرید گویند از بهر آنست که روح‌نفسانی چنانکه اندر تجویفها گذر میکند و پخته میشود اندرین تزرید نیز گذر یابد چه وقت باشد که‌روح بخاری فزون از تجویف دماغ گردد که آن فزونی اندرین تزرید مخزون شود و اندر وی مستحیل شود و مزاج دماغ گیرد. (رجوع شود به ترجمهٔ آراء اهل مدینه ص ۲۰۲، ۲۰۴ رجوع شود به ذخیرهٔ خوارزمشاهی ص ۱۶۱)

تَجویفاتِ قلب ــ از اصطلاحات فلسفهٔ طبیعی است. منظور رگهـا و شرایین دل است. و مجاری خالی داخل قلب است.
در این‌باب در ذخیره آمده است.
نخست باید دانست که تا مادام که انسان زنده است دل و شرایینی که از دل رسته است و ازوی دو نوع حرکت است که یکی را حرکت انبساطی گویند دوم را حرکت انقباضی.
حرکت انبساطی حرکتی‌است که دل و شرایین بسوی بیرون جنبد و حرکت انقباضی حرکتی است که بسوی خویشتن جنبد و فرازهم‌آید و قوت حیوانی‌قوتی‌است که هر دو حرکت بدو باشد و بهر اندامی که این قوت برسد آن را پذیرای

حس وحرکت کند خشم وترس مربوط باین قوت است زیرا روح را در حال خشم حرکت انبساطی و در حال ترس حرکت انقباضی حاصل میشودوهمچنانکه لطیف‌ترین اجزای طعام در جگر خون میشود.

لطیف‌ترین اجزای خون‌در قلب‌تبدیل به روح حیوانی میشود.

روح حیوانی نسبت به خون در جگر نسبت خون است باطعام، چون لطافت‌طعام و روح حیوانی از لطافت خون قلب پدید آید وچون روح حیوانی متولد شد فوراً پذیرای قوتی گردد که اعضاء بدن پذیرای قوتهای نفسانی شوند (رجوع شود بذخیرهٔ خوارزمشاهی)

تَحْبِیس ـ (اصطلاح فقهی) و آن‌باشد که مثلا خانهٔ را برای استفاده شخصی برای مدتی حبس و وقف نمایند مانند سکنی «و حکمه حکم السکنی فی اعتبار العقد و القبض و التقیید بمدة والاطلاق و محله کالوقف ولوحبس علی رجل ولم یعین وقتاً و مات الحابس کان میراثاً» (ازشرح لمعه ج ۱ ص ۲۳۳)، رجوع شود به سکنی.

تَحْتَ الشُّعاع ـ از اصطلاحات هیوی است. رجوع شود به تصمیم و خسوف...

تحجیر ـ (اصطلاح حقوقی و فقهی) در کلیات حقوقی آمده است:

تحجیر عبارت‌است ازشروع درمقدمات احیاء باینکه شخص بقصد حیازت علاماتی در زمین قرار دهد اگر چه مدخلیتی در احیاء نداشته باشد. از عمارت و ساختمان و هرگونه آبادی و آماده کردن زمین برای زراعت یعنی تخم کاری و آبیاری وامثال آنها.

باحیاء ، ملکیت حاصل میشود؛ اما تحجیر موجب حصول اولویت است ولکن در عین حال حقی است که توریث میشود و قابل نقل و انتقال است.

حق تحجیر محدود بوقت معینی نیست بلکه برحسب اوضاع و احوال و امکنه متفاوت است: بهرحال اگر تحجیر کننده و در مدتی که تعیین آن موکول بنظر عرف و حاکم است زمینی را که تحجیر کرده احیاء ننمود حقش ساقط گردیده و میشود آنرا از او انتزاع نمود.

(کلیات حقوقی ص ۲۰۵)

تَحَدُّبُ‌القَمَر ـ (اصطلاح نجومی) و عبارت از تحدبی بود که در ماه پدید آید هرگاه در ربع اول اخیر باشد و همین طور در مریخ.

تَحْذِیر ـ (اصطلاح ادبی) تحذیر در لغت ترسانیدن است و نزد نحویان مفعول به است به تقدیر «اِتَّقِ» و «حَذِّر» و «بعد» و «اجتنب» و مانند آن به صیغه فعل امر حاضر مثال «ایاكَ والاسد» یعنی «اتق نفسك من الاسد» (ازشیر خود راحفظ کن) و «اَیاكَ والشَّر» و بالجمله تحذیر التزام مخاطب است که احتراز کند از امر مکروه محذرمنه که‌در مثال بالا یادشد ومنصوبندبه فعل تقدیری و گاه بواسطه تکرار محذر منه تحذیر محقق میشو مانند «اَلاَسَدَ الاَسَدَ. الطَّرِیقَ الطَّرِیق» (ا زسیوطی ص ۱۷۹).

تَحَرُّك ـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به تحریك و (تهافت التهافت ص ۴۸۱) شود.

تَحْرِیف (اصطلاح ادبی) تحریف در لغت تغیر است یا تغییر چیزی از محلش و نزد محدثان عبارت از تصحیف است یعنی

تغییر حدیث به حرفی و نقطهٔ و در نزد قراء تغییر الفاظ برای مراعات صوت (از کشاف ج ۱ ص ۳۵۷)

بحث است که آیا در قرآن تحریفی وجو دارد یا نه و قول تحقیق آنست که در قرآن تحریفی‌نشده است«انهم‌اختلفوافی وقوع التحریف والنقصان فی‌القرآن و عدمه فعن‌اکثرالاخبار بین‌انه وقع فیه التحریف والزیادة والزیادة و النقصان و هوالظاهر من‌الکلینی وشیخه علی بن ابراهیم قمی...»

(از قوانین ج ۱ ص ۴۰۳)

تَحْرِیك ـ (اصطلاح کلامی) تحریك یعنی جنبش و حرکت کردن ، در مباحث مشرقیه آرد: که بعضی گمان برند تحریك عبارت از نسبت حرکت است بفاعل و تحرك عبارت از نسبت حرکت است‌به‌منفعل و این گمان باطل است بلکه تحریك نسبت فاعل است به حرکت و تحرك نسبت منفعل است بحرکت.

(از مباحث ص ۶۳۸ و رجوع به تفسیر ص ۱۵۹۹ شود)

تَحْرِیمَه ـ (اصطلاح فقهی) درلغت چیزیر احرام قرار دادن و در فقه تکبیرةالاحرام را گویند که تکبیرهٔ، دراول نماز باشد زیرا بواسطهٔ آن کارهای مباح برای مصلی حرام میشود (از کشاف ج ۱ ص ۴۰۵ شرح لمعه ج ۱ ص ۷۰)

تَحَرِّي ـ (اصطلاح اصولی و کلامی) در لغت طلب باشد و در شرع طلب چزی از عبادات و احکام است در مقامی‌که‌نتوان حقیقت را دریافت که باید برای بدست آوردن آن مکلف تحری کند و در موقعی که مأیوس شده عمل بظن کند (از کشاف ج ۱ ص ۴۳۶).

تَحْصِیل‌حاصِل ـ (اصطلاح اصولی و ادبی) بدنبال بدست آوردن چیزی رفتن که خود حاصل بود و گویند تحصیل حاصل قبیح است یعنی ناپسند و زشت است که انسان چیزی را طلب کند که خود حاصل است.

تَحَفُّظ ـ (اصطلاح فلسفی و اخلاقی است) و یکی ازانواع فضائل است که تحت حکمت است.

خواجه طوسی گوید: و اما تحفظ وسط بود میان عنایتی زاید بضبط آنچه ضبطش بیفائده بود ومیان غفلتی ازاستثبات صور که مؤدی بود باعراض از آنچه حفظش مهم باشد و یاآن بودکه صورتهائی را که عقل یا وهم بقوت تفکر یا تخیل ملخص و مستخلص گردانیده باشد نیك نگاه دارد و ضبط کند.

(از اخلاق ناصری ص ۷۵ و ۸۵)

تَحَقُّق ـ (فلسفه) تحقق یعنی صورت حقیقت بخود گرفتن و متحقق و متقرر در خارج شدن و واقعیت داشتن و دراصطلاح عرفا عبارت از تکلف عبد است برای‌کشف حقیقت و ظهور حق است در صور اسمائیه تا آنکه بنده حقایق را دریابد.

(از لمع ص ۳۳۶ ـ اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۶۵). رجوع به حقیقت وحق شود.

تَحْقِیق ـ (اصطلاح کلامی و عرفانی و فلسفی) در کلام. مرادف با ثبوت، کون و وجود است و نزد معتزلیان مرادف ثبوت است و اعم از کون و وجود است و در عرف اهل معقول اثبات مسأله است بدلیل چنانکه تدقیق اثبات دلیل است بدلیل و نزد صوفیه ظهور حق است در صور

اسماء الله. (از کشاف ج ۱ ص ۳۶۸) و و بهر حال در عرفان عبارت از تکلف عبد استبرای کشف حقیقت و بالجمله: کوشش و سعی بنده است جهت بدست آوردن حق و حقیقت و تحقق نیز بمعنای تحقیق است مانند تعلم و تعلیم.

و ظهور حق است در صور اسمائیه تا آنکه بنده حقایق را دریابد، در شرح منازل است: تحقیق مبالغهٔ در حق است که عبد میخواهد تمام حق را بشناسد (رجوع شود به اصطلاحات شاه نعمت‌الله ص ۶۵ـ لمع ص۳۳).

تَحَلّی ـ (اصطلاح عرفانی) تحلی عبارت از ملبس شدن عبد است بلباس صدیقین و صلحا باقوال و اعمال و افعال و متشبه‌شدن بروحانیات در کسب محامد و فضائل.

هجویری می‌گوید: تحلی نسبت باشد بقول ستوده، بقول و عمل چنانکه حضرت فرمودند «لیس الایمان بالتحلی و التمنی ولکن ما و قربا لقلوب و صدقه العمل» و بالجمله عبد درمراتب سلوک و سیر الی الله و تهذیب باطن باید قلب خود را از شوائب پست شهوانی پاک و بمحامد اخلاقی متحلی گرداند (کشف‌المحجوب ص ۵۰۴ رساله قشیریه ص۳۹ لمع ص۲۶۲)

تَحَکُّم ـ حکم بدون دلیل باشد

تَحْلیل ـ کلمهٔ تحلیل در مقابل ترکیب است رجوع به ترکیب شود.

تَحلیلِ عقلی ـ (اصطلاح فلسفی و منطقی) تجزیه عقلی را تحلیل عقلی نامیده‌اند و اجزاء عقلی یعنی همان اجزاء تحلیلی که به تعمل و تجزیهٔ عقلی حاصل می‌شو رجوع شود به اجزاء عقلی و حدی و تحلیلی، کمی و مقداری و جوهر وجنس وفصل.

و نزد منطقیان انحلال و حذف نسبت حکمیه است یا حذف ادات آن نسبت (از کشاف ج ۱ ص ۳۸٦).

تَحْلِیه ـ (عرفان، اخلاق) تحلیه یکی از مراتب عقل عملی است رجوع شود به عقل و عقل عملی.

تَحَمُّل ـ (اصطحلاح اخلاقی) و در تعریف آن آمده است: و اما تحمل آن بود که نفس آلات بدنی را فرسوده گرداند در استعمال از جهت اکتساب امور پسندیده. (از اخلاق ناصری ص ۷٦)

در اخلاق جلالی است: و اما تحمل ملکهٔ تکلف استعمال آلات بدنی است در اکتساب فضائل حمیده و شمائل پسندیده. (از اخلاق جلالی ص ٦۳)

تَحْمید ـ (اصطلاح فقهی) الحمدالله گفتن باشد.

تَحْویل ـ (اصطلاح حدیث ادب و هیئت) تحویل نزد محدثان انتقال از اسنادی به اسنادی دیگر است هرگاه یك حدیث را دو سند یا زیادتر باشد در موقع انتقال از اسنادی به اسنادی دیگر (از کشاف ج ۱ ص ۴۰۳).

و در بدیع زشت و زیبا راتحویل گویند رجوع به زشت و زیبا شود.

و در هیئت: عبارت از انتقال نقطه‌ای است از آخر برجی با ول برج بعد از آن و اگر انتقال آن از اول برج بآخر برج مقدم باشد آنرا عکس گویند یعنی عکس تحویل و مراد از نقطه، مراکز کواکب، عقدتین قهر ونقطهٔ اوج هریك از سیارات و جوز هرات خمسهٔ متحیره است ولکن ثبت اینگونه تحویلات معمول شده است.

و تحویل قهر را از برجی به برجی دیگر انتقال گویند.
(از بیست باب ملامظفر)

ابوریحان گوید: تحویل سال آن‌مدت‌است که‌آفتاب‌بدوریکبار همهٔفلك بروج رابگردد‌و بدانجای‌باز آید‌کجاباول‌بود. وسال عالم‌بحسب [اتفاق] احکامیان از رسیدن آفتاب بسر حمل، و سال مولدها از رسیدنش بدانجای است کجا باصل مولد بود به وقت زادن. و این وقتها بباید دانستن تا طالع آن بیرون آید. و آن طالع تحویل آن سال باشد.
(رجوع شود به التفهیم ص ۲۰۷)

تَحْوِیلِ مَمَرّ ـ (اصطلاح هیوی) رجوع شود به بروج مثلثه

تَحَیُّر ـ (اصطلاح عرفانی) سرگردانی دربحر توحید و وادی عشق است که بنده در دریای بیکران احدیت سرگردان شود و محو جمال و جلال جبروت الهی شود، در دریـای وجودش نظر بکنه نتوان‌کرد، که هرچه در وجـود است همه نوری است از انـوار قدرت عظمت او، بنده در مقام جلال و جبروت او گوید: خـداونـدا، شرمسارم من را از این سرگردانی رهائی بخش

عطار گوید:

درین منزل‌کسی‌کو بیشتر رفت
بهـر گـامـش تحیربیشتر شد

سنائی گوید:

ای در دل مشتاقان ازعشق تو بستانها
وز حجت بیچونـی‌در صنع‌توبرهانها
در ذات لطیف توحیران شده فکرتها
بـرعلم قدیم تو پیدا شده پنهانهـا
دربحرکمال تو ناقص شده کامـلها
در عین قبول تو کامل شده نقصانهـا

پیر طریقت گفت: روزگاری او رامی‌جستم، خود رامیافتم اکنون خود رامیجویم او را میابـم، این آن تحیـر است کـه جوانمردان طریقت بدعا خواسته‌اند کـه «یا دلیل‌المتحیرین زدنی تحیرا» وگویند «قد تحیرت فیك‌خذبیدی یادلیلالمن تحیر فیکا» (از عده ج ۲ ص ۹۰)

تَخْتِ سَماك ـ (اصطلاح نجـومـی) نام ستارگـان کلاغ (غراب) بود که از صورتهای شجاع است و خباء نیز نامند.
(از االتفهیم ص ۱۰۵)

تَخْرِیج ـ (اصطلاح اصولی) ونظردراثبات علیت حکم ثابت بنص یا اجماع است ازراه استنباط یعنی استخـراج علت حکم است بوسیله و از راه‌کـوشش و اجتهاد (از کشاف ص ۱۴۱۵)

تَخْصِیص ـ (اصطلاح اصولی وفلسفی) درلغت مخصوص گـردانیدن است و در اصول مخصوص گردانیدن حکم است به عدهٔاز بسیار یا جداکردن عدهٔکه متصف به‌صفتی باشد از عامی، آنچه موجب خروج بعضی از افراد ازحکم عام است مخصص (بکسر) وآنچه مشمول‌حکم میماندمخصص (بفتح) گویند. درآنکه عموماتی درکلمات فقهاء و اخبار هست حرفی نیست و ایـن مخصصات‌گاه بطور مستقل آمده‌اند وگاه بدنبال‌عمومات بوسیله استثنا یا وصف یـا جزآن بطوری که گویند «ما من عام‌الاوقد خص» اصولیان‌گویند تخصیص بیان این معنی را میکندکه اصولا عام من‌حیث‌العام بودن مشمول حکم نبوده است نـه‌آنکـه مشمول بوده است و خارج شده استکـه نسخ شود چنانکه در استثنا، مستثنی در ابتدا مشمول حکم مستثنی‌منه نبوده است

و در نهایت تخصیص اختلاف است، بعضی گویند تا حدی جائز است از عامی افرادی خارج شوند که مدلول کلام لغو نشود و بعضی گویند تا اندازهٔ که نزدیك بمدلول عام باشد بعضی تا نصف بعضی تا دو سه فرد مانده را جائز دانند وبمفهوم موافق و یا مخالف نیز عدهٔ روا دانند (رجوع شود به معالم ص ۱۴۱ ـ کشاف ج ۱ ص ۴۷۰ قوانین ص ۱۱۶)

تخصیص در فلسفه عبارت از تمیز چیزی است و مقابل تعمیم است وآن عبارت ازتمیزچیزی است یا از مثل خود و یا ازضد خود فان التخصیص الذی الزمته الفلاسفة غیر التخصیص الذی ارادته الاشعریه و ذلك ان التخصیص الذی تریده الا شعریة انما هو تمیز الشیء اما من مثله او من ضده من غیر ان یقتضی ذلك حکمة فی النفس الشیء».

(از تهافت التهافت ص ۴۱۲)

و بهرحال در اصول عامی را بیکی از طرق معینی تخصیص زدن: در اصول رشاد آمده است: خاص مفهومی است که بگروه خاصی از افرا منتشره عام شامل میشود یعنی یك دسته ازآن افراد را از حیطهٔ شمول عام منتزع نموده و بحیطهٔ خود درمی‌آورد.

پس خاص در نتیجه این عمل از تعداد افراد عام کاسته و شمول آن را که قبلا بر قاطبهٔ افراد بود فقط بر باقی ماندهٔ افراد مختص میسازد و بعباره دیگر عام را از عام بودن انداخته و آن را فقط بمابقی تخصیص میدهد و بهمین جهت عام را مخصوص و خاص را مخصص مینامند مخصص بر دوقسم است منتصل ـ منفصل

۱ ـ مخصص را در صورتی متصل میگویند که بنفسه کلام مستقلی نباشد وبلکه بواسطه اتصال بکلام دیگری افادهٔ تخصص کند وآن بر پنج قسم است:

شرط ـ وصف ـ غایت ـ استثناءمتصل بدل البعض و مثال‌های آنها بدین قرار است:

تخصیص بالشرط مثل: اکرم العلما ان کانوافقهاء (احترام کن بر علماء بشرطی که آنها فقیه باشند)

تخصیص بوصف مثل اکرم العلماء الطوال (احترام کن علمای بلند قد را)

تخصیص بالغایت مثل: اکرم العلماء الی یوم الجمعه (احترام کن علماء را تاروز جمعه)

تخصیص باستثناء متصل مانند اکرم العلماء الاالفقهاء (احترام کن بر علماء مگر فقهاء را)

تخصیص ببدل البعض مثل: اکرم العلماء الفقها (احترام کن علماءرا یعنی فقهاءرا

۲ ـ مخصص منفصل: مخصص را در صورتی منفصل گویند که کلام مستقل باشدو وآن بر دو قسم است عقلی ـ لفظی:

مثلا اگر قائل بگوید رَأَیتُ کُلَّ النّاس، هر عقل سلیمی حکم میکندبر اینکه مقصودوی از آن کلام، رویت همه ناس است باستثنای شخص خویش پس مستثنی شدن شخص گوینده از عموم کل الناس من باب تخصیص عقلی است ولی اگر بگوید: اکرم العلماء وبعد آنرا بغیرفقهاءتخصیص دا ه وبگوید لاتکرم الفقهاء در این صورت مستثنی شدن فقهاء از عموم کلام اول من باب تخصیص لفظی است یعنی مخصص در مورد مثال اول عقل ودر مورد مثال دوم لفظ است

(ازاصول رشاد ص ۱۵۵).

تَخَلْخُل (اصطلاح فلسفی) تـخلخل اصطلاحاً بمعنای ازدیاد حجـم جسم است بدون آنکه جسمی دیگر بآن ضمیمه شو و بعبارت دیگر تخلخل عبارت ازدیاد حجم و تکاثف که مقابل آنست بمعنای نقصان در حجم ست بدون آنکه در قسم اول یعنـی تخلخل بجوهر آن چیزی افزوده ودر قسم دوم یعنی تکاثف چیزی از جوهر آن کاسته شود.

بعضی میگویند تخلخل‌عبارت‌از انبساط ماده است درکم وبعضی دیگرگویند: چون وجود خلا محال‌استبنابراین تخلخل‌حقیقی هم محال‌است وآنچه را تخلخل و تـکاثف پندارند عبارت از دخول جسمی درتخلخل وخروج جسمی در تکاثف است.

قطب‌الدین گوید: «تخلخل یا تباعـد اجسام باشد بعضی از بعضی یا آنکه‌متخلخل شود میان‌اجزاء اجسامی ارق‌ازآن‌که مناسب آن اجزاء نباشد کل المناسبة یا زیادت‌مقدار جسم‌بود نه‌بانضیاف مادهٔ دیگر باوبل بـه جهت آنکه ماده را مقداری نیست در حد ذات‌خود».

(از درةالتاج جزء ٤ ازبخش۱ص۲۲ورجوع شود به‌ش‌ص ۲۱۳ــ شفاج۲ ص۵۲۸،٤۰۷ وج۱ ۳۶۹، ۲۱۰، ۱۸۲، ۱۰۰ــاسفارج ۳ ص۲۵و ۱۲٤ و دستورج۱ ص۲۷۹)

و گاه تخلخل اطلاق برانتفاش شودوآن عبارت از تباعد اجزاءو دخول اجزاءمابین در میان فواصل اجزا آن میباشد.

تخلص (اصطلاح‌ادبی) تخلص‌نزد اهل شعر وا ب آن باشد که مدح‌کننده اسم‌خود رادرمدح‌آوردواطلاق شودبرآنکه شاعر بعد ازافتتاح کلام به نحو خاصی منتقل شود به مقصود یعنی کلام را بمقصود کشانده بـا رعایت مناسبت‌بین‌مطلع ومقصد بنحوی‌مخفی که سامع متوجه نشود به نحو آشکارا (از کشاف ج۱ ص ٤۲۵)رجوع به حسن تخلص

تَخَلُّفِ اَزْشَرْط (اصطلاح فقهی) سر پیچی از شرایط لازم یا جایز عقـود. در کلیات حقوقی آمده است.

وقتی بایع بر مشتری شرط کند کـه مبیع را اجاره دهد یا آنرا وقف کند ویابر او شرط کند که آنرا نفروشد یااجاره ندهد ویا آنرا بدیگری هبه ننماید بهرحال‌خواه شرط ایجابی باشد یا سلبی دو حکم بر آن مترتب خواهد شد: حکم تکلیفی که در صورت مخالفت مشتری مرتکب فعل‌حرامی شده است وحکم‌وضعی‌که مخالفت‌آن موجب بطلان معامله است که مشتری ترک آنـرا تعهد نموده‌ودیگرخیارتخلف‌شرط موضوعی نخواهد داشت.

اما اگر مشتری از ایفاء بشرط ایجابی خود داری کرده باشد مثل اینکه متعهدشده که آنرا وقف کند و وقف نکـرد بحکـم حاکم اجبار خواهد شدوبا تعذر اجبارخیار تخلف شرط خواهد داشت.

(ازکلیات حقوقی ص ۱۳۱)

تَخَلُّفِ وَصْف (اصطلاح فقهی) در موردعقدی‌که‌موصوف بوصفی‌شود و خلاف‌آن ظاهر شو که در این صورت اقوالی است. درکلیات‌حقوقی‌آمده‌است: وصف را نمیتوان مقابل با عوض قرار داد خـواه عـوض از از جنس نقود باشد یا غیر نقود زیرا وصف، از اعراض است و مستقل در وجود نیسـت بلکه وجودش قائم بوجود غیر است.

و در نظر عرف و عادت چیزی قابل تقابل بمال بوده و ممکن است در مقابل آن

مالی واقع شود که از سنخ جواهر و اعیان باشد.

اما وصف چون داخل در اعراض است ودارای‌وجود مستقلی نیست نمیشودمقداری از ثمن را در مقابل آن قرار داد بطوریکه یك جزء از مثمن باشد. مثلا اگر شخصی اسبی را بەیك هزار تومان خریداری نماید بشرطاینکەاسب‌عربی‌باشد مبلغ مزبور تمامی آن‌درمقابل اسب‌است‌نه‌درمقابل اسب ووصف، بطوریکه‌ثمن‌تقسیط‌شده و قسمی از آن بازاء این وصف قرار گیرد.

بنابر این‌تخلف‌وصف فقط موجب خیار است باین معنی وقتی مبیع برخلاف وصفی که شرط شده‌درآید مشتری می‌تواند معامله را فسخ کرده و یا بآن تن در داده وآنرا بتمام ثمن امضاء نماید و حق مطالبه ارش یعنی تفاوت قیمت‌را نخواهد داشت، ولکن وصف صحت و سلامت نظر باینکه به فقدان آن نقص در اصل خلقت حاصل می‌شو اطلاق عقدمنزل برآن است و به‌آن منصرف می‌شود و اثر آن جز بشرط تبری از عیوب زائل نخواهد شد.

بنابر این اگرمبیع معیب‌در آید مشتری می‌تواند معامله را فسخ نکندوطالبه ارش نماید.

(کلیات ص ۴۳، ۴۴).

تَخَلّیـ (اصطلاح عرفانی) تخلی عبارت از اعراض باشد از اشتغال مانعه که بنده را از خداوند محجوب گرداند که از جمله دنیا و توجه به امور دنیوی است و بنده هر گاه دست از دنیا خالی کند و ارادت عقبی ازدل قطع گرداند و متابعت هوا از سر خالی کند و از صحبت خلق اعراض کند و دل ازاندیشهٔ ایشان بپردازد خود را تخلیه کرده باشد.

در دستور العلماء است که: تخلی عبارت از اختیار اعراض است ازتمام آنچه انسان رااز کارهای ربانی و توجه به امور صمدانی وسیر الی الله باز دار .

ابوالقاسم قشیری گوید تخلی عبارت از سقوطاراده و اختیار عبد است در مقام اعتماد و توکل بحق (از کشف المحجوب ص ۵۰٤ ،رساله قشیریه ص ۳۹ـ دستور العلماء ص ۲۸۱).

صاحب لمع گوید: تخلی عبارت از اعراض از آن است که انسان را باز دارد از غیر حق و آن اختیار خلوت وایثارعزلت و ملازمت وحدت است.

تَخْلِیَهـ (اصطلاح عرفانی) تخلی تخلیه ـ

یکی از مراتب عقل عملی است و اصطلاح عرفانی است و بمعای اعراض و رو گردانیدن است از آنچه انسان را از خدا باز میدارد و ومنزه و پاك کردن نفس است از کلیهٔ رذائل و قیو مادی و آنچه انسان را از روحانیت و توجه بعالم قدس منصرف کند.

(دستور ج۱ ص ۲۸۱)

و عبارت از سقوط ارداه و اختیار عبد است در مقام اعتماد و توکل.

(از رساله قشیریه ص ۳۹)

تخمِ دَرَختِ موجودات ـ اصطلاح اهل ذوق، عقل انسانی را گویند.

نسفی گوید: انسان میوهٔ درخت موجودات است و عقل انسان تخم درخت موجودات.

(از انسان کامل ص ۷۲)

تَخْییرـ (اصول، ادب) تخییر یکی

از اصول عملیه است و بعد از فحص و یأس از دلیل بدان‌عمل میشود ودرموردی است که دو حکم متعارض در حال و آن واحد برای او باشدکه قطعاً یکی از آنها مرفوع است ولکن نمیداند پس مخیر است واطلاق دیگرآنکه در دو موضوع متحیرفیه است وهر یك را برخود واجب داند شرعاً چنانکه دو نفر در دریا درحال غرق‌شدن‌اند و او یکی راتواند نجات دهد باز هم مخیراست البته این غیر از تخییراست‌که‌از اصول عملیه استونیزاطلاق شود بر انتخابیکی ازکفارات ثلث«صوم، آزادکردن برده و اطعام شصت‌گدا» در افطار ماه رمضان بدون عذر (ازقواعد شهید ص ۲۲۹ .توضیح ص ۴۹۳ قوانین ص ۳۲۵)

وتخییر در بدیع‌آنست‌که شاعر بیتی گویدکه در وی دوکلمه یا زیادتر قافیه تواند شد و برای لطائف و مرجحاتی یکی را برسایرین مقدم میدارد.

مثال پارسی

بود سپاس عطای خدای لم‌یزلی
که ریزه‌خوار بودعالمش‌زخوان‌نعم (نوال)
دلا تو راه بکویش کجا برد هیهات
که اجنبی نبود محرم حریم حرم (وصال)
بعلم رسمی اگر مدعی بود مغرور
نه مرد راه‌کرامتبود نه‌اهل‌کرم (کمال)

(از ابدع ص ۱۱۴).

تَخَیُّل - (اصطلاح فلسفی) حرکت نفس را در محسوسات تخیل و درمعقولات تفکر گویند.

قطب‌الدین گوید: «تخیل تجرید صورت منتزع از ماده بود تجریدی‌بیشتر چه خیال‌او را ازماده فرامیگیربروجهی که محتاج نمیشو بوجود ماده‌بل‌که‌چون ماده‌باطل شودً یا غایب شود صورت ثابت باشد در اوولکن غیر مجردازلواحق مادی و از این است‌که صور در خیال برحسب صور محسوسه است ازتصدیری و تکیفی و وضعی وهیچ‌فرق نیست میان ایشان‌الا عدم احتیاج بحضور ماده لاغیر.

(از درةالتاج جزء سوم از بخش‌اول ص ۸۶ و رجوع شو به دستور ج ۱ص ۲۸۱)

صدرا گوید: بعضی‌گمان کرده‌اندتخیل عبارت از حصول صور خیالیه است در اجزاء دماغ وحال‌آنکه صور متخیله مجرند مانند سایر صور ادراکیه و مادهٔ دماغیه حامل اشکال و صور مختلف نمیتواند باشد زیراآن ماده درآن واحد نمیتواند حامل اشکال متناقض و متضاد باشد و بلکه صور خالیه منفعل‌الوجودند از عالم ماده و موطن آنها عالم خیال است رجوع شود بخیال و (اسفار ج ۲ ص ۵٤ و ج ۱ ص ۲۱٦)

تَداخُل - (اصطلاح‌فلسفی) تداخل یعنی در یکدیگر درآمدن و در عرف‌حکما عبارت از نفوذ و دخول اشیاء و اجزاء در یکدیگر میباشد بنحویکه در وضع و حجم متحدگردند و بعبارت دیگر داخل شدن چیزی‌است در چیز دیگر بدون‌آنکه‌بمدخول فیه از لحاظ حجم و مقدار چیزی افزوده شود وبدیهی است‌که تداخل باین معنی درجواهر محال است زیرا لازمهٔ وقوع و امکان این نوع تداخل این است‌که‌تمام جهان جسمانی دریك‌جزء جای‌گیرد وبحجم و مقدار آن افزوده نشود وچنین امری‌محال است.

(دستور ج ۱ ص۲۷۹ و ۲۸۱واسفار ج ۲ ص ۱۰٤ و ج ۲ ص۱۰۷)

و ازلحاظ منطق تداخل اتفاق دوقضیه بود در موضوع و محمول و دیگر لواحق و عوارضی که یاد کرده آمد و در کیفیت با اختلاف در کمیت یعنی یکــی کلی بود و دیگری جزوی ولامحاله جزوی درکلــی داخل بود و از وضع جزوی وضع کلی لازم آید ولکن این دخول ولزوم منعکس نشود.

(از اساس الاقتباس ص ۹۷)

تَداخُلِ اَسْبابــ (اصطلاح فقهی) ومراد این است که چند سبب برای تحقق تکلیف یا حکمی پدید آید مانند چند حدث کــه موجب طهارت شوند که انجام یك طهــارت کافی است مثلا چند مرتبه جنب شود و دست بر میت گذارد و حیض شود و همــه را یك غسل کافی است (از قواعد ص۹).

در کلیات حقوقی آمده است:تداخــل اسباب یامسببات برخلاف اصل و تابع وجود دلیل خاصی است برکفایت غسل واحدبرای جنابت و مس میت و جمعه. و درصورتیکه دلیل خاصی برتداخل نباشدمقتضای اصل، عدم تداخل است. بنابر این اگر خریدار حیوانی سه روزبرای خودشرط خیارنمایدبین خیارحیوان واین خیار شرط تداخل حاصل نشده ومتحد نمی شوند.بلکه بعد از گذشتن سه روزخیار حیوان مدت خیارشرط شروع خواهد شد، زیرا اصل در هر سببی اینستکه دارای مسبب مستقلی باشد.

و همچنین اگر شخصی که اطاعت او فرض استامر باکرام عالمی و ضیافت ادیبی دهد در حصول امتثال، ضیافت عالم ادیب کافی نخواهد بود.

(کلیات ص ٤۷)

تَدارُكــ (اصطلاح ادبی) و آنست که معنی از معانی را به نفی مطلق یا اثبــات صریح مخصوص گرداند و آنگه او را به وجهی از وجوه تدارك کند و شرطی در میان آرد که آن صفت بدان شرط مــبدل تواند شد (رجوع به المعجم ص ۲۸۲ورجوع به استدراك شود.)

تَداعیــ (قواعدفقه)ــ دوادعای متقابل، وجود دومدعی درامری بطوریکه ادعای هیچیك مطابق با اصل نباشد و مرجحی در بیــن نباشد.

در کلیات حقوقی آمده است: تداعی در جائی است که دعوی هیچیك از طرفین موافق با اصل نباشد بلکه هر دو مخالف بااصل باشند.

در مورد تداعی اگر بینه اختصاص به یکی از آنها داشته باشد حکــم به او داده میشو .

و اگر برای هر دو بینه بوده و بینهٔ هیچکدام بر دیگری ترجیحی نداشته باشد و فقط یکی از آنها قسم یادکند حکم به او داده خواهد شد.

و اگر هردوقسم یاد کردند درصورتیکه مورد نزاع عینی بوده بین آنها تقسیم میشود و در صورتی که عقدی باشد حکم بفسخ عقد داده میشود و لازمهٔ آن ردهر مــالی ست بصاحب اولش.

(کلیات حقوقی ص ۲٦۷)

تَدَبُّرــ (اصطلاح عرفانی) فکر کردن و اندیشه کردن است و آن در ذات خــدا روا نباشد و در نعم و صنایع و آلاء الهی خوب است:

خواجه عبدالله انصاری گوید: تدبر بر دو قسم است یکــی اندیشه کــر ن در

نفس و حال خود و آنرا تدبر و موعظه گویند، دوم اندیشه کردن در قرآنست و آنرا تدبر حقیقت و مکاشفه گویند. که اول صفت عامه مسلمانانست و دوم صفت عارفان، ایشانرا دیدهٔ مکاشفت دهند تا هر حجاب که بود میان دل ایشان و میان حق برداشته شود، همه آرزوهاشان نقد شود، آب مشاهده‌شان درجوی ملاطفت روان‌شود، دل از ذکر پر، و زبان خامش، سر از نظر پر وخود را فراموش کنند، وقار فرشتگان دیده وثبات ربانیان یافته و بسکینهٔ صدیقان در رسیده و مرد تااینجا نرسد نشاید او را در بحر جلال قرآن شدن‌و استنباط جواهر مکنون آنرا کردن، لابل که هر ساعتی و هر لحظهٔ، بریدی از هیبت و بی‌نیازی قرآن دست رد به سینه وی باز نهد، که این علم سر حق است و این مردان صاحب اسرار، پاسبان را با راز ملك چه کار، گر از ایشانی، دوست را فاداری بر دل نگار، و اگر نه‌از ایشانی ترا با رفتن دوستان چه کار.

رو گرد سرا پرده اسرار مگرد
کوشش چه‌کنی که نیستی مرد نبرد

(از عده ج۲ ص ۶۱۲)

تَدْبیج‌ـ (اصطلاح بدیعی) و آنست که سخن ور، دورنگ یا زیاده در کلام بیاورد خواه مقصود معانی اصلیه باشد و خواه کنایه و استعاره باشد و این‌صنعت از جهتی داخل مطابقه است زیرا هر لونی ضد سایر الوان است و از جهتی داخل تناسب است زیرا که در نوع شریکند.

سعدی گوید:

طارم خضرا از عکس زمین حمرا گشت
بسکه اال طرف چمن‌ا لؤ لؤ لالا برخاست

(از ابدع ص ۱۱۶).

تَدْبیر‌ـ (فقه، اخلاق) یعنی اندیشیدن‌در عواقب کارها و مرتب کر ن و نظم دادن به کارها و در فقه معلق کردن مولی است آزادی برده خود زابه مرگ خود و صیغهٔ آن «انت حر بعد وفاتی او بعد وفاةفلان» و بالجمله تدبیراعتاق مملوك استبعد از مرگ، مملوك را مدبر (بفتح) ومالك را مدبر (بکسر) گویند (از شرح لمعهج۲ ص ۱۶۵ـ کشاف ج۱ ص ۵۱۰)

تَدْقیق‌ـ نزد ادبا اثبات دلیل است بدلیل چنانکه تحقیق اثبات مسأله است بدلیل و مدقق بالاتر از محقق است و در اصطلاح عرفا... (رجوع‌بفرهنگ مصطلحات عرفا شو و نیز رجوع بکشاف ج۱ ص۵۳۰ شود.)

تَدْلیس‌ـ (اصطلاح فقهی و عرفانی) تدلیس یعنی عیب کالا پوشیدن احتلاطو اشتداد ظلام و نزد محدثان اسقاط راوی باشد از اسناد حدیث بطوریکه غیر واضح باشد و تنها مطلعین‌دریابند، این‌گونه‌احادیث را مدلس گویند و تدلیس در معاملات هم باین است که مثلا شیر را با آب مخلوط نمایند یا عیوب متاعی را بپوشانند یا حیوان پیر را جوان نشان دهند و یا گندم نمایند و جو فروشند ودر هر حال موجب بطلان بیع است در نز عارفان تدلیس در لباس صلاح فساد کردن و در زیر جبهٔ عبادت، شرك ورزیدن و عبادات را جهت ارائه خلق کردن و ظاهر را آراستن و باطن را تباه کردن است. و آن را مفسدت بیشمار است.

حافظ گوید:

آتش زهد و ریا خرمن ایمان خواهدسوخت

حافظ ایـن خرقه پشمینه بینداز و بـرو

تَدلیسِ ماشِطه ـ (اصطلاح فقهـی) مراد این است که مشاطه یعنی آرایشگر زنی را بنحوی آرایش کند که صـورت اصلی او معلوم نشود وسپس آنرا شـوی دهند یا اگر کنیز است بفروشند واین عمل حرام است و معامله آن باطل (از شرح لمعه ج۱ ص ۲۳۶)

تَدویر ـ (اصطلاح هیوی) و آن‌فلکی بود در ثخن خارج از مرکز یعنی در ثخن فلك جزوی و خارج مرکز زهره و نیزفلکی بود در حامل قمرو نیز فلکی بود در ثخن حامل آن

(رجوع به‌خارج مرکزشود).

تَذَکُّر ـ (این اصطلاح هم اخلاقی و هم فلسفی و عرفانی است) تذکر بمعنای یادآوری است و در اصطلاح صوفیان ذکر خدا گفتن و بیاد خدابـودن و از خلق بریدن و بدو پیوستن است وآن برتر از تفکر است.

(از شرح منازل ص ۱۶)

و از لحاظ اخلاقی یکی از انـواع فضائل تحت حکمت بود.

خواجه طوسی گوید: اما تذکر وسط بود میان فرط استعراض که اقتضای‌تضییع روزگار و کلالت آلت کند و میان نسیانی که از اهمال آنچه مراعات او واجب بـود لازم آید و هم بر این نسق در انواع‌دیگر اجناس میباید گفت ودر جای دیگر گوید: و اما تذکر آن بود که نفس را ملاحظه صور محفوظه بهر وقت که خواهد بآسانی دست دهد از جهت ملکهٔ که اکتساب‌کرده باشد.

(از اخلاق ناصری ص ۸۵ و ۷۵) و رجوع بذکر شود

وبهرحال‌دراصطلاح‌صوفیان‌ذکرخداگفتن و بیاد خدا بودن و از خلق‌بریدن. و بدو پـیوستن است «ومایتذکرالا من‌ینیب» و تـذکر فوق و برتر ازتفکر است‌چنانکـه فرمودند «تفکرساعة خیر من عبادة سبعین سنة» زیرا تفکر طلب‌است و تذکر وجـود است، تفکر درمقام فقدان مطلوب است و تذکر درموقع رفع حجاب وخلوص نفس است (شرح منازل ص ۱۶ ـ طرائق ص ۲۱۷).

تَذکِیَه ـ (اصطلاح فقهی) تذکیه در لغت ذبح‌است وآن در شرع بقطـع اوداج اربعه حاصل شود (رجوع‌شود باوداج‌اربعه و کشاف ج ۱ ص ۶۸۸ و نیز رجـوع شود به ذبح و ذبیحه)

تَذنیب ـ (اصطلاح ادبـی) و نـزد شعراء آن باشد که در لفظی حرفی زیـاد کنند تا وزن شعر درست آید چون حرف و او در لفظ سخن در این بیت:

بـودنی بـودمی بیار کنون
رطل پـرکن مگو به‌پیش‌سخون

(از کشاف ج ۱ص ۵۶۱)

تَذییل ـ (اصطلاح ادبـی) نـوعی‌از اطناب است کـه اطناب زیادت است کـه جمله را بدنبال جملهٔ‌دیگرآورند وآن‌جمله دوم شامل‌معنی جمله اول باشد برای‌تأکید منطوق یا مفهوم‌آن تاآنکه کسانیکه‌از جملهٔ‌اول معنی را درنیابند خـوب‌مطلع شونـد و کسانیکه از جمله اول فهم‌کنند بـرای‌آنها متقرر باشد مانند «وماجعلنا لبشر من‌قبلك الخلد افان مت‌فهم الخالـدون» و «کل نفس‌ذائقة الموت» و «ذالك جزینا هم‌بما کفروا وهل نجازی الاالکفور» و مـانند

«جاءالحق و زهق‌الباطل ان الباطل‌کان زهوقاً» (رجوع شود بـه مختصر المعانی ص ۱۱۸ـ کشاف ج ۱ ص ۵٦٦).

در ابدع آرد تذییل آنست که متکلم پس ازکلام‌تام جملهٔ در ذیل سخن‌بیاورد برای تحقیق و تأکیدکلام سابق اما اگـر در آن سخن نقصانی بود که بآن جمله‌کمال یا بدصنعت تکمیل است و شرح‌آن‌بیاید.

در این شعر مصرع دوم تذییل است.

*

بین من یعطی‌ومن یأخذفی‌التقدیر عرض
فید المعطـی سماء ویـد الآ خـذارض

مثال فارسی:

آن قوم‌که راه‌بین فتادند و شدند
کس رابیقین خبر ندادند وشدند
آن عقده که هیچکس نتانست گشاد
هریك‌گرهی برآن نهادند وشدند

(از ابدع ص ۱۱۸)

تَربیعـ (این اصطلاح ادبی‌ونجومی و هیوی، است) و در ادب آنست کـه چهار بیت یا چهار مصراع‌آورندکه هم‌از طـول توان خواندن هم از عرض رشید و طواط‌گوید:

بجانت نگاراکـه داری وفا
نگارا وفـاکن بدل بی‌جفا
کـه داری‌بدل دوستی‌مرمرا
وفـا بی‌جفا مرمرا خوشترا

(از ابدع ص ۱۱۸)

در هیئت و نجـوم: هرگـاه ماه در برج چهارم ازبروج‌آفتاب بودآنرا تـربیع اول خوانند واین وضع‌تقریباً درشب‌هفتم هرماه بودواگر ببرج دهم‌باشد و درجه‌های هر دو مساوی و برابر باشدکـه تقریباً در شب بیست و دوم ایـن وضع پیدا میشود آنرا تربیع دوم خوانند و به‌پارسی نیمبرید نام‌کرده‌اندکه نورقمراندر این‌دو وقت‌نیمهٔ آن دیده‌شو

(از التفهیم ص ۲۱۰)

تَربیعِ نخستینـ (اصطلاح هیوی و نجومی) وهنگامی را گویندکه بعد میان آفتاب و ماه چهار یك دایره بودو‌درمقابل تربیع دوم‌کـه هنگامی بودکه روشنائی‌و تاریکی ماه مجدداً برابر شود توضیح‌اینکه ماه از شب‌هلال‌شروع برشد کرده بروشنائی آن فزوده میشود تا اینکه به نیمه رسد و سپس‌کامل شود و مجدداً نقصان پذیرد تا بنیمه رسد و محاق وهنگامی که در تزاید به نیمه رسد تربیع نخستین بود وهنگامی‌که در نقصان به نیمه رسد تربیع دوم بود.

رجوع به محاق شود.

تَرادُفـ (اصطلاح ادبی) تـرادف‌در لغت سوارشدن‌یکی عقب دیگری است ونزد ادباء عرب‌و اصول ومیزان عبارت‌ازتوارد دولفظ مفرد یا چندلفظ است در دلالت‌بر یك‌معنی دراصل وضع. (ازکشاف ج ۱ص ٦٤٣٧)

تَربِیَتـ این اصطلاح اخـلاقی است و قهراً در فلسفه و تصوف هم به‌کار رود. و در فنون مختلف و همین‌طور در ملت‌ها و اقوام و جوامع مختلف اصول‌آن‌متفاوت است نزد اهل شرع، نزد اهل فلسفه ونزد عارف،

به عقیده اخوان‌الصفا مجموع اموری که در سازندگی شخصیت روحانی انسانی مدخلیت‌دار تربیت نامیده میشود، ولکن تربیت صنفی چیز دیگر است‌که مربـوط بنوع فن و تجربه‌آموزی درآن فن میشود و شاگردی بنزد استاد فن را تربیت درآن

فن نامند.

اخوان‌الصفا درباب تربیت اطفال افکار وعقاید جالب دارند وآنرا در سطح کلی انسانی می‌نگرند.

(رجوع شود به رسالهٔ نهم از رسائل اخوان ص ۲۳۶ و ۲۳۸)

تَرَتُّبـ (اصطلاح فلسفی) ترتب یعنی پی در پی و دنبال‌هم و وابستگی امری برامری دیگر.

هر سلسله که مراتب لاحق آن ازلحاظ وجودی و ماهوی مترتب بر مراتب سابق باشد ترتب مینامند چنانکه در عقول طولیه عقل لاحق مترتب بر عقل سابق است و در سلسلهٔ علل و معلول هر معلولی مترتب بر علت خود میباشد رجوع شود به تسلسل.

تَرَتُّبِ ایادیـ (اصطلاح فقهی) در در کلیات حقوقی آمده است.

در باب معاملات و امور حقوقی بکار رود و آن آنست که متاعی و مالی بنحوی از انحاء از طریق معاملات مشروع ویاغیر آن دست بدست بگردد.

در مورد توارد ایادی بر مال واحدی بغیر حق، مالک‌میتواند بهر کدام بخواهد رجوع نماید و لاکن اگر بکسی که مال در دست او تلف شده رجوع نمود دیگر حق ندارد بغیر او رجوع نماید. اما رجوع به دیگران مانع از رجوع به او نخواهد بود.

و یکی از احکام توارد ایادی این است که کسیکه عین غصبی را از غاصب گرفته حق ندارد او را باو برگرداند علاوه بر اینکه بر خلاف تکلیف عمل کرده برائت ذمه حاصل ننموده و مالك حق دارد باو رجوع نموده و مال‌خود را از او مطالبه نماید و اوهم حق دارد بکسی که مال رابه او برگردانده مراجعه نماید.

اگر مال تلف شده باشدمالك میتواند بکسی که مال نزد او تلف شده یا بغیر او مراجعه نماید، نهایت آنکه ضمان بکسی که مال نزداو تلف گردیده استقرار خواهد یافت.

(کلیات حقوقی ص ۱۸۷)

تُرتیبـ (فقهی، ادبی) ترتیب‌درموارد مختلف معانی گوناگون دارد بشرح زیر:

فقها گویند در فصول و ارکان نماز ترتیب واجب است چنانکه موالات هم واجب است و نزد اهل‌ادب‌آنست‌که اوصافی را ذکرکنند از برای موصوفی که آن اوصاف بترتیب خلقت طبیعت باشد مانند «انا خلقنا کم من تراب ثم‌من‌عقلةثم‌من‌مضغةثم یخرجکم‌طفلاثم لتبلغوا اشدکم....»

*

ساقی از روز ازل ته جرعهٔ برخاك‌ریخت
تا کشد انگور شد می شد نصیب یار شد

در ابداع آرد: ترتیب آنست که‌اشیاء مختلفه یا حالات شییء واحد را ذکرکنند بترتیب درست.

مثال فارسی:

سنائی گوید:

قرنها باید که تا یك کودکی از لطف طبع
عالمی کامل شود یا شاعری صاحب سخن
سالها باید که تا یك سنگ اصلی ز آفتاب
لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن
ماهها باید که تا یك مشت پشم از پشت میش
عارفی را خرقه گردد یا حماری را رسن
هفته‌ها باید که تا یك پنبه دانه ز آفتاب
شاهدی را حله گردد یا شهیدی‌را کفن

(از ابدع ص ۱۲۰)

ترتیب طبیعیـ (اصطلاح فلسفی

و کلامی) و یکی از اقسام ترتیب بود و در برابر ترتیب صناعی است و آن ترتیب علل و معلولات بود. این اصطلاح در باب تناهی و یاعدم تناهی موجودات بکاربرده شده است (از تلویحات ص ۲۹)

تَرْتیبِ وُجودیـ این اصطلاح فلسفی است و در مقام بیان نظام وجود و بیان نظام متنازل یامتصاعد جهان وجود بکار دارند و این نظام با اختلافی که دارد هم درروش اشراق هست وهم درروش مشاء، هم درنظام عقول طولیه و عرضیه و هم در نظام انوار طولیه و عرضیه که روش شیخ اشراق است و می‌گوید:

روا نبود که از نور انوار نوری حادث شود و غیر نوری که از جنس ظلمات باشد جوهر باشد یاعرض زیرا اقتضای نور غیر از اقتضای ظلمت بود، پس ذات وی مرکب شود از آنچه موجب نور بودو آنچه موجب ظلمت بود.. و پیش از این محال بود بودن این امر برای تو روشن شد. وبلکه ظلمت از نور الانوار بدون واسطه صادر نشود. و اگر نور از آن جهت که نور است اقتضائی داشته باشد مقتضی امری که غیر نور است نبود و از او دو نور نیز صادر نشود. زیرا هر یك از آن دو غیر آن دگر خواهد بود. پس اقتضای یکی از آن دو بجز اقتضای آن دگر بود پس لازم آید که در نور الانوار دو جهت بود که امتناع آن را بیان کردیم. و همین‌برهان برای اثبات محال بودن حصول هر دو امری از نورِالانوارِ بهر نحو که باشد کافی بود.

تَرْتیبِ وَضْعیـ (اصطلاح فلسفی و کلامی) و عبارت از ترتیب اعداد است که مثلا عدد یك مقدم است بر عدد دو در وضع

و نه در طبع و این بجز ترتیب صناعی بود از وجهی (رجوع شود به تلویحات ص۲۰).

تَرْتیلـ (اصطلاح فقهی) و عبارت از اظهار حروف وکلمات ووقوف وجز آنها باشد واینکه کلمات شمرده ادا شود بطوریکه مفهوم باشد و آن در نماز لازم است (رجوع شود به کشاف ج ۱ ص ۶۴۳ ـ شرح لمعه ج ۱ـ ص ۶۱).

تَرْجَمَهـ (ادب) ترجمه‌درلغت‌بیان‌کردن زبانی بزبادیگر باشد وقائل را ترجمان‌گویند و نزد بلغاء آنست که معنی بیت عربی را به فارسی نظم کنند و یا بالعکس ودر علم حدیث اطلاق بر شرح حال رجال شود ومفسر را ترجمان گویند (از کشاف ج۱ ص۶۴۸ـ درایه ۱۵۷).

تَرْجیحـ (کلام، اصول، فلسفه) ترجیح یعنی رجحان دادن چیزی را بر چیز دیگر و در اصطلاح اصول مقارنت امارت وقرینهٔ باشد برامری ودلیلی که موجب قوت وقدرت و رجحان آن شود با دلیل معارض دیگر (از قوانین ص ۲۸۳) و یا مقدم داشتن یکی از امارات باشد بر دیگری در مقام عمل ازجهت مزیت‌خاصی‌که دارد بر آن دگر مثلا دودلیل ظنی باشد لکن یکی بوجهی یا وجوهی را حج باشد (از رسائل ص ۴۵۵).

تَرْجیحِ بِلامُرَجِّح ـ (اصطلاح فلسفی) ترجیح یعنی برتری امری بر امری دیگر و برگزیدن چیزی را بر چیزی دیگر.

ترجیح دادن هرگاه بواسطه مرجح و مزیتی باشد ترجیح مع‌المرجح خواهد بود و به‌عبارت دیگر اگر مزیت‌و فضیلتی ایجاب کرده است که امری بر امری دیگر برتر و برگزیدهٔ شده باشد این ترجیح و برگزیدگی با مرجح خواهد بود [illegible]

نوع فضیلت‌وامتیازی بر دیگری که برگزیده شده‌است نداشته‌باشد، ترجیح‌بلامرجح گویند و در صورتیکه طرف برگزیده شده نه‌تنها مزیت وفضیلتی بردیگری که برگزیده نشده است نداشته بلکه منقصت هم داشته باشد و آن طرف که برگزیده نشده است راجح باشد و این دگر مرجوع باشد، ترجیح مرجوع مینامند.

فلاسفه ومتکلمان گویند ترجیح بلامرجح نیز وزشت‌است یعنی عقل‌آنرا تقبیح‌میکند ناپسند است که دو امری که‌از هر جهت مساوی یکدیگر باشند یکی از آندو بردیگری ترجیح داده شود و بطریق اولی ترجیح مرجوح قبیح است.

اهل نظر براین‌اصل عقلی مسائل‌وفروعی بند استوار کرده‌اند از جمله وجود عالم آفرینش است که گویند: مسلم است که‌غرض وهدف وغایت خاصی ایجاب کرده است که جهان را خدای متعال از کتم عدم بوجود آورد و آن غرض وفائده چون‌نمی‌تواندعائد ذات خدا شود پس منظور از خلقت افادهٔ جود و افاضهٔ خیر است لالغرض.

ونیز بر این اصل مترتب است که تمام حرکات ومتحرکات و بالاخره موجودات در حرکت خود بطرف غایت و هدف خاصی پیش میروند وهیچ حرکتو فعلی در جهان وجود بدون هدف و غرض نیست و غایت حرکات موجودات نیل بخیر مطلق وکمال حقیقی و تشبه بذات خداست.

حرکات افلاك و اجرام‌سماوی نیز برای نیل بهدف خاصی است.

حرکات ارادی موجودات ذی اراده‌نیز پیرو اصل و غایت و منظور معین می‌باشند وهیچ موجودی بدون سبب و جهت جنبهٔ فعل را بر ترك ووجود را بر عوم ترجیح نمیتواند بدهد وبالاخره هر موجودی در حد وجودی خودتابع علت‌خاص‌و غایت‌مخصوصی است و همه موجودات تابع هدف وغایت‌و منظور خاص در سیلان و جریان‌اند.

(از اسفار ج۳ ص۸۸ ج۱ ص۴۸ دستور ج۱ ص ۲۸۹)

تُرس ــ (بضم‌تاء اصطلاح‌نجومی) ونام‌یکی از ستارگان بود.

تَرجیع‌بَند ــ (اصطلاح ادبی) ترجیع آواز باشد با رجعت و اطلاق دیگر آن این باشد که مؤذن هریك از شهادتین را دوبار آورد با خفاء ودو مرتبه‌به‌جهر و ترجیع‌بند اشعاریست که در بند بند علیحده گفته شود و همه بندها متفق‌الوزن باشند ودر هر بندی یك‌شعراجنبی‌آورده‌شودکه‌آن بیت حد فاصل میان هر بند باشد و آن شعرا جنبی تمام برنسق واحد باشد (رجوع شود به کشاف ج۱ ص۶۲۱ دره نجفی ص۹۹ــ المعجم ص ۲۹۵).

در ابدع آرد: ترجیع بند آنست که مجموع چند شعر به هیأت غزل باشد دارای یك بحر باقوافی مختلف که در آخر هر رشته بیتی بطور برگردان آرند و این بیت را چون مکرر میشود ترجیع بند خوانند وهرمصراع آنرا مقفی سازند. مانند ترجیع بند معروف هاتف......

(از بدیع فروعی ص ۱۰۰).

تَرخیم ــ (اصطلاح ادبی) ترخیم در لغت قطع ذنب و دنباله است و نزد نحویان حذف آخراسم است برای تخفیف بدون علت دیگر و آن در غیر منادی بطور اطلاق رواست و در منادای مضاف و یا شبه مضاف و مندوب و مستغاث روا نیست

مانند «یا سعاصیا سعاد» و کلماتیکه سه حرفی باشند و آخر آنها «ها» باشد نتوان مرخم کرد لکن در چهار حرفی و بالاتر توان مرخم کرد ولوآنکه آخر آنها هاء تأنیث باشد چنانکه در «سیبویه، سیب، در جعفر جعف و در عثمان عثم» بشرط آنکه علم باشند و در هر مرکبی نتوان ترخیم کرد که موجب اشتباه شود مگر آنکه معلوم باشد مثل «معدیکرب» که توان گفت «معدی....»

(از کشاف ج۱ ص ۶۵۱- سیوطی ص۱۸۶).

تَردامَن- (اصطلاح عرفانی) آنکه از دریای بیکران توحید قطرهٔ چشیده و دامنی تر کرده باشد.

عطار گوید:

تا تو در بحری ندارد کار نور
بحر باشد در تو کار آنجا بود
قطرهٔ بحرت اگر در جان نشست
قطره نبود، لؤلؤ لالا بود
هر که در دریا بود تر دامنست
هر که دریا اوست، او از ما بود

تَردید- (اصطلاح ادبی) شك داشتن و ثابت نبودن و دو دلی «در زبان عوام» و عبارت از ایراد اوصاف اصل و حصرآن باشد و ابقاء بعضی و ابطال بعضی دیگر تا آنکه ثابت شود صفات باقی و نزد اهل بدیع تعلق کلمه باشد در مصراع یا در فقره بمعنائی سپس تعلق آن باشد بعینه بمعنی دیگر مانند «حتی اتونی مثل ما أوتی رسل‌الله، اللهاعلم حیث یجعل رسالته» که لفظ الله معلق برسل شده است سپس بعینه متعلق با علم شده است.

(از کشاف ج۱ ص ۶۰۷).

در ابدع آرد: تردید آنست که لفظی را در کلام مکرر نموده مصداق آن در تکرار مختلف باشد یا در ترکیب کلام متفاوت باشد چنانکه یکی مبتدا و دیگری فاعل باشد، مانند:

لهالسلام من الله السلام وفی
دارالسلام تراه شافع الامم

در فارسی:

یاد ایامی که طالع یاور عاشق بود
عهد خوبان عهدومیثاق بتان میثاق‌بود

*

گفتم که دل ستانم ناگاه دل سپردم
بر عزم دل ستانی ماندم بدل سپاری

(از ابدع ص ۱۲۲).

تَرسا- (اصطلاح عرفانی) مسیحیان را ترسایان گویند که معتقد به سه اصلند که: اب، ابن‌وروح‌القدس باشد(از ریاض العارفین ص ۳۹- کشاف ص ۱۵۵٤).

و باصطلاح صوفیان‌وعرفامرد روحانی را گویند که صفات نمیمهٔ نفس امارهٔ او مبدل شدهباشد بصفات حمیده (اصطلاحات عرفا خطی).

تَرسابچه- (اصطلاح‌عرفانی) جاذبه ربانی و جالبهٔ روحانی را ترسا بچه‌خوانند بعضی واردی را که از عالم ارواح بقلوب و نفوس بطریق غلبه و استیلاء فائق گردد و همه را مشغول سازد و از تفرقهٔ نفوس خلاصی دهد، ترسا بچه گویند.

*

ترسا بچهٔ دیدم زنار کمر کرده
صد معجزهٔ عیسی‌بیدرس زبرکرده
ترسا بچه‌ام افکند از زهد به بترسائی
زین پس من‌وزناری‌در دیر بتنهائی

وبعضی گویند: ترسا بچه عبارت از

وارد غیبی است که بر دل سالك فرودآید و بمعنی مرد موحد نیز آید (اصطلاح فخرالدین).

عطار گوید:

ترسا بچهٔ به دلستانی
در دست شراب ارغوانی
دانی که خوشی او چسان بود
چون عشق بموسم جوانی
بر بسته میان خود به زنار
بگشوده دهان به در فشانی
و اندر سر زلف دلربایش
صد عالم کافر نهانی
آمد بنشست و پیر ما را
بر زد محکش بامتحانی
در دی ستد و، درود دین کرد
یارب ز قضای ناگهانی
القصه چو پیر روی او دید
افتاد و بشد بناتوانی
ترسا بچه را بنزد خود خواند
گفتا که بخوان از آنچه دانی
گفتا که نشان عشق جاییست
کانجا نه تویی و نی تو آنی

فرخی گوید:

ترسا بچهٔ کز می جامش خبرم نیست
خواهم که برم نام، ولی آن جگرم نیست

و باز گوید:

ترسا بچهٔ ناگاه قصد دل و جانم کرد
سودای سر زلفش رسوای جهانم کرد
زو هر که نشان دارد دل برسر جان دارد
ترسا بچه آن دارد دیوانه از آنم کرد
دوش آن بت بیگانه میداد به پیمانه
وز کعبه به بتخانه زنجیر کشانم کرد
کردم ز پریشانی در بتکده درمانی
چون رفت مسلمانی بمن نو... کافرانم کرد

دی زاهد دین بودم سجاده نشین بودم
با زهد یقین بودم سجاده نشانم کرد
در کفر بدین داری زو کرد خریداری
دردا که بسربازی اسلام زبانم کرد
دل دادم و بد کردم یك درد بصد کردم
کاریست که خود کردم باخودچه توانم کرد
آخر چو فرو ماندم ترسا بچه را خواندم
بسیار سخن راندم تا حرف بیانم کرد

شاعر دیگر گوید:

جهانی جان چو پروانه از آنست
که آن ترسا بچه شمع جهانست
بترسائی، در افتادم که پیوست
مرا زنار و زلفش در میان است
درآمد دوش ترسا بچهٔ مست
مرا گفتا که دین من عیانست
درین دین گربقا خواهی فنا شو
که گر سودی کنی اینجا زیانست
بدو گفتم نشانی ده در این راه
جوابی داد کین ره بی‌نشانست
ز پیدائی هویدا در هویدا است
ز پنهانی نهان اندر نهان است

*

ترسا بچهٔ مستی گر پرده بر اندازد
بس سر که زهر سوئی بر یکدیگر اندازد
از دیر برون آمد سرمست وپریشان زلف
یارب که چه آتشها در هر جگر اندازد
چون زلف پریشان را از ناز برافشاند
صد رهبر ایمان را در رهگذر اندازد

عراقی گوید:

ترسا بچهٔ شنگی، شوخی شکرستانی
در هر خم زلف او، گمراه مسلمانی
از حسن‌وجمال او، حیرت زده هر عقلی
و زناز و دلال او واله شده هر جانی
بر لب شکر ریزش آشفته سر زلفش دل

و زلف دلاویزش آویخته هر جانی
چشم خوش سر مستش اندر پی هر دینی
زنار سر زلفش در بند هر ایمانی
ترسا بچهٔ رعنا از منطق روح افزا
صد معجزهٔ عیسی بنموده به برهانی

تَرْشیح ـ (معانی بیان) و آن نوعی از استعاره است و اطلاق شود بر ترشیح تشبیه و آن ذکر چیزی باشد ملایم مشبه به که ترشیح تشبیه گویند (رجوع شود به کشاف ج ۱ ص ۵۹۳).

در ابدع آرد: ترشیح چنانست که متکلم خواهد صنعتی ازبدیع بکار برد و معنی مراد مهیای آن نیست پس لفظی آورد که آماده درج آن صنعب شود از اطباق و ......

سعدی گوید:

بموی تافتهٔ پای دلم فرو بستی
چو موی تافتی ای نیك بخت روی‌متاب
تو را حکایت ما مختصر به گوش آید
که حال تشنه نمیدانی ای‌دل سیراب
اگر چراغ بمیرد صبا چه غم دارد
و گر بریزد کتان چه غم خورد مهتاب
تو باز دعوی پرهیز میکنی سعدی
که دل بکس ندهی «کل مدع کذاب»

تَرْصیع ـ (اصطلاح ادبی) ترصیع در لغت نشاندن گوهر و مروارید است در چیزی و نزد اهل بدیع از انواع مطابقت باشد وکلمات را مسجع گردانیدن و الفاظ را در وزن و حروف خواتیم متساوی داشتن «ان‌الابرار لفی نعیم و ان الفجار لفی جحیم»

*

ای منور به تو نجوم جمال
وی مقرر بتو رسوم کمال

«ان علینا ایابهم ثم ان علینا حسابهم» «مادر مرده، چادر برده»و ترصیع با تجنیس عبارت از ترکیب صنعت ترصیع با تجنیس است مثال یار سرگشته و کار برگشته.

بیمارم و کارزار و تو درمای
بیم آرم و کار زار و تو درمانی
گویم که بر آتشم همی گردانی
گویم که بر آتشم همی گردانی

(از حدایق ص۵ـ المعجم ص ۲۵۰ کشاف ج۱ ص ۶۳۰)

در ابدع آرد ترصیع:

در ادب آنست که‌در دولخت گفتار یا در دو مصراع، الفاظی در برابر هم آورند که به وزن و حرف مطابق باشد.

مثال در نثر فارسی.

جگر خورده و شکر برده.

دوشینه که در مجلس اغیار نشستی
با ثابت و سیار مرا بود سر وکار
رشکم همه بر شادی اغیار تو ثابت
اشکم همه از دوری رخسار تو سیار

شاهد درشعر دوم است. (از بدیع فروغی ص ۷۸).

تُرْك ـ (اصطلاح عرفانی) ترك زبان را گویند و کنایت از زیبایان است.

حافظ گوید:

آن ترك پریچهره که دوش از بر مارفت
آیا چه خطا دید که از راه خطا رفت

*

کار ترکانست نی‌ترکان برو
جان ترکان خانه باشد خانه‌شو

عطار گوید:

هست ترك و من به جای هندوی او
لاجرم با تیغ در کار آمده است

صبحدم هر روز با کریاس و تیغ
پیش تیغ او به زنهار آمده است

عراقی گوید:

ترك من ای من غلام روی تو
جمله ترکان جهان هندوی تو

منوچهری گوید:

ای ترك من امروز نگوئی بکجائی
تا کس نفرستیم و نخواهیم نیایی
آنکس که نیامد بر ما زودتر آمد
تو دیرتر آیی بر ما زانکه نیائی

و بمعنی جذبهٔ الهی است که سبب کشش و کوشش میگردد و موجب رفع دوئیت و جدائی وایقاظ ازخواب غفلت‌گردد.

شاعر گوید:

چونکه کردند آشتی شادی و درد
مطربان را ترك ما بیدار کرد

تُرکتازی ـ (عرفانی) کنایت از از بیوفائی و جفای معشوق است نسبت به عاشق پاکباز.

تَرکِ وَطَن ـ (اصطلاح عرفانی) کسی را گویند ترك وطن کرده است که آنچه مألوف دل بندگان‌وسلاك است ترك کند.

تَرِکَه ـ (اصطلاح فقهی) بفتح تاوراء یعنی چیزی که باقی گذارده شود از مال و منال و در اصطلاح فقهاء عبار از مالی باشد که حق غیر بدان تعلق نداشته‌باشد و باقی مانده و صاحبش مرده باشد که بوارث می‌رسد (از شرح لمعه ج۲ ص۳۷ کشاف ج۱ ص ۱۸۶) رجوع بارث شود.

تَرکیب ـ (اصطلاح فلسفی) ترکیب و التیام بهم آمدن و مرکب شدن است و بمعنای پیوستن آمده است در مقابل تحلیل که بمعنای گسستن و تجزیه کردن است و از نظر اهل معقول هر موجودی که از لحاظ ماهوی از چند جزء تشکیل شده باشد اعم از اجزاء عقلی یا خارجی مرکب مینامند و بعبارت دیگر ترکیب عبارت از پیوستن چند امر است بیکدیگر و آن برچند قسم و نوع است.

در کشاف است که ترکیب مرادف با تألیف است و آن قرار دادن اشیاء متعدد است بنحویکه اطلاق یك اسم بر آنها شود و مرکب مجموع اشیاء متعدد است.

(رجوع شود به کشاف ص ٥٣٤ و مصنفات بابا افضل ج۱ رساله ۳ ص۹ و رجوع شود به زادالمسافرین ص ۱۸۱).

ابن رشد گوید: «الترکیب هو مثل التحریك اعنی صفة انفعالیة زائدة علی ذات الاشیاء التی قبلت الترکیب».

(تهافت التهافت ص ۳۳۱)

تَرکیب اِتّحادی ـ (اصطلاح فلسفی) ترکیب اتحادی نوع ترکیبی است که اجزاء ترکیب کنندهٔ آن هر یك بطور جداگانه وجود مستقلی نداشته باشند و بعبارت دیگر میان دو یا چند امری‌است که در تقرر وجودی متحد باشند و همه موجود بوجود واحد باشند مانندنوع‌که مرکب از جنس‌و فصل است بنحو ترکیب اتحادی و ترکیب جسم از ماده وصورت و بنابر این ترکیب اتحادی اعم است از ترکیب تحلیلی عقلی یا خارجی.

بعضی گویندترکیب اتحادی مخصوص بمرکبات عقلی است و ترکیب جسم از ماده و صورت را از آن جهت ترکیب اتحادی میدانند که‌در عقل منحل به دو جزء جنس و فصل و صورت و ماده میشوند نه در خارج و ترکیب‌اشیاء از

وجود و ماهیت از همین نوعست.
صدرا گوید هر دو امری که متمایز باشند در وجود یا تمایز آنها بتمام‌ماهیت است بدون اشتراك جوهری‌در میان آندو و یاتمایز آنها بچیزی است از سنخ‌ماهیت با اشتراك در طبیعت جوهریه که ما به الاشتراك جنس و ما به الافتراق فصل باشد این نوع‌ترکیب ترکیب اتحادی‌است و در صورتیکه مابه الامتیاز از امور عرضیه باشد ترکیب افتراقی است.
(از اسفار ج۲ ص ۱۸۹ ـ۱۹٤ ج۱، ص ۱۰۹ ـ ۱۱۰ـ شرح منظومه ص ۱۰۰ و رجوع به تفسیر ص ۲۳۸ شود).

تَرکیبِ اِعتِباری ـ (اصطلاح‌فلسفی)
ترکیب اعتباری عبارت از ترکیبی است که از دو امر اعتباری یا یك امر متأصل و امر اعتباری باشد.
و قطب‌الدین گوید: و ترکیب ماهیت یا اعتباری باشد چون «حیوان ابیض» یا حقیقی و خالی نباشد که بعض اجزاء آن یا اعم باشد از آن دیگر و آنرا ماهیت متداخله خوانند ویا نباشد و آنرا ماهیت متباینه خوانند.
(از درةالتاج جزء سوم ازبخش اول ص ۱٦).

تَرکیبِ اِقتِرانی ـ (اصطلاح فلسفی)
مراد ترکیب از امور عرضی است که در حقیقت با یکدیگر مشترك باشند.
(از اسفار ج۱ ص۱۰۹).

تَرکیبِ اِنضِمامیـ (اصطلاح فلسفی)
ترکیب انضمامی در مقابل ترکیب اعتباری و اتحادی است ونوع ترکیبی را گویند که هر یك از اجزاء آن از لحاظ وجودی مستقل باشد و نحوهٔ اتحاد آنها اتحاد بالضمیمه باشد مانند ترکیب خانه از خشت آجر و غیره که مرکب بنوع ترکیب انضمامی صناعی است و سنگی‌که شخص پهلوی خود قرار دهد که مرکب بنوعی ترکیب انضمامی اعتباری است و ترکب انسان و حیوان از اعضای مختلف که مرکب بنوع ترکیب انضمامی‌طبیعی است.
(اسفار ج۲ ص ۱۹۷ و رجوع بدرةالتاج بخش سوم ص ۱٦ و تفسیر ص ۳۷۵ شود).

تَرکیبِ حَدّیـ (اصطلاح فلسفی)
ترکیب حدی عبارت از ترکیب تحلیلی عقلی است چنانکه گویند ترکیب در حد موجب ترکیب در محدود نمی‌شود زیرا ممکن است محدود امری بسیط‌باشد و به تحلیل عقلی منحل باجزائی گردد.
(از اسفار ج۱ ص۱۱۱ و رجوع به ج۲ ص ۱۹۰ شود).

تَرکیبِ خارِجیـ (اصطلاح فلسفی)
در صورتی ترکب را خارجی گویند که اجزاء ترکیب کنندهٔ مرکب در خارج موجود باشد مانند ترکیب جسم از ماده و صورت. (از اسفار ج۳ ص ٤٤)

تَرکیبِ خِلطیـ (اصطلاح فلسفی)
مرکب به ترکیب خلطی عبارت از نوع مرکبی است که از اعضاء متشابه‌الاجزاء ترکیب یافته باشد.(از شفا ج۱ ص٤٤۲)

تَرکیبِ ذِهنی ـ (اصطلاح‌فلسفی) در مقابل ترکیب خارجی است.
(از مباحث المشرقیه ص ٥٦)

تَرکیبِ صَناعیـ (اصطلاح فلسفی)
رجوع به ترکیب انضمامی شود..

تَرکیبِ طَبیعی (اصطلاح فلسفی)

رجوع به ترکیب انضمامی شود.

تَرْکیبِ عُضْوی (اصطلاح فلسفی) هر شیء که مرکب شده باشد از اعضاء آلیه مانند انسان و حیوان‌مرکب بترکیب عضوی میباشد از آن‌جهت که‌مرکب از اعضاءاست و صورت‌ظاهری انسان وحیوان مجموعه‌ایست از اعضاء آلیه مخصوص.

(از شفا ج۱ ص ٤٤٢)

تَرْکیبِ عَقْلی (اصطلاح فلسفی) نوع مرکبی که از اجزاء عقلی ترکیب یافته باشد و به عبارت دیگر اجزاء آن عقلی باشد مرکب بترکیب عقلی خواهد بود.

علامهٔ حلی گوید: «الترکیب قد یکون عقلیاً و قد یکون خارجیاً کترکیب العشرة من الا حاد و الترکیب العقلی لایکون الامن الجنس والفصل لان الجزء اما ان یکون مختصاً بالمرکب او مشترکاً والاول هوالفصل القریب والثانی...»

(از کشف‌المراد ص۵۳ و رجوع به اسفار ج۲ ص۱۹۳ وج۳ ص۷۷ شود).

تَرْکیبِ عُنْصُری (اصطلاح فلسفی) موالید را مرکب بترکیب عنصری نامند.

(از شفا ج۱ ص ٤٤٢)

تَرْکیبِ عَیْنی (اصطلاح فلسفی) ترکیب عینی‌درمقابل‌ترکیب عقلی و ترکیب ذهنی است مانند جسم که مرکب از اجزاء و یا ماده و صورت است که ترکیب آن از اجزاء به ترکیب عینی خارجی است.

(از اسفار ج۳ورجوع شود به‌ص۱٦۱)

تَرْکیبْ از دو امرِ مُتَحَصّل وَلامُتَحَصّل (اصطلاح فلسفی) ترکیب از دو امری‌که یکی اعتباری و دیگری متقرر و متحصل الذات باشد مانند ترکیب اشیاء از وجودو ماهیت که‌بنابر قول اصالت وجودیان‌وجود متحصل وماهیت اعتباری ولامتحصل است و بنابرقول به‌اصالت ماهیت وجوداعتباری ولامتحصل وماهیت متحصل ومتأصل است و مانند ترکیب جسم از ماده‌وصورت که ماده لامتحصل وصورت متحصل است.

(رجوع‌شود باسفارج ۳ ص ۷۷ و ۱٦۱ و ج۲ص ۱۹۳).

تَرْکیبِ بَنْد (اصطلاح ادبی) اشعاری است که در بند بند گفته می‌شود مثل‌ترجیع بند ولکن برگردان‌آخرهررشته تغییرمی‌کند و بر یك نسق نباشد و هر کدام به مضمون علیحده باشد رجوع به ترجیع بندشود.

تَزْکِیَه (اصطلاح‌اخلاقی) منظور پاك کردن درون است از آلودگی‌ها وبیرون کردن دوستی دنیا از دل.

مولانا گوید:

تزکیه باید گواهان را بدان
تزکیه‌اش اخلاص وموقوفی‌بدان

تَسامُح (اصطلاح اصولی) در عرف مسامحت و سهل انگاری است در اصطلاح استعمال لفظ است در غیر معنای حقیقی خود بدون امارت و قرینهٔ خاص از جهت اعتماد بر ظهور فهم آن معنی بمقتضای مقام (از کشاف ج۱ ص۷۰۵) وتسامح‌در ادلهٔ سنن‌جایز استدر مستحبات ومکروهات (از عواید الاحکام۲٦۹ وخزائن ص۱۱).

تَسامُع (اصطلاح فقهی و ادبی) در لغت نقل است از غیر و شرعاً شهادت وعلم بچیزی است که از راه تواتر یا شهرت حاصل آید (از کشاف ج۱ ص۷٤٦).

تَسْبیبْ درقَتْل (اصطلاح فقهی)یعنی موجبات قتل‌را فراهم کردن مثل‌آنکه‌کسی سنگی پرتاب کند و بانسانی برخورد و بمیرد یا چاهی بکند در معبر و شخصی‌در

آن افتد.

تَسْبیح ـ (اصطلاح فقهی وعرفانی) تسبیح در لغت منزه دانستن حق باشد از نقائص امکان و امارات حدوث و از عیوب ذات و صفات است چنانکه قدیس‌و در اصطلاح تسبیحات «سبحان‌الله والحمدلله ولااله الا الله اکبر» گفتن باشد.

از شرح لمعه ج۱ ص۶٤، ۹۷ـ کشاف ج۱،ص ۷۰۳).

و بر ذوق جوانمردان طریقت : اینجا سباحت اسرار دوستان‌است بحاراجلال حق را، ایشان دربحر نور اعظم غواصی میکنند و جواهر توحید بیرون همی‌آرند و در سلك ایمان میکشند، جوانمردانی که قدم بر بساط قرب دارند. بحد اتحاد رسیده و دوئی برخاسته و دست اغیار از ایشان کوتاه شده و سرهاشان برحقایق حق مطلع شده، از علایق وخلایق‌بریدند، تا مجاورکعبهٔ وصال شدند.بوسائط وشرائط بگذشتند: معتکف کوی‌اقبال شدند. (ازعده ج۱۵ ص ٤۵).

و گفته‌اند «التسبیح نصف‌المیزان والحمد یملاه ولااله‌الله لیس له حجاب دون‌الله حتی تخلص الیه» (عده ج۸ ص‌ـ ۱۵۷).

جامی گوید:

حمد و تسبیح حق بدین قانون
که رسانیده شد بعرض اکنون
بلسان دلالت آمد و حال
نه بترتیب لفظ و حرف و مقال
وین بسمع خرد شده مدرك
واندر این نیست هیچ کس راشك
لیك ارباب کشفو اهل بیان
در جماد ونبات و هر حیوان
نطق دیگر همی کنند اثبات
در جمیع مواطن و اوقات
همه هستند زنده و گویا
خالق خویش را بجان جویا
حمد و تسبیح حق همی گویند
راه قرب و رضا همی پویند
تیز گوشان که شمعشان مبدل
شد بسمع دکر ز نور ازل
حمد و تسبیحشان همی شنوند
گر بهٔاهل نظر نمی گروند

تَسْبیحهٔ صُغْرا ـ (اصطلاح فقهی) مراد «سبحان الله سبحان‌الله، سبحان‌الله» است

تَسْجیع ـ این اصطلاح اهل عروض است و آنرا سجع هم می‌گویند رجوع‌به سجع شود.

تَسْخیر ـ(عرفانی) این اصطلاح مأخوذ از قرآن مجید است که فرمودند و سخر لکم الفلك لتبحری فی‌البحر و در نزداهل ذوق یعنی تسخیر نفس ناطقه نفس اماره را.

تَسْدیس ـ (اصطلاح هیوی) گویندهر هر یك از بروج دوازده گانه اگر ناظر به برج سوم از خود بود بتوالی تسدیس نامند زیرا دو از ۱۲ میشود دو دوازدهم که مساوی یك ششم است و البته میان آن و برج سوم که‌با آن مقایسه‌میشود ۶۰ درجه فاصله است و اگر ناظربه برج چهارم بود بعد از خود قهراً تربیع‌بود زیرا میان دوازدهم اولین سه‌برج است وسه دوازدهم مساوی با یك چهارم است و اگر ناظر ببرج پنجم بود تثلیث است زیرا چهار دوازدهم مساوی با یك سوم است و البته فاصله در تربیع ۹۰ درجه و در تثلیث صد و بیست درجه است و اگر

ناظر به شش برج بود نیمی از فلک‌بود و مقابله نامند.

(از التفهیم ص ۳٤۵).

و رجوع به قران شود.

تَسَرّی ـ (اصطلاح فقهی) کنیزی را به زنی گرفتن با وجود آنکه زن آزاد داشته باشد.

تَسَلْسُل ـ (اصطلاح حدیث و فلسفه) تسلسل درلغت پیوستن و پیوسته شدن و روان شدن آب درگلو است‌و نزدمحدثان تـوارد رجال اسناد حـدیـث بـاشد یکی پس ازدیگری بریك حالت وصفت (صفات وحالات روات‌یا اسناد) (ازکشاف ج۱ ص۷٦۲).

و در اصطلاح فلسفه عبارت از ترتیب امور غیرمتناهی است بنحویکه‌مرتبت لاحق مترتب بر مرتبت سابق و بدنبال آن باشد و بالاخره اموریکه در ترتب وجودی بیکدیگر پیوسته باشند «و هو وجود علل و معلولات فی سلسلة واحدة غیر متناهیة» (از کشف المراد ص ٦۷)

تسلسل از لحاظ امور متسلسل برچند نوعند.

الفـ تسلسل در امور اعتباری کـه بر حسب اعتبار معتبر واعتبار کننده است و آنرا تسلسل یقفی نامیده‌اند که باتوقف و عدم اعتبار اعتبار کننده متوقف میشود این نوع از تسلسل را باطل ندانسته‌اند چون در حقیقت تسلسل نیست یعنـی شخـص میتواند هر اندازه که بخواهـد اوهام و تخیلات خود را به دنبال هم ادامه دهد.

ب ـ تسلسل در حوادث وزمانیات‌این نوع تسلسل نیز باطل نیست زیرا اجزاء آن بطور متدرج موجود و معدوم میشونـد و مجتمع در وجود نمیباشند و حوادث‌زمانی هر یك درظرف خود موجودنـد و بهـر حال دلیلی بر بطلان تسلسل در حوادث زمانی اقامه نشده است.

جـ تسلسل در علل و معلول که‌عبارت از ترتب اموِرغیرمتناهی‌است که هر مرتبتی علت لاحق و معلول سابق می‌باشد صدرا گوید:

تسلسل در علل و معلـول عبـارت از ترافی عروض علیت و معلولیت اسـت الی غیرالنهایه بآنکه آنچه معروض علیت است معروض معلولیت بـاشد پس اگـر معروضات متناهیة العدد باشد رواست والا تسلسل است و بالجمله نامتناهی بودن‌بر چند قسم است:

الفـ نامتناهی در امـور مجتمـع الوجود و این قسم خود بر دو نوع است یکی آنکه برحسب ترتب طبیعی باشد که تسلسل در علل و معلول خواهـد بود و دیگر بر حسب ترتب وضعی مانند ابعـاد نامتناهی.

بـ نامتناهی در امور غیر مجتمـع الوجود مانند زمان و زمانیات.

جـ نامتناهی در امور عرضی مانند نفوس ناطقه.

دـ نامتناهی در امـور اعتباری که بر حسب اعتبار عقل است.

هـ ـ نامتناهی در اعداد و مقادیر.

و برای وقوف بر دلائل بطلان تسلسل و نامتناهی بودن ابعاد و مقادیر و غیره رجوع به برهان و اقسام آن شود.

(از اسفار ج ۱ ص ۱٤٤ ـ ۱٤۷ و ۱۳ و۲٤ وکشف المراد چاپ اصفهان ص۵۹)

تَسلیم ـ (اصطلاح فقهی، و اخلاقی

و عرفانی) تسلیم شدن و در اختیار کسی قرار گرفتن و در فقه سلامهای سه گانه نماز را گویند که عبارتند از:

«السلام علیك ایهاالنبی و رحمةالله و برکاته السلام علینا و علی عبادالله الصالحین السلام علیکم و رحمةالله و برکاته» (از شرح لمعه ج ۱ ص ۶۹، ۸۴).

و در منطق آن باشد که امر محالی را منفی یا مشروط بحرف امتناع نمایند، مانند «ما اتَّخَذَ اللهُ من ولدٍ و ماکان‌معه من اله اذاً لَذَهب کُلُّ الهٍ بماخلق و لعلا بعضهم علی بعض» (ازکشاف‌ج۱ ص۷۶۹)

در بدیع آنست که متکلم امری منفی را فرض تسلیم وجود آن نموده آنگاه بدلیل، نفی صحت یا نفی فائده آن کند چنانکه قانون مناظره است قال‌الله تعالی «ما اتخذالله من وله و ماکان معه من اله اذاً لذهب کل‌اله بماخلق‌و لعلابعضهم علی بعض»

مثال فارسی

گرفتمت که رسیدی بآنچه میطلبی
گرفتمت که شدی آنچنانکه میبائی
نه هرچه یافت‌کمال‌از پیش بود نقصان
نه هر چه داد ستد چرخ مینائی
(از ابدع ص ۱۲۶).

در اخلاق مقام توکل و رضا است و این مقام حاصل‌نمی‌شود مگر برای‌کسیکه مراتب و درجات تکامل را مرتباً پیموده و باعلی مرتبه یقین رسیده باشد ومرتبت رضا فوق مرتبت توکل است زیرا که در توکل کاریرا که سالك بخدا میسپارد مثل آنست که او را وکیل کند و تعلق خاطر خود را بدان باقی میدارد لکن در مقام تسلیم سالك قطع تعلق میکند.

(از مقدمهٔ نفحات ص ۱۲۱)

و نیزاز لحاظ اخلاقی تسلیم آن‌بود که بفعلی که تعلق بباری دارد یابکسانی که اعتراض برایشان جایز نبود رضا دهد و بخوش منشی و تازه روئی آنرا تلقی نماید اگرچه او را ناخوش آید.

و بهرحال بنزد عارفان تسلیم عبارت از استقبال قضا و تسلیم بمقدرات الهی است، مقام تسلیم فوق مرتبت توکل ورضا است واین مقام حاصل نمیشود مگر برای کسیکه مراتب و درجات تکامل را مرتباً پیموده با علا مرتبهٔ یقین رسیده باشد و مرتبت رضافوق مرتبت‌توکل است زیرا در توکل‌کاری راکه سالك بخدا می‌سپارد مثل آنست که‌او را وکیل کند و تعلق خاطر خود را بدان باقی میدارد ولکن در مقام تسلیم، سالك قطع تعلق میکند و بالاتر از رضاست زیرا در مقام رضا هر چه خدا مقرر فرماید موافق طبع سالك است ولی درین مقام سالك‌را طبع نمی‌ماند که موافق یا مخالف باشد (از مقدمه نفحات ص ۱۲۱). و گفته‌اند التسلیم هوالثبوت عندنزول‌البلاء من غیر تغیر منه‌فی الظاهر والباطن» (طبقات ص ۵۹)

و باز گفته‌اند «لایجتمع التسلیم والدعوی بحال.» حقیقت تسلیم سه قسم‌است، تسلیم توحید، تسلیم تعظیم و تسلیم اقسام.

تسلیم توحید آنست که خدایرانادیده شناسی ونادر یافته پنیری. وتسلیم‌تعظیم آنست که سعی خودرا درهدایت حق‌بینی وجهد خود در معرفت وی‌بینی ونشان‌خود در فضل وی بینی.

و تسلیم اقسام آنست‌که بر وکیل حق

اعتمادی داری وبظن نیکو تحکم وی پذیری وکوشش درحفظنفسخود بگذاری.

این است کهقوایفسانی انسانها همه در تحت فرمان نفس مطمئنه درآیدآنگاه است که شمس وقمر روز وشب همه در تسخیر انسان درآید.

تَسلیمِ بَیْع- (اصطلاح فقهی) تسلیم کردن، مبیع بود به خریدار به محض وقوع معمله معجل. اینکه فروشنده قادربرتحویل دادن مال مورد معاملهباشد واین امر در کلیه مبادلات صادق است. ودر مبادلات مؤجله نیز در سررسید موعد قدرت بر تسلیم لازم است.

۱- مبیع باید مقدورالتسلیم باشد والا مستلزم غرر خواهدبود. بنابراین مبیع کبوتر در هوا وقتیعادتبهبرگشتن نداشته باشد جائز نیست.

برای مشروط بودن قدرت برتسلیماستدلال کردهاند بحدیث لاتبع مالیس عندك یعنی نفروش آنچه را که نزد تو نیست زیرامقصود این نبوده که چیزی که مال تو نیستآنرا مفروش والا میگفت لاتبع مالیس لك پس تعبیر باین نحو ظاهراستدرمنع ازفروش چیزی که بایع بآن سلطنت فعلی ندارد بهرحال در معتبر بودن قدرت بر تسلیم حرفی نیست حرفیکه هست در ایناست که آیا مناط اعتبار بقدرت بر تسلیموقت بیع است یا قدرت بر تسلیم بعد از بیع کافی است.

مقتضای صحتبیع سلم وامثال آن قدرت بر تسلیم است در موقع لزومتسلیم، نه هنگام وقوع عقد.

۱- آیا قدرت مشتری بر تسلیم کافی است اگر چه بایع قادر بر تسلیم نباشدکه براین تقدیر بیع حیوانی که فرار کرده باشد. واگر مبنای این شرط جلوگیری از غرر و جهالت باشد در فرض مزبور ضرر بکسی که قادر است بگرفتن آن صحیح وجهالتی نیست. واگر مدرك اعتبار این شرط اجماع و حدیث لاتبع مالیسعندك باشد نباید آنرا صحیح دانست.

تسلیم مالالاجاره مثل تسلیم ثمناست در بیع که باید آنرا نقد پرداخت مگر اینکه قرارداد دیگری در میان باشد.

همانطور که وقتی که عین مستأجره بمستأجر تسلیم شده موجر مستحق مال‌الاجاره است در مورد اخیر نیز وقتیخود را آماده برای عمل نموده و معدات آنرا فراهم ساخت حقاً میبایست مستحق تمام اجرت باشد و نباسیت بین آنها فرق گذاشت ولکن نظرباحتمالعروض موانع ازاستمرار عمل عادت بر این جاری شده که هر یك از بایع و مشتری و اجیر و مستأجر پس از وقوع عقدحقداردازطرف مقابل آنچه را که عقد بر آن واقع شده ومالك آن گردیده مطالبه نماید. بنابراین استحقاق مطالبه از لوازم ذات عقداست نه آنکه از لوازم تسلیم احد طرفین باشد باینمعنی که حق مطالبه باو اختصاصداده میشود.

ولکن مرحوم سید در عروه اینطور فتوی داده که موجر مستحق مطالبه نیست جز به تسلم عین یا عمل چنانچه مستأجر نیز وقتی حق، مطالبه دارد که اجرت را تسلیم کرده باشد.

تَسْلیمَه- (اصطلاحفقهی) رجوع به تسلیم شود.

تَسْمیط- (اصطلاحادبی) وآناینبود که

بناء ابیات قصیده برپنج مصراع متفق القوافی نهند و مصراع ششم را قافیه مخالف قوافی اول آرند که بنای شعر برآن باشد، منوچهری گوید:

خیزید وخزآرید که هنگام خزانست
باد خنک از جانب خوارزم روانست
آن برگ رزان بین که برآن شاخ روانست
گوئی که یکی پیرهن رنگ رزانست
دهقان به تعجب سر انگشت گزانست
کاندر چمن وباغ نه گل ماندو نه گلزار

(از المعجم ص۲۸۷). رجوع به مسمط شود.

تَسْمیع ــ (اصطلاح فقهی) و «سمع الله لمن حمده» باشد که بعد از رکوع گویند.

تَسْمیه ــ (اصطلاح فقهی) بسم الله الرحمن الرحیم گفتن باشد ونامگذاری و نامیدن اشیاء باشد.

تَسْوِیَه ــ (اصطلاح عرفانی) و مأخوذ از آیهٔ شریفهٔ «فاذا سویته» است و کنایت از استعداد است. یعنی استعداد قبول نور و کمال چنانچه نفخ روح عبارت از قبول نور است که فرمودفاذا سویته و نفخت فیه من روحی نسفی گوید: بدانکه چون عناصر وطبایع چنانکه شرط آنست بایکدیگر درآمیزندالبته ازآن میان چیزی متشابه الاجزاء پیدا آید آن چیز متشابه را مزاج گویند ومعنی تسویه برابر کردن است و معنی مساوات برابری در هرمزاجی که اجزاء عناصر و طبایع برابرباشندو درمیان آن اجزاء مساوات بود آن مزاج معتدل باشد و مستوی بود ومزاج معتدل می‌بایدشایسته صورت انسان گردد و مزاج مستوی میباید تا قابل روح انسانی شود و در هر مزاجی که اجزاء عناصر و طبایع برابر نباشد و در میان آن اجزاء مساوات نبود آن مزاج غیر معتدل باشد و غیر مستوی بوده. پس تسویه به حقیقت استعداد است در قبول روح و مزاج نا معتدل از سه حال بیرون نباشد یا قریب باشد باعتدال یابعید بود از اعتدال ویا متوسط باشد میان قرب وبعد، بعید مزاج معدن و روح معدنی پیدا آمد. آنچه متوسط بود مزاج نبات شد و روح نباتی پیدا آمد وآنچه قریب بود مزاج حیوان شد و روح حیوانی پدید آمد و انسان یکنوع است از انواع حیوان بهر حال وی گوید معتدل حقیقی وجود ندارد و اعتدال مزاج آدمی نسبی بود.

سپس گوید: مفردات استعداد بقاء دارند ولکن استعداد ارتقاء ندارند مرکبات استعداد ترقی دارند واستعداد بقا ندارند چون مجمع اضدادند.

سپس اشیائی که موجب انحراف مزاج است بر شمرده است و گوید این اسباب موجب ویرانی کالبد شوند اگر مزاج سالم باشد صاحب آن تا صدوبیست سال عمرش دوام یابد که اجل مسمی این است واگرقبل ازآن بیکی ازاسباب کالبد ویران شود اجل قضا نامند وبهر حال عالم افلاک را که غیر مرکب از عناصر است عالم بقا نامند وعالم عناصر را عالم کون و فساد.

(از انسان کامل ص۲٦٦ و ۲۵۰)

تَسْوِیَةُالبُیُوت ــ (اصطلاح هیئوی) تسویةالبیوت را تسویه البروج هم گویند بدین معنی که بروج را به دوازده قسم تقسیم کرده‌اند و آنراتسویةالبروج نامیده‌اند و این تقسیم رابوسیلهٔ شش دایره انجام‌داده‌اند یعنی شش دایرهٔ عظمیه که یکی از آن دوایر

دایرهٔ افق است که بر مبدء قسم اول و هفتم که طالع است گذرد یعنی دایره افق حقیقی و دوم دایره نصف‌النهار است که مبدءقسم دهم و چهارم است ودراین بیوت اربعه که از این دوایره پدید آید اختلافی نیست وبیگر دوایر ارباع اول سموت و یا ارباع دایرهٔ سماوات که واقع است میان‌افق ونصف‌النهار که چهار دایره‌اند.

(از بیست باب ملاظفر ورجوع شود به طالع.)

تَسْهیم (اصطلاح ادبی) نزد اهل عروض آن‌بودکه‌شاعر نسق شعربروجهی‌نهد که بعضی ازآن بربعضی‌دلالت کند وچون صاحب طبعی یك مصراع ازآن بشنود بداند که ما بعد آن چه تواند بود مانند:

خون عاشق مباح داشت بتم
باز وصلش حرام داشت مدام
نه مباح است آنچه داشت‌مباح
نه حرامست آنچه کرد حرام

که چون‌شنود که نه مباح است‌آنچه‌داشت مباح، خود دریابد که نه حرام است آنچه داشت حرام (از المعجم‌ص۱۷۷)

رجوع بارصاد شود.

تَشابُهُ الأَطْراف ــ (اصطلاح ادبی) و آنرا تسبیغ هم گویند و آن چنان باشد که ناثر یا شاعر هر سجع و قافیه که در نثری یا نظمی آوردهمانرا اعاده‌دهد در اول بیت مانند «وعدالله لایخلف‌الله وعده ولکن اکثرالناس لایعلمون لایعلمون ظاهراً من الحیواة الدنیا) شعر

پراز شقایق شده است فراز تل ودمن
فراز تل ودمن بود چوکان یمن
بود چوکان یمن زلاله صحن وچمن
زلاله صحن چمن‌بگونه چون بهر من

تفتازانی آرد که تشابه الاطراف نوعی از مراعات نظیراست واز محسنات بدیعی و معنوی است وآن‌باشد که کلام ختم‌شود بآنچه مناسب با ابتداء کلام باشد در معنی وگاه تناسب ظاهر است مانند«لاتُدْرِکُهُ الأَبصار و هویُدرِكُ الأَبصار و هواللطیف الخبیر» که لطیف مناسب با غیرمدرك با بصار است و خبیر مناسب با بودن او است مدرك اشیاء(ازمطول ص ۳۵۲ ــ درهٔنجفی ص۱۲۵).

در ابداع آرد: تشابه الاطراف آنست که متکلم لفظ آخر بیت را در اول بیت دیگر اعاده کند یا لفظآخر مصراع‌را در اول مصراع دیگر بیاورد وبعضی‌آنراموصول نامیده‌اند.

ظهیر گوید:

نوروز فرخ آمد وبوی بهار داد
بوی بهار نکهتی از زلف یار داد
یاری کزو وظیفه نوروز خواستم
گفت از لبم رطب دهم‌از از غمزه‌خاردار.
ای ابر بهار خار پروردهٔ تست
ای خار درون‌غنچه خون کردهٔتست
ای غنچه عروس باغ در پردهٔ تست
ای باد صبا این همه آورده تست

(از ابدع ص ۱۳۱)

تَشافُع ــ (اصطلاح فلسفی) حالت تماس تالی را از آن جهت که تالی است تشافع گویند واما التشافع فهوحال مماس تال من حیث هوتال.

(از شفا ج۱ ص ۸٤)

بهم پیوستن دو امر. دو امری که کاملا جفت شده با یکریگر پیوسته باشند.

تَشْبیب ــ (اصطلاح ادبی) در لغت ذکر

ایام شباب است و صفت معشوق و شرح حال خویش است و نزد شعراء آنست که صفت هر چیز که کند مثل عشق ومعشوق و فراق وامثال آن وشرح حال هر که دهد مانند حال مکان معشوق وحال خود وحال زمان و حال‌زمانیات وجزآن تا مدح‌ممدوح آنرا تشبیب خوانند وبالجمله ابیات اول قصیده تامدح‌ممدوح شامل خاطرات‌خواهد بود واز بهار یا خزان یا طلوع آفتاب یا غروب آن قبل از مدح آرد (از کشاف ج ۱ ص ۸۰۶ ـ دره نجفی‌ص۹۷)

تشبیع ـ (اصطلاح ادبی) وآنست که لفظ قافیه را ابتدای بیت دوم‌کند واگردر هر مصراع چنین کند بهتر است مثال:

ز من دل ببردی و خستی جگر
جگر عاشقانرا بدینسان نگر
نگر کز غمت شد پریشان دلم
دلم‌بدچنین‌زدچو دیدم خطر

(از کشاف ج ۱ ص ۳۳۵)

تشبیه ـ (اصطلاح ادبی عرفانی) چیزی به‌چیزی مانند‌کردن است ودلالت برمشارکت امری با امری دیگر باشد در معنی ازمعانی، امر اول را مشبه و دوم را مشبه به آن معنی‌مشترك را وجه شبه‌نامند ودر این باب از معنی مشارکی بین مشبه ومشبه به‌چاره نباشدواین تشبیه بر دووجه است استعارت به کنایت وتجرید بود و رابطه تشبیه را ادات تشبیه گویند چنانکه در « زید کالا ـ سد » زید مشبه است و اسد مشبه به و شجاعت که قدر مشترك استوجه شبه وکاف حرف تشبیه است وگاه حرف وادات حذف‌شود مانند «صم‌بکم عمی» و غرض از تشبیه اغلب بازگشت به مشبه کند واغراض و دواعی بسیار باشد، طرفین تشبیه‌گاه هر دو حسی‌اند و گاه عقلی مثال اول «ثم‌ قست قلوبکم من بعد ذلك» و دوم «فهی کالحجارة اواشد قسوة» و نیز تشبیه یامرئی باشد که مشبه و مشبه به هر دو از اعیان بوند یعنی از موجودات چون تشبیه زلف بشب ولب بشکر دوم غیر مرئی بوند که مشبه به از موجودات واقعی نباشد مانند مشعل آتش بدریای زرین وتشبیه هفت‌نوع است مطلق که در او نوعی حرف تشبیه آورند که در عربی «کاف‌کان..» باشد و در فارسی «چون و مانند» باشد دوم مشروط که تشبیه چیزی بر چیزی‌مشروط باشدسوم تشبیه‌بعکس چهارم‌اضمار، پنجم کنایت ششم تفضیل هفتم تشبیه تسویه وبا لجمله تشبیه را چهار رکن است مشبه و مشبه به و وجه‌شبه وادات تشبیه واستعارت عبارت از استعمال مشبه به در مشبه است‌از جهت مبالغت در تشبیه بدین جهت باتشبیه فرقی دارد رجوع باستعاره شود.

در ابدع آرد.

تشبیه مانند کردن‌چیزی‌است به‌چیزی در صفتی بواسطهٔ ادوات تشبیه. ارکان تشبیه. مشبه، مشبه به ادوات تشبیه و وجه شبه است وآن یاتشبیه مطلق‌است مثال آن در فارسی.

ای ماه چو ابروان یاری گوئی
یا همچو کمان شهریاری گوئی
نعلی زده از زر عیاری گوئی
بر گوش سپهر گوشواری گوئی

و مثال تشبیه مقید یا مشروط:

اگر گردون بلاباردتوئی گردون‌گه حمله
وگر دریا گهر بخشد توای دریاگه احسان

رشید وطواط گوید:

اگر موری سخن‌گویدو گرموئی روان‌دارد
من آن‌مور سخن گویم من‌آن‌مویم که‌جان دارد

عمر خیام‌گوید

آدم چو پیاله باشد وروح چو می
قالب چونی و جان چو نوائی درنی
دانی چه بود این تن خاکی خیام
فانوس خیالی و چراغی در وی

بهترین تشبیهات آن‌بود که‌معکوس توان کرد یعنی مشبه و مشبه به به‌یکدیگر تشبیه توان کردچنانکه‌شب‌را بزلف وزلف‌را بشب‌ونعل را بهلال و بالعکس وناص‌ترین تشبیهات وهمی بودرجوع شود به (المعجم‌ص ۲۵۸ کشاف ج۱ص۸۷۵ تلخیص‌البیان ص ۱۳۵ــ نفائس الفنون ٤٤ــ ۳۷ ــ مطول ص ۲۸۲ــ ۲٦۷)

و نزد عارفان عکس تنزیه‌است، و چون حق را ظهور در تعیناتست که تعینات از یك جهت عین‌اند واز یك جهت غیر، غیریت بجز امور اعتباری نیست پس دانستن ویر امیان تشبیه وتنزیه حقست و تنزیه حقست واین مرتبه در علم است نه در عین، چون در عین همه عین است.

*

ز نابینائی آمد راه تشبیه
زیك چشمی‌است ادراکات تنزیه
(از شرح گلشن‌ص۲۰)

تَشبیه‌بَعیدــ (اصطلاح‌ادبی) رجوع شود به تشبیه قریب.

تَشبیه‌تَسوِیَهــ (اصطلاح ادبی) تشبیه تسویه آن بود که چیزیرا در بعضی از اوصاف با چیزی مساوی کنند مثال:

گفتم زدل خویش دهان سازمت ای ماه
گفتا نتوان‌ساخت زیك نقطه دهانی
گفتم‌زتن خویش میان سازمت ایدوست
گفتا نتوان ساخت زیك موی میانی

و گفته شده است‌که اگرمشبه متعدد نباشد تشبیه تسویه است واگر بعکس باشد تشبیه جمع است (از تلخیص ص۱۳۸ــ المعجم ص ۲٦۲)

فرخی گوید:

گفتم گل است یا سمن است آن رخ‌وذقن
گفتا یکی شگفته گل‌است و یکی سمن
گفتم تن من و دل چیست مرتورا
گفتا یکی میان‌من است ویکی‌دهن

وتشبیه مغلوب مانند

پشت زمین چو روی فلك گشته از سلاح
روی هوا چو پشت زمین گشته از غبار
از سم مرکبان شده مانند غار کوه
وزشخص کشتگان شده‌مانند کوه غار

خورشید زیر سایهٔ زلف چو شام اوست
طوبی غلام قد صنوبر خرام او است
این قامت است نی به حقیقت قیامت‌است
زیرا که رستخیز من اندر قیام اوست
(از ابدع ص۱۳۲ ــ ۱٤٦).

تَشبیهِ تَمثیل ــ هرگاه وجه شبه امری و وصفی باشد منتزع ازامور متعدد،تمثیل تشبیه بود و اگر وجه شبه منتزع از امور متعدد نباشد غیر تمثیلی است (از تلخیص ص۱۳۸).

تَفضیل ــ (اصطلاح ادبی) آن بودکه بعد از تشبیه چیزی به چیزی وجه تفضیل مشبه به بیان کند. فرخی گوید.

بقد تو گوئی سروی است در میان قبا
بروی‌تو گفتی ماهیست برنهاده کلاه
(از المعجم ص ۲٦۲).

تَشبیهِ جَمع ـ رجوع به تشبیه تسویه شود.

تَشبیهِ صَریح ـ تشبیه صریح آن بود که بعضی از کلمات تشبیه درو مستعمل باشد چنانکه گویند او همچنانست یا بدان میماند. (از المعجم ص ۲۵۷).

تَشبیهِ قَریب ـ هرگاه در تشبیه از مشبه بمشبه به بدون تدقیق نظر منتقل شویم از جهت آشکارا بودن وجه شبه در بادی نظر چون تشبه آفتاب را بآینهٔ مجلوة در استدارت و استنارت آنرا تشبیه قریب نامند در مقابل تشبیه بعید که انتقال از مشبه، به مشبه به بعد از تدقیق نظر و فکر و رویت حاصل شود چون وجه شبه مخفی است (از تلخیص ص ۱٤۰).

تَشبیهِ کِنایَت ـ (اصطلاح ادبی) آن بود که خللی باشد از حروف تشبیه (المعجم ص ۲٦۰).

تَشبیهِ مُجْمَل ـ (اصطلاح ادبی) هرگاه وجه شبه در تشبیه مذکور نباشد تشبیه را مجمل گویند چه آنکه ظاهر باشد یا خفی (از تلخیص ص ۱۳۹).

تَشبیهِ مَشروط ـ (اصطلاح ادبی) آنست که حرف شرط در آن بکار دارند مثال:

اگر موری سخن گوید و گر موئی روان دارد.
من آن مورسخن گویم من آن مویم که جان دارد.

(از المعجم ص ۲٦۱).

تَشبیهِ مُضمَر ـ (اصطلاح ادبی) آن بود که شاعر دربعضی اوصاف خویش تشبیهی مضمر آرد و مراد او از آن معنی آن تشبیه باشد

گر انگبین لبی سخن تو چرا است
تلخ و ریا سمین بری تو بدل چونکه آهنی (از المعجم ص ۲٦۲).

تَشبیهِ مَعکوس ـ (اصطلاح ادبی) آن بود که چیزی را به چیزی تشبیه کنند بعد از آنکه مشبه به را بوجهی باول تشبیه کنند. مثال

ز سم ستوران و گرد سپاه
زمین ماه روی و زمین روی ماه

که روی زمین را ازنشان نعل ستوران بماه تشبیه کرده است وروی ماه را از کثرت غبار به زمین تشبیه کرده است. (از المعجم ص ۲٦۱).

تَشبیهِ مُفَرّوق ـ (اصطلاح ادبی) رجوع شود به تشبیه ملفوف.

تَشبیهِ مَقبول ـ (اصطلاح ادبی) هرگاه تشبیه وافی باداء غرض باشد چنانکه مشبه اعرف باشد بوجه شبه در بیان حال و یا آنکه وجه شبه اتم باشد در تشبیه در الحاق ناقص بکامل و یا مسلم الحکم باشد در وجه تشبیه و معروف نزد مخاطب باشد این تشبیه مقبول است بعکس مردود (از تلخیص ص ۱٤۲).

تَشبیهِ مَلفوف ـ (اصطلاح ادبی) آن باشد که مشبهات متعددی بر سبیل عطف ایراد شود و در مقابل تشبیه مفروق باشد که مشبه و مشبه به را ایراد کرده و بعد مشبه ومشبه به دیگر آورد (از تلخیص ص ۱۳۸).

تَشبیهِ مُؤَکَّد ـ (اصطلاح ادبی) هر گاه ادات تشبیه از کلام حذف شود مؤکد نامند مانند «و هی تمر مرالسحاب» در مقابل تشبیه مرسل. (از تلخیص ص ۱٤۲)

تَشَخُّص ـ (اصطلاح فلسفی) نحوهٔ وجود خاص هر موجودی را تشخص آن موجود میگویند و عوارض مشخصه عبارت از اموری است که خارج از ذات و طبیعت موجود باشد که موجب تشخص

و امتیاز افراد و اشیاء است.

و بنابر قول اصالت ماهیتی تشخص از امور اعتباری است چنانکه خواجه طوسی گوید: «والتَّشَخُّصُ من‌الامور الإعتباريّة فانا نظر اليه من حيث هوامر عقلی وجد مشاركاً لغيره من‌التشخصات فيه ولايتسلسل‌بل ينقطع بانقطاع الاعتبار».

علامهٔ حلی گوید: «اقول التشخص من ثوان المعقولات ومن‌الامور الاعتبارية لا من العينية والالزم التسلل... وما به التَّشَخُّص فقد يكون نفس الماهية فلايتكثر وقد يستند الى المادة المشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها ولا يحصل التشخص بانضمام كلی عقلی الی مثله» زیرا که «انما قيد الكلى العقلى بالكلى العقلى لايحصل الجزئية».

(از کشف‌المراد چاپ اصفهان ص ۴۸).

وبالجمله یکی از مسائل مهم فلسفی که مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است مسأله تشخص است.

صدرا گوید: عدهٔ از اهل بحث‌و تدقیق گویند تشخص ازامور اعتباری‌است و موجود عینی خارجی نمیباشد و گویند اگر تشخص‌از امور موجودهٔ در خارج باشد ناچار آنهم متشخص خواهد بود و در تشخص احتیاج به تشخص دیگر خواهد داشت واگر آنهم در خارج‌موجود باشد تسلسل لازم می‌آید.

حاجی سبزواری گوید: تشخص ذات حق عین وجود اوست و تشخص ممکنات زائد بر ذات وجود آنها است «تشخص اما عيناً لذات الشخص بدا كالاول تعالى فان تشخصه عين وجوده الذی هو عين ذاته اوبدا زائداًعلى الذات وهو علی‌قسمين انحينئذ اما ان يكون مكتفياً بالفاعل فی فيضان التشخص عليه بعد امكانه الذاتی اولا فان كفی بالفاعل لايكثر النوع وادر مثال ذا عقولا فعالة فان ماهياتها ليست بذواتها شخصية الا ان مجرد امكانها الذاتی يكفی فی فيضان التشخص عليها فلاجرم نوع كل واحد منها منحصر فی شخصها و دونه‌ای دون الاكتفاء بالفاعل بان يكون محتاجاً الى القابل الخارجی فهو ايضاً علی قسمين لانه اما ان كفت هيولاه كفلك حيث أن بعد امكانه الذاتی‌الحامل‌له ماهيته لايكفی فی فيضان الفاعل التشخص عليه بل‌يحتاج الی قابل هو الهيولی و لكنه مكتف بها فالنوع ايضاً منحصر فی الشخص اوما كفت الهيولی بل لابد من مخصصات يلحقها..... كالمواليد».

(از شرح منظومه ص ۱۰۲)

وبالجمله پیروان مذهب اصالت وجود میگویند تشخص هر موجودی عبارت از مرتبهٔ خاص وجود اوست و آنچه شیء بدان متشخص میشود دارای ماهیت جدائی نیست تاآنکه نیاز به تشخص زائد داشته باشد وتسلسل لازم آید بلکه مابه‌التشخص امر ذاتی است و امور بذات خود ازیکدیگر ممتازند نه باموور زائده و مشارکت امور با یکدیگر در بعضی از مشخصات در مفاهیم است و آنها از اعتبارات عقلی‌اند و عروض تشخص بر ماهیات اشیاء ازقبیل عروض جنس و فصل است بر انواع که آن عروض در عقل است والا در خارج عروضی نیست و در حقیقت تشخص در خارج امری جدای از متشخص نیست تا

احتیاج بامری دیگر داشته باشد و دور و تسلسل لازم بیاید و مابه‌التشخص هر چیزی وجود آن چیز است و عبارت از نحوهٔ وجودآنست وتشخص تمام موجودات بوجود خاص آنها است و امتیاز اشیاء و موجودات از یکدیگر بمراتب وجودی است وهمان مراتب است که افراد را از یکدیگر ممتاز و مشخص میدارد و هر موجودی در هر موطن که باشد تشخص او عین وجودخاص اوست چنانکه‌موجودات خاصهٔ خارجی متشخص‌اند بوجودات خاص خارجی و موجودات ذهنی متشخص‌اند بنحو خاص وجودات ذهنی آنهاو موجودات خیالی متشخص‌اند بنحوهٔ خاص وجودخیالی و موجودات مثالی متشخص‌اند بنحوهٔ خاص وجود مثالی و همینطور وجودات عقلی و آنچه را دیگران از امور مشخصه دانند غیراز لواحق و عوارض وجودات چیزی نمیباشند وهر آن در معرض‌زوال و تبدلند و فلاسفه چون از این موضوع یعنی اصالت وجودغفلت کرده‌اند گفته‌اند که تشخص ذات حق‌بذات اوست وتشخص عقول و نفوس و افلاک بلوازم ذات آنها است و از این جهت نوعشان منحصردر فرد است وتشخصات موجودات عنصری و موالید بامور عرضیه استو ندانسته‌اند که امور عرضیه نتوانند مشخص اشیاء باشند زیرا مشخص امور همواره باید محفوظ باشد و حافظ وحدت اتصالیه شخصیه آنها باشد.

(رجوع شود به دستور ج ۱ ص ۲۹۰ و اسفار ج۲ ص۷۲، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۳،وج ۲ص۸۰، ۱۲۶ وج۵ص۱۴۷ - کشف‌المراد چاپ اصفهان ص ۴۷).

تَشْنیف (اصطلاح ادبی) تشدیدنام است مرکیفیتّ عارض‌بر حرف را بواسطهٔ ادغام ومقابل تخفیف است ونزد اهل‌بدیع تضمین است (از کشاف ج۱ ص۸۱۳).

تشریع (اصطلاح ادبی) و یکی از محسنات لفظیه‌است‌که توشیح وذوالقافیتین هم نامند و آنچنان باشد که شاعر بیتی گوید ببحری ازبحور که هر گاه جزئی از اجزاء دو مصراع آنرا حذف نماید یا شعری باشد ببحری دیگر یاآنکه جزئی از اجزاء مصراع آخر را حذف کند پس مصراع اول‌باآنچه باقی بماندمصراعی گردد.

مثال:

ساقیا فصل بهارو موسم گل و وقت‌بستان
جام می دم‌تابکی داری تعلل پیش‌مستان

که اگر جزء آخر «وقت بستان و پیش مستان» حذف شود شعری دیگر است درست (از مطول ص ۳۸۴ و کشاف‌ج ص۸۳۷ــ دره نجفی ص۱۲۸).

در ابدع آرد:

تشریع همان ذوقافیتین است و تفتازانی توشیح نیز خوانده است و آن است که شعری بنا گذارده شود بر دو قافیه کهبهر یك ختم کنند دمعنی درست آید و مطابق یکی از بحور عروض باشد.

سعدی گوید:

توانگری و جوانی و رنگ و بوی بهار
شراب و سبزه و آب روان و روی نگار
خوش است خاصه کسی‌را که بشنودبصبوح
ز چنگ نغمه زیر وز مرغ ناله زار.

متنبی گوید:

فالخیل و اللیل و البیداء تعرفنی
و السیف والرمح والقرطاس و القلم

(از ابدع ص۱۵٦ ـ۱۵۸)

تَشریق ـ رجوع به ایام تشریق شود.
و رجوع به تصمم شود.

تِشرین ـ (اصطلاح گاه شماری) نام ماههای سریانی ویا رومی است که در ادبیات فارسی هم بسیار بکار رفته است. و ترتیب آنها بدین سان بود.

ماه اول را تشرین اول گویند.
و دوم را تشرین دوم
سوم را کانون اول.
چهارم را کانون دوم.
پنجم را شباط.
ششم را آذار.
هفتم را نیسان.
هشتم را ایاز.
نهم را حزیزان.
دهم را تموز.
یازدهم را آب یا واب.
دوازدهم را ایلول.

(رجوع شود به آثارالباقیه)

تِشْری ـ (اصطلاح گاه شماری) و نام یکی از ماههای یهودیان بود و شایدهم متأثر از ماههای رومی و سریانی شده‌باشد و بهر حال تسری و تشری شبیه به تشرین است.

نام ماههای یهود که گـاه گاه در ادبیات فارسـی بکار برده شـده است. مخلوطی است از ناهای مختلف ملتها. و بعید نیست که ملتهاو اقوام دیگر متأثر از یهود شده باشند نظر به قدمتی که‌در تاریخ تمدن دارند.

(از آثار الباقیه ٦۹).

تَشطیر ـ (اصطلاح ادبی)رجوع بسجع شود.

تَشْعیث ـ باصطلاح عروضیان حذفیکی از دو متحرك است در وتد مجموع‌چنانکه از فاعلاتن فاعاتن یا فالاتن ماند.

(از المعجم ص ٤٦).

تَشْکیك ـ (اصطلاح فلسفی) تشکیك تشکیك در لغت بمعنی شك‌و تردید است و باین معـنی است که یـك لفظ دارای مفهوم واحدی باشد و لکن اموریکه آن مفهوم شامل آنها میشود متفاوت میباشند بتقدم و تأخر «ان التشکیك هو أن یکون اللفظ واحد المفهوم لکن الامور التـی یتناولها ذلك المفهوم المختلف بالتقدم و التأخر».

(از اسفار ج۱ ص٤۲)

«ان الکلی ان کان صدقه علی‌افراده علی‌السواء کـان متواطیـاً وان‌کان لاعلی السواء بل یکون بعض تلـك الافـراد اولی بالکلـی من‌الاخـر اواقـدم منه اویوجـد الکلی فی ذلك‌البعض‌اشد منه فی‌الاخر کان مشککا» (ازکشف‌مراد ص ١٤).

و بالجمله کلی را مشـکك میگویـند در صورتیکه افراد و مصادیق آن بیـکی از جهات با یکدیگر مختلف باشند بنحویکه اطلاق آن بر هر فردی بیکی از جهات اولویت داشته باشد تا اطلاق آن برفردی دیگر چنانکه اطـلاق مفهـوم نوربـرنور قوی شدید مقدم است تا اطلاق آن بـر نور ضعیف واطلاق آب بر آب دریامقدم است تا اطلاق آن‌بر آب موجود درظرف کوچك و اطـلاق عالم بر شخصی کـه جامع تمام علوم باشد اولویت‌و تقدم دارد تا اطلاق آن بر کسی که دریك رشـته عالم باشد و بر کسی که یك مسئلـه از علوم رابداند وبهمین طریق‌تمام موجودات

از لحاظ‌مراتب وجودی یکسان نمیباشند و هر یك‌در مرتبت خاصی قرار گرفته‌اند که از لحاظ شدت و ضعف متفاوت‌اند بعضی از لحاظ وجودی مقدم و بعضی مؤخر وهمین طور از لحاظ کمی‌و کیفی و غیره متفاوتند.

در هرحال تمام موجودات عالم یك وجوه مشترکی دارند و وجوه امتیازی‌و همان مابه الامتیاز است که در انواع‌و افراد نوعی و صنفی موجب تشکیك است و هر فردی از نوعی را موجود جدا از سایر افراد هم نوع خود نشان میدهد و تشکیك بهمین اعتبار گفته میشود.

(رجوع شود به اسفار ج۲ ص۱).

تَشکیكِ اِتفاقیـ (اصطلاح فلسفی) این اصطلاح راآخوند ملاصدرا درمواردی بکار برده است و ظاهراً مراد او از این نوع تشکیك‌نحوۀ تشکیك خاص است که در وجود قائل‌است که نه از قبیل‌تشکیك عامی است و نه خاصی و شاید نظر او این باشد که وجودات باآنکه در حقیقت نوعیه یکسان‌اند در مراتب مشکك‌اند و در عین اتحاد در نوع بکمال و نقص مشکك‌اند و تشکیك آنها در مراتب آنها است و آن مراتب هم امور عدمی هستند و بنابر این درعین اتفاق در نوع مشکك میباشند.

(از اسفار ج۱ ص۱٤).

قیصری گوید: «و التفات فی‌افراد الوجود لیس فی‌نفسه بل فی‌ظهور خواصه من‌العلیة و المعلولیة».

(از شرح قیصری ص۹)

تَشکیك خاصـ (اصطلاح فلسفی) تشکیك را در موردی خاصی میگویند که ما به‌الاختلاف در آن عین مابه‌الاتحاد باشد و اختلاف در مراتب ذات باشد نه بامور زائده بر ذات.

تَشکیك عامی (اصطلاح فلسفی) تشکیك رادر موردی عامی گویندکه مابه‌الاختلاف در آن غیر مابه‌الاتحاد باشد و در حقیقت تشکیك بامور زائد برذات باشد از قبیل عوارض وقوابل.

تَشمیتـ دعای بخیر و برکت بود و آن بود که بکسی که عطسه کند گویند «یرحمك‌الله» و یکی از سنن اسلامی است (از الفقه ج معاملات ص۵۵).

تَشنِگیـ (عرفان) احکام‌تواضع‌را گویند اعم از آنکه از جانب مطلوب بود یا طلب (اصطلاحات فخرالدین).

مولانا گوید:

تشنگان گر آب جویند از جهان
آب هم جوید بعالم تشنگان
چونکه عاشق اوست توخاموش‌باش
او‌چو گوشت میدهد تو گوش‌باش

تَشهُد ـ (اصطلاح فقهی) تشهد شهادت گفتن است واز اصطلاحات فقهی است وذکرآن‌درتشهداول نمازها «اشهدان لااله‌الله وحده لاشریك‌له و اشهد ان محمداً عبده و رسوله اللهم صل علی‌محمد و آل محمد» ودر تشهد دوم بعد از اداء شهادت بطریق فوق ذکر تسلیم باشد که گوید:

«السلام علیك اَیُّهاالنَّبی و رحمةالله و برکاته والسلام علینا وعلی عبادالله الصالحین السلام علیکم و رحمةالله و برکاتته و در تشهد اول قبل از شهادت بگوید: «بسم‌الله وبالله والحمدلله» (از

شرح لمعه ص ۸۳ عروة ص ۲۷۲).

تصحیف (اصطلاح ادبی و حدیث) تغییردادن‌وتغییر کردن‌را گویند و در حدیث تغییرحدیث است‌به‌تغییر نقاط بغیر حروف‌و بالجمله تغییر نقاط را تصحیف گویند.

ودر شعر چنان‌باشدکه الفاظی آورده شود که به تغییر نقاط و بحرکات‌معانی دیگر ازآن مفهوم گردد به طوریکه‌حاجت به تکلف نباشد و در استخراج آن ذوق سلیم معطل نماند.

مثال:

تاج دولت ای جهان بی‌نظیر

از تو عاقلتر نباشد هیچ پیر

(از دره نجفی ص۱۳۰).

تصدیر (اصطلاح ادبی) و از محسنات معنویه است که رد العجزالی الصدر نامند و در نثر باین باشد که یکی از دو لفظ مکرر یا متجانس یا ملحق رادر اول فقره قرار داده و لفظ دیگر را در آخر مکرر مانند «وتخشی الناس والله احق ان تخشاه» وتجانس مانند «سائل اللئیم یرجع ودمه سائل» و مثال جامع مانند «استغفروا ربکم انه کان غفاراً» رجوع شود به (کشاف ج۱ ص ۹۱۷).

تصرف قبل از اذن (اصطلاح‌فقهی) هر گاه متاع مورد معامله به نحوی‌از انحاء قبل از انجام مبادله در تصرف مشتری و جز آن بود و یا بعد از انجام معامله و قبل از اذن مالك معامله کننده به نحوی ازانحاء در تصرف وی در آمد آنرا تصرف قبل از اذن گویند:

در کلیات حقوقی آمده است:

چون غرض از تسلیم این است که مبیع بتصرف مشتری در آید لذا اگر مبیع‌قبلابطورعاریه‌یاودیعه‌نزدمشتری‌بوده‌دیگر تسلیم موضوعی نداشته و حاجتی بآن نیست.

و بهمین لحاظ اگر مشتری بدون اذن بایع وتسلیم او آنرا بدست آورده و قبض نماید غرض از تسلیم که حصول در دست مشتری باشد حاصل شده و دیگر ضمانی بر بایع نیست و تلف آن بعهده مشتری خواهد بود و معتبر بودن این قبض از ناحیهٔ سقوط ضمان است.

(کلیات حقوقی ص ۹۳)

تصرف در ملك غیر - (اصطلاح فقهی) تسلط بر ملك غیر بدون مجوز شرعی و عرفی و اذن صریح یا ضمنی از طرف مالك یا وکیل و قائم‌مقام او.

در کلیات حقوقی آمده است:

امر به‌تصرف‌در ملك غیر در جائیکه آمر ولایتی نسبت بآن مال نداشته باشد جائز نیست اما اگر برای او ولایتی باشد مثل متولی وقف یا ولی یتیم یا حاکم در مال غائب یاممتنع از اداء دین وامثال این موارد امر بتصرف صحیح ونافذ است.

بنابر این هیچکس نمیتواند در ملك دیگری بدون اذن صاحبش یا اذن‌شارع تصرف نماید یا مال کسی را بدون سبب شرعی از او بگیرد مثل غصب و رشوه و سرقت و همه اینها راجع است بحدیث نبوی **لایحل مال امریء الابطیب نفسه** چنانکه در قرآن مجید است لاتأ کلوا اموالکم بینکم بالباطل.

تصرف مالکانه (اصطلاح فقهی) دخالت مالك در ملك خود را تصرف مالکانه گویند و تصرف وکیل یا وصی

در ملك موكل و ياموصى لـه به نيابت است و نه باصالت وانواع تصرفات مجاز او محدود است واز نوع تصرفات مالكانه نيست گر چه تصرفات مالـكانه هـم در حدي محدود و مشخص است.

در كليات حقوقي آمده‌است.

هر كس حق دارد در ملك خود هر گونه تصرفي بنمايد بدو شرط:

يكي آنكه ملكش متعلق‌حق غير نباشد و ديگر آنكه موجب ضرر غير نشود.

زيرا قاعده نفي ضرر كه حـاكـم بر قاعدهٔ سلطنت است مقتضي منع ازهر ضرري و اضراري است.

نهايت آنكه پاره‌ئي از ضررها اسـت كه نظر بقلت و حـقارتيكه دارد طـرف اعتناء واقع نميشود.

تشخيص مصاديق ضرر و تميز معتني به موكول بنظر عرفو اهل خبره اسـت. قاعدهٔ كلي مطردي ندارد بلكه ضرر بـه اختلاف مكـان و زمان و اشخاص وشهرها مختلف ميشود. هر شهـري تابع قيودي است. هر زماني طوري است، وقـايـع و حوادث يكنواخت نيستند. بساهست كه منع دخول آفتاب و مسدود كردن جريان هوا و روشنائي متضمن ضرر فاحش باشد و موجب امراض مهلكه گردد.

وبساهست رؤيت محلي كه سكونـت زنهاست نزد بعض ملل‌كه مقيد به حجاب نبـوده بـاك ندارند از اينكـه همسايه از درون خانه آنها آگاه شده و بآنها نگـاه كنند.

بالجمله تطبيق مـوارد با موضـوع كلي تحت ضابطه نبوده بلكه منوط بـه نظر حاكم و اهل خبره است كـه درهر شهري يا دهكده‌ئي بر حـسب اوضـاع و افراد و اخلاق آن را تشخيص دهند.

(كليا حقوقي ص ۲۰۳)

تَصَرُّفاتِ مَريض - (اصـطلاح فقهي)

تصرفاتي كه مريض در حال مـرض در مال خود كند در جهت نقل و انتقال منجز يا معلـق و بصورت وصيت، مـرضي كه پيوسته بمرگ باشد و يا مطلق‌مـرض كه احكامي ويژه دارد.

در كليات حقوقي آمده است:

تصرفاتيكه معلق بر موت باشد وصيت است و نافذ نيست مگر بمـقدار ثلـث و نسبت بمازاد از ثلث موقوف است باجازهٔ وارث.

اما تصرفات منجزه كه مبادله به ثمن المثل شده باشد اشكالي در نفوذ آن‌نست اشكالي كه هست و مورد اختلاف واقـع گرديده در معاملهٔ محاباتي است مثل‌هبه يا وقف يا بيع يا اجاره بكمتر از ثمـن المثل كه‌آيا نافـذ است از اصل يـا از ثلث و نسبت بمازاد موقوف است باجازهٔ ورثه، مثل وصيت؟

مشهور بين متقدمين دومـي است و شهرت بين متأخرين بر اول.

(كليات حقوقي ص ۲۳۳).

تَصَرُّفِ مُسْقِطِ خِيار - (اصطلاح فقهي)

اين اصطلاح در باب خيارات ف خ آمـده است مورد اختلاف اين است‌كه در مبادلات خياري بهر نوع از انواع خيارات هر گاه مشتري در مال خريده شدهٔ مـورد خيار تصرف كند چه وضعي دارد.

در كليات حقوقي است:

در اينكه تصرف ذوالخيار در آنچـه باو انتقال يافته مسقط خيار است حرفـي

نیست. کلامی که هست در این است که چه مقدار تصرف مسقط خیار است.

فقهاء در این مسئله بین افراط و تفریط هستند بعضی میگویند بمجرد اینکه مشتری اسبی را که خریداری نموده سوار شود خیارش ساقط میشودو بعضی آنرا مخصوص بتصرفاتی که‌غیر از مالك صحیح نباشد نموده‌اند مثل فروش و رهن ـ مورد معامله ومقتضای جمع بین اخبار واوفق باعتبار این است که بگوئیم هر تصرفی که دلالت بر رضا و التزام بعقد داشته باشد مسقط خیار است. بنابر این اگر سوار شدن اسب برای اختبار و آزمایش آن بوده مسقط خیار نخواهد بود.

(کلیاتِ حقوقی ص ۳۶).

تَصَرُّفِ مَغْبون ـ (اصطلاح فقهی) منظور این است که هر گاه مغبون در معاملهٔ در مال مورد معامله تصرف کند با علم به غبن خود و یا با عدم علم به غبن خود چه صورت دارد.

در کلیات حوقی است:

تصرف مغبون در مالی که خریداری نموده با علم بغبن بطوریکه دلالت بر رضای او بعقد داشته باشد مسقط خیار است.

اما قبل از علم بغبن او بی اثر است زیرا بر این تقدیر تصرفش دلالت بر رضای او بعقد ندارد.

در صورتی که‌معلوم نباشد که تصرف مغبون از روی رضا و التزام بعقد بوده یا نه، مقتضای استصحاب بقاء خیار است.

(کلیاتِ ص ۱۲۵).

تَصَرُّفاتِ ناقِلَه ـ (اصطلاح فقهی) این اصطلاح در باب بیع خیاری بکار رفته است بر این‌مبنی که‌آیا در معاملات‌خیاری قبل از اعمال خیار میتوان تصرفات ناقله در آن انجام داد یا نه.

در کلیات حقوقی آمده است:

آیا در بیع خیاری مشتری میتواند تصرفیکه مانع از استرداد عین باشد بنماید یانه؟ بقول اکثر فقهاء خیار بایع مانع از تصرفات ناقله مشتری است‌ولکن محقق درشرایع میگوید رهن در زمان‌خیار صحیح است خواه خیار برای بایع باشد یا مشتری زیرا مبیع بموجب عقد بمشتری انتقال یافته است.

و نظر بوحدت ملاك وقتی رهن آن صحیح باشد بیع آن وهمچنین سایر تصرفات ناقله در آن نیز درست‌خواهد بود.

بهرحال بعضی بطور مطلق منع کرده‌اند و بعضی تجویز وبعضی فرق گذاشته‌اند بین معاملهٔ که‌فك‌آن‌غیرممکن باشد مثل وقف و سایر معاملات.

وحق این است‌که عقد خیاری درمورد خیارات اصلی مثل خیار حیوان و مجلس مانند عقد لازم مؤثر در ملکیت بوده ونقل و انتقال‌بآن حاصل‌میشود نهایت آنکه‌درمورد عقد خیاری میشود عقد رابهم زد وملکیت را بحالت اول برگرداند ومقتضای ملکیت مطلق جریان قاعده سلطنت است.

بنابر این مشتری حق دارد هر گونه تصرفی در ملك خود بنماید و مانعی از آن نیست جز تعلق حق صاحب خیار باسترداد عین و عدم امکان استرداد عین مانع نخواهد بود زیرا بهر حال حق صاحب خیار محفوظ واز بین نخواهد رفت نهایت آنکه وقتی عین مال تلف شده باشد و یا در حکم تلف

باشد رجوع ببدل خواهد نمود.

اما در غیر خیارات اصلی مثل‌خیار شرط چون غرض و منظور صاحب خیار حفظ عین است لذا مشتری نمیتواند قبل از انقضاء مدت خیار تصرفیکه مانع از استیفاء حق باشد در آن عین بنماید وبالجمله شرط خیار برای بایع‌در معنی شرط ابقاء مبیع است پس هر تصرفیکه منافی باآن باشد حتی اجارهٔ آن در مدتی زائد بر مدت شرط خیار ممنوع و بی‌اثر خواهد بود.

(کلیات حقوقی ص ۱۳۰).

تَصْریعـ (اصطلاح ادبی) و آن از انواع سجع و بر چند قسم است یکی آنکه هر مصراعی بنفسه کامل باشد و مفید معنی بود که تصریع کامل گویند رجوع شود به (کشاف چ۱ ص ۹۱۷).

تَصْریفـ (اصطلاح ادبی) تصریف درلغت گردانیدن چیزی است از جائی به جائی واز حالی بحالی و در اصطلاح علم صرف «تصریف»علمی است که در آن ریشه کلمات واشتقاقات آنها بررسی میشود و یا تحویل اصل واحد یا مصدر است به مثال‌ها وبناهای بسیار و مختلف باختلاف هیأت مانند «ضرب ویضرب» و سایر مشتقات آن بمنظور بدست آوردن معانی مختلف از گذشته، حال، مفرد، جمع، مؤنث، مذکر وجز آنها (از شرح تصریف ص۶۸ـ ۷۰ ـ کشاف چ۱ ص۹۲۱).

تَصْرِیَه ـ (اصطلاح فقهی) وجمع کردن شیر را در پستان حیوان گویند بمنظور رغبت مشتری واین خود نوعی تدلیس است و حرام است (از شرح لمعه چ۱ ص۲۹۰).

تَصْغیر ـ (اصطلاح ادبی) مصغر در زبان عربی و فارسی کلماتی را گویند که دلالت بر شخص یا شئی کوچك کنند از هر جنس و وزن آن‌در فارسی با افزودن بعضی از پساوندها بوجود میآید و گاه منظور از آن ترحم یا توهین و تحقیر میباشد و علامات آن غالباً «ك، چه، و، واو، ها» است مانند «مردك، دخترك، طفلك، دریاچه، کتابچه، پسره، دختره،» (از دستور نامه ص ۲۲).

در عربی وزن آن فعیل بضم فاوفتح عین [ف ع] در ثلاثی مجرد است و فعیلل (ف ع ل ل)بضم فاوفتح عین‌وکسر لام اول در مافوق ثلاثی است مانند «رجیل، دریهم، قنیدیل، حبیلی» (از سیوطی ص ۲۲۲).

تَصمیمـ این اصطلاح نجومی است ابوریحان در تعریف آن گوید:

تصمیم آنست که ستاره با آفتاب باشد و یا بمقارنهٔ او کمتر از شانزده‌دقیقه مانده بود ویا از مقارنهٔ او گذشته بود بکمتر ازشانزده دقیقه. تا بدین حد است ستاره را پس و پیش از آفتاب صمیمی خوانند. واین حال هر سه کوکب علوی را بمیان استقامت بود و بس.

و امادو سفلی راهم بمیان استقامت بود و هم بمیان رجعت. واندر باب تشریق میانهٔ رجوع سفلی‌را برابر، میانهٔ استقامت علوی بود.چون کواکب علوی از حد تصمیم بیرون آیند و سفلیان هم ولکن بمیان رجوع، ایشان را همه محترق ای همه سوخته نام کنند تا دوری از آفتاب شش درجه شود، آنگه سوختگی از وی برخیزد و تحت‌الشاع نام کنند. واندرین

حال چنان باشد چون زندانی یا متواری که بیرون آمدن راهی بسیجد تا آنگاه که میان آفتاب و میان زهره یا عطارد دوازده درجه شود و زحل یا مشتری پانزده و مریخ هژده، و آن اول تشریق ایشان بود. وبدین جای معنی پیدا شدن نیست زیراك وقت پیدا شدن بهر شهری و بهر اقلیمی مخالف یکدیگر بود و لکن حد بهر اقلیمی مخالف یکدیگر بود و لکن حدیست تشریق را نهاده. وسپس ایشان را مشرق خوانند و پارسایان گفتند کنار روزی. وآنگه علوی از سفلی جدا شود بدانك علوی مشرق باشد تا بعد از آفتاب سی درجه شود.

و سپس او آن را ضعیف‌التشریق خوانند تا بعد از آفتاب نود درجه شود. و نام تشریق از او پاك نشود، زیراك بوقت برآمدن آفتاب بناحیت مشرق باشد. چون بعد ازنودبیشتر شود بناحیت مغرب اوفتد و نام تشویق از وزایل شود. و سپس آن مقیم شود و رجوع را بریك جای بیستد آنگه راجع شود. و چون رجوع تمام شود باز مقیم گردد ایستاده بریکجای استقامت را. ورسیدن او بمقالهٔ آفتاب درمیان رجوع بود و رجوع دو نیمه شود نیمهٔ نخستین را رجوع اول خوانند و نیمهٔ پ بین را رجوع ثانی. و این ستارهٔ علوی از پس مقیم شدن تا آنگاه که ابن بعد مریخ را هژده درجه گردد و هر یکی رااز زحل ومشتری پانزده درجه. و سپس او تحت‌الشعاع شوند تا بعد شش درجه شود. آنگاه‌محترق تابعد شانزده دقیقه شود پس بتصمیم باز آید.

واندرکتاب مجسطی مقابله‌هاء علویان مر آفتاب را نام کند الاحوال التی تسمی اطراف‌اللیل ای آن حالهای که نام ایشان کنار شب است. و این چیزیست علویان را خاصه زیراك بوقت فروشدن آفتاب همی برآیند اندر آنحال. و اما پارسیان آن را کنار شبی خواندندی ولکن این نام برحالی فکندندی که هم‌علویان را بود وهم سفلیان را و آن تغریب است که او راهم کنار شبی خواندندی و مغرب باوی یاد کردندی تا فرق بود میان او و میان آن.

گفتیم که تشریق زهره و عطارد را اندر حال رجوع بود و ببعدسی درجه از آفتاب هر دو نرسند. پس ایشان را از پس تشریق مقیمی بود آنگاه استقامت آنگاه بدان غایت دوری از آفتاب رسیدن که ایشانرا بیشتر از آن نتواند. و سپس آن باز روی سوی آفتاب نهند و بدو نزدیکتر آغازند شدن و بدین همه حالها مشرق نام آید تا آنگاه که بعد میان ایشان و میان آفتاب دوازده درجه شود آنگاه وقت ناپیدا شدن ایشانست بامدادان بمشرق. آنگاه تحت‌الشعاع باشند تا آن بعد کم از هفت درجه شود. و از پس از آن سوخته شوند تا بحد صمیمی رسند و با آفتاب بهم آیند بمیان استقامت و زحد صمیمی در گذرند. وآنگاه حال ایشان‌بمغرب مانندهٔ حال علویان شود بمشرق بدان مقدارکه زهره را وعطارد را گفته آمد از بهر سوختن و تحت‌الشعاع و پیدا شدن تغریب را شباهنگام. و سپس آن بغایت بعد خویش رسند از آفتاب و آنگاه مقیم گردند و راجع و باز بهمان حالها رسند که با بعدها یاد کردیم و بتصمیم اندر رجوع باز گردند.

اما اندر بعد تشریق و تغریب بایستی که میان ایشان فرق نماندی چنانك مریخ

از زحل و مشتری جدا کردند ولکن مردمان این صناعت بر این‌اند. و نیز بایستی که میان مشتری و زحل فرق بودی و نکردند. پس ما آن آوردیم که اتفاق ایشانست بر او. فاما فرق میان زهره و عطارد آنست که زهره را عرض بزرگست و گه‌گه بحد تصمیم و احتراق شود و بعرض اندر شمال بغایت پس پیدا باشد دیدار را ونام احتراق و تحت‌الشعاع از و برخیزد هرچند بحد ایشان باشد. و همچنین بتصمیم که عرضش بشمال بیشتر از هفت درجه بود او را نه صمیمی نام کنند و نه محترق و لیکن مقارن آفتاب

قمر هم چون دیگر ستارگانست بکار تصمیم و مقدارش. و بسوختن که بعدش از آفتاب هم بمشرق و هم بمغرب کم از هفت درجه باشد، و بتحت‌الشعاع چون از آن افزونتر شود تا دوازده درجه که حد ماه نوی است بتقریب. و آنگاه آن بعدها که یاد کردیم اندر فاسیسها آنند که روشنایی اندر جرمش بر چهار یك شود و بر نیمه و برسه چهار یك و بر همه و از هر دو سوی استقبال بدان دو بعد که ماه نو را گفتیم.

منجمان بر آنند که هر سه ستارهٔ علوی از وقت سوختن تا رسیدن بمقابلهٔ آفتاب و هر دو سفلی از وقت سوختن بمیان رجوع تا سوختن بمیان استقامت و قمر از پس استقبال تا باجتماع برراستی آفتاب‌اند. و اما بر چپ بودن ازو، علویان را از مقابلهٔ آفتاب تا بمقارنهٔ او و سفلیان را از سوختن بمیان استقامت تا سوختن بمیان رجوع و قمر را از اجتماع تا باستقبال.

اگر فعل نگشتی حاصل کردن این احوالها فایده‌می‌نداشتی. فاماآن حالهاشان بقیاس آفتاب که گفتیم اتفاق کردند که تصمیم بغایت قوتست ستاره را و اندرو دلیل است برسعادت ونیکوی، واتفاق‌کردند که احتراق بغایت ضعیفی و سستی تابدان جایگاه که‌از منحست همی گذرد و بهلاك کردن همی رسد، هر چند او را تفصیلها کردند بموافقت طبع و مخالفت چنانك گرم بافراط شود و تر سست گردد. و زینجهت برخی را از استارگان گزنه احتراق کمتر شد و برخی را بیشتر. و کوکب از پس احتراق چون تحت‌الشعاع شود همچنان بود چون بیماری که روی سوی بهتری ووقوف نهد.

و تشریق تمامی از قوتست که با وی عطاهای تمام تواند دادن. و پارسیان او را دستوریت خوانند. و دستور وزیر بود و هرچ خواهد کردن بکند از نیکوئی. و این نام دستوری نیز بر راست بودن از آفتاب فکنند. وز تشریق تا ببعد سی درجه از آفتاب آغازد توقف کردن اندر عطا. و دلالتش بر سعادت دادن میانه شود تا ببعد چهل و پنج درجه آن دلالت سست شود و تا ببعد شست درجه کار بگردد و آنرا بدبختی کهین خوانند. و تا ببعد هفتاد و پنج درجه بدبختی میانه بود وتا بسوختن. بدبختی مهین وستاره‌اندر اقامت اول مانندهٔ خبه کرده بود نااومید شده. و برجوع اول چون اندر مانده و رویش زده. و برجوع ثانی و گروهی گفتند که مغرب بودن سفلیان را موافقتر است و مشرق علویانرا. و پنداری که این از جهت مشاکلت گفتند بنری و مادگی، که مشرق بنری منسوبست. و مغرب بمادگی. و سخون را مطلق گفتند بی شرط. و قانون این بعد

است ازآفتاب و پیداست که تشریق کواکبان علوی باستقامت بودازپس احتراق وزینجهت ایشانرا سازگار بود زیرا که همچون یازیدن است از بلا و شدت. پس باوی از باب سفلیان آن برابر بود که پیدا شوند شبانهنگام برحال استقامت که بعینه چون تشریق. علویان است. و اما تعریب علویان اندر استقامت بود وبسوی سوختن همیروند. پس باوی از باب سفلیان آن برابر است که مشرق بامدادان ناپدید شوند مستقیم و هم بر آن حالها. فاما تشریق سفلیان بامدادان نزدیکست از کار تشریق علویان زیرا که از پس احتراق بود و بنزدیك مستقیم شدن. وگر خود مستقیم بودندی همه کواکبان متحیره یکسان بودندی اندر باب تشویق. اما تغریب سفلیان آنگه که رفتنشان گران گردد بسیار زیانکارتر است و سست کننده‌تر است از تغریب علویان زیرا که روی برجوع و سوختن بهم نهاده دارند. پس علویان اندر تغریب سلیم حال تراند از سفلیان بدان تغریب که از پس او ناپیدائی آید. و ما اندرین جدول از سخن یعقوب بن‌اسحق‌الکندی چندان آریم که مبتدی بدان بداند مخالف دلالات کوکب بقوت تشریق وضعیفی‌تغریب هرچندگشتن آن به‌ضدی نرسد و بالله التوفیق.

رجوع شود به التفهیم ص ۴۴۶۱ ۱۴۷

تَصَوُّر و تَصْدیق – (اصطلاح منطقی)

تصور باشتراك لفظی اطلاق بر دو امر میشود یکی مطلق حضور ذهنی که مرادف با علم است و خود منقسم میشود به تصور و تصدیق و آنرا تصور مطلق و تصور لابشرط هم گفته‌اند و دیگری آنکه اطلاق بر حضور ذهنی باعتبار و با قید عدم اذعان به نسبت میشود و تصور باین معنی را تصور ساذج وتصوربشرط‌لامیگویند «العلم‌ان کان اذعاناً للنسبة تصدیق والافتصور».

(رجوع شود به دستور ج۱ ص ۲۹۹)

صدرا گوید: لفظ تصور مشتق از صورت است و نزد عامهٔ مردم موضوع برای هیآت جسمانی است که حاصل برای جسم مشکل است و نزد حکما آنرا معانی چند است که جامع آن «هوما بهیصیرالشیء بالفعل» و بمعنی قوت عاقله است و گوید: «التصور و التصدیق یقال علی نوعان من العلم‌الانطباعی الحادث».

(از اسفارج ۳ ص ۱۷۱ وج۱ص۳۲۳)

محقق رازی تعاریفی چند برای تصور کرده است.

۱ – حصول صورت شیء در عقل که مرادف با علم است.

۲ – حصول صورت شیء فقط درعقل و مراد از قید فقط اعتبار عدم حکم است نه عدم اعتبار حکم.

تصدیق نیز دارای معانی متعدد است.

۱ – اذعان بصدق قضیه.

۲ – اذعان بثبوت یا سلب محمولی بر موضوع و از موضوع.

۳ – اذعان بصدق گفتار گوینده.

در کشاف است که تصدیق در لغت نسبت صدق است بقلب و زبان و یاربط قلب است بر آنچه میداند.

در هر حال تصور عبادت از ادراك امور و تجزیهٔ آنها از یکدیگر است یعنی ادراك امور بطور جداگانه و مجزای از یکدیگر بدون اذعان و انتساب و تصدیق عبارت از اذعان به نسبت میان امور است و در هر تصدیقی بنابر مشهور سه تصور

لازم است ۱ـ تصور موضوع ـ ۲ ـ تصور محمول ۳ ـ تصور نسبت میان موضوع و محمول.

بعضی ازمحققان مطلق اذعان را نسبت حکمیه نمیدانند بلکه «وقوع ولاوقوع» میدانند و بنابر این تصدیق را مرکب از چهار جزء میدانند ودر اینکه این اجزاء شرط تصدیق میباشند یا شطر نیز اختلاف است بعضی تصدیق را امری بسیط میدانند و آن همان حکم بوقوع ولاوقوع است و اجزاء را شرط حصول اذعان بـوقوع و لاوقوع میدانند وبعضی دیگرمیگویند اجزاء شطرند و تصدیق مرکب از آن اجزاء است. (از دستور ۱ص ۲۹۹ ـ کشاف ص ۸۵۱ و رجوع بمصباح الانس ص۵۳ و تهافت التهافت ص ۵۰۱ شود).

تَصَوُّراتِ مُکْتَسَب ـ (اصطلاح فلسفی و منطقی) هریك از تصور وتصدیق یابدیهی و غیر مکتسب‌اند و یا نظری و مکتسب‌اند و بنابر این تصورات یا بدیهی میباشند که در حصول آنها نیازی بفکر و تأمل و کسب نیست که تصور غیر مکتسب هم مینامند و یا نظری میباشند که در حصول آنها نیاز به کسب و تأمل و فکـر هست که تصورات مکتسب میگویند رجوع شود به نظری .
(از اساس الاقتباس ص ۴۱۲)

تَصَوُّف ـ (اصطلاح عرفانی) تصـوف بمعنی صوف پوشیدن است که اثر زهد و ترك است و در اصطلاح پاك کردن دل است از صحبت دنیا و آراسته کردن ظاهر است «من حیث العمل والاعتقاد» (کشاف ص ۴۸) نصرآبادی گوید: «اصل التصوف ملازمة الکتاب و السنة و ترك الاهواء والبـدع و تعظیم حرمات المشایخ ورؤیة اعذارللناس و حسن صحبة الرفقاء و القیام بخدمتهـم و استعمال الاخلاق الجمیله و المداومة علـی الاوراد و ترك ارتکاب الرُّخَص والتّأویلات و ماضل احدفی هذالطریق الابفساد الابتداء» (طبقات ص ۳۸۸).

محمدبن‌احمـد مقری گوید: تصـوف استقامت احوال است باحق (کشف‌المحجوب ص ۴۷). و بعضی گفته‌اند: تصوف اخلاق خوب و متخلق شدن با خلق‌الله است.

نوری گوید: تصوف عبارت است از حریت و فتوت وترك تکلف و سخـاوت.

و در خبر است‌که ازحضرت امیر نقل شده است که فرمودند. تصوف از صـوف است و صوف عبارت از «صاد» و «واو» و «فاء» است «صـاد» عبارت از صحبت، صفا و صوم است، «و» عبارت از «وُدّ» و «وِرْد» و «وفاء» است، «فاء» عبارت از فقر و فِکر و فناست.

جنید گوید: تصوف حفظ اوقات است (از شرح تعرف ج ۳ ص ۱۵۵).

ابن عربـی گویدـ تصـوف وقوف بآداب شریعت است ظاهراً و باطناً و آن عبارت از اخلاق الهیه است.

بازشبلی گوید: التصوف ضَبْط حواسك و مراعاة انفاسك.

و باز گـویـد: «التصـوف التّألف و التّعاطف» (از طبقات ص ۴۳۵).

و گاه کلمه تصوف مرادف با مکارم اخلاق بکار برده شده است و گفته شده است: تصوف پرهیز از اخلاق زشت است برای مستعد شدن قبول تجلی صفات الهی.

صفی علی شاه گوید: تصوف سیـر منزلهای نفس است.

و باز نوری گوید: تصوف ترك حظ

نفس است.

ابالجلا گوید: تصوف حقیقتی است که او را رسم و علامتی نیست.

حصری گوید: تصوف صفاء سِرّ است از کدورهٔ مخالفت.

بابا طاهر گوید: تصوف زندگی بدون مرگ است و مرگ بدون زندگی است که زنده شدن بحیات انسانی و مردن ازحیات نفسانی است.

محمد بن علی‌قصاب گوید: تصوف عبارت از اخلاق کریمه است.

و باز جنید گوید: تصوف آنستکه بغیر خدا بی‌علاقه باشی.

رویم گوید: تصوف رهائی نفس است. (از لمع ص ۲۵ ـ شرح‌کلمات ص ۲۵)

حریری گوید: تصوف دخول درخلق خوب و عالی و خروج از خلق پست است.

و از جنید نقل است که فرمودند: تصوف مبتنی بر هشت خصلت است: سخا، رضا، صبر، اشارت، غربت، لبس صوف، سیاحت و فقر. (از اسرار التوحید ص ۲۹۷ ـ کشف المحجوب ص ۴۱، ۴۳).

در شرح تعرف آمده است که تصوف را ده رکن است: ۱ ـ تجرید ۲ ـ فهم سماع ۳ حسن عشرت ۴ ـ ایثار ایثار ۵ ترک اختیار ۶ ـ سرعت وجد ۷ ـ کشف از خواطر ۸ ـ زیادی اسفار ۹ ـ ترک اکتساب ۱۰ ـ تحریم ذخیره کردن.

و بالجمله تعاریفی چند برای تصوف شده است که بعضی از آنها را ذیلا متذکر میشویم.

۱ ـ تصوف عبارت از گرفتن حقایق و گفتن دقایق است و نومید شدن از آنچه هست در دست خلایق، ۲ ـ تصوف همه ادب است، ۳ ـ تصوف اصطفاء است، ۴ ـ تصوف آنستکه در عالم باطن هیچ نگوید، ۵ ـ تصوف اندك خوردن است، و باخدای ارام گرفتن، ۶ ـ تصوف ذکر است باجتماع و وجد است باستماع، ۷ ـ با خدا بودن و بی‌علاقه بغیر بودن، ۸ ـ امامت‌نفس است ۹ـ فنا است، ۱۰ـ صفای أسرار است، ۱۱ ـ عمل کردن برضای حق است، ۱۲ـ معتکف بودن بر دردوست است، ۱۳ ـ صبر است، ۱۴ ـ عطاست، ۱۵ ـ نوری است از حق، ۱۶ ـ طرد نفس است، ۱۷ ـ صفوت است، ۱۸ ـ آرزوست، ۱۹ ـ حسن خلق است، ۲۰ ـ افعال نیکوست، ۲۱ ـ حریت است، ۲۲ ـ فتوت است، ۲۳ ـ ترك شهوات است، ۲۴ ـ حالت خاصی است که بنده را متوجه بحق کند، ۲۵ ـ قرب بحق و بعد از خلق است، ۲۶ صفاء باطن است، ۲۷ ـ ترك اخلاق ذمیمه است، ۲۸ سیر الی‌الله است، ۲۹ ـ ارشاد خلق است، ۳۰ ـ تحمل بلاست. (از کشف المحجوب ص ۴۵، شرح تعرف ج ۳ ص ۹ ـ مقدمه نفحات).

پاره از کلمات مشایخ: التصوف ترك التکلف التصوف الیوم اسم بلاحقیقة و قدکان قبل حقیقة بلااسم التصوف هوالحریة والفتوة و ترك‌التکلف و السخاء ، التصوف الاخلاق الرضیه التصوف حسن الخلق.

التصوف استقامة الاحوالی مع‌الحق التصوف کله آداب الاوقات لیس التصوف رسوماً و کله اخلاق.

التصوف رویةُ الکون بعین النفس التصوف صفاء السر.

تَعزیر ـ کیفری است که شرع مقرر داشته است در مقابل اعمال ناروا و آن از

حد پائین‌تر است و بسته بنظر حاکم شرع است، و نزد عرفا خذلان و توبیخ است که در اثر لغزش‌ها در سلوك حاصل میشود.

حافظ گوید:

دانی که چنگ و عود چه تقریر میکنند
پنهان خورید باده که تعزمر میکنند
ناموس عشق و رونق عشاق میبرند
عیب جوان و سرزنش پیر میکنند
تشویق وقت پیر مغان میدهند باز
این سالکان نگر که چه تدبیر میکنند

تعظیم ـ (اصطلاح عرفانی) تعظیم عبارت از تواضع و تذلل در پیشگاه ذات احدیت است و معرفت عظمت حق است و آن مرکب از دو رکن است یکی علم و دیگری حال و موقعی که معرفت بعظمت چیزی حاصل شد مذعن بدان شده و منقاد شده و ذلیل و خاشع شود و مستکین عظمت آن گردد و اول مرحلهٔ تعظیم عبارت از تعظیم امر و نهی است که اصل است دوم آنکه از حق و عدالت منحرف نشده و از حمکمت بالغه عدول نکند سوم آنکه غیر از خدا را ملجأ خود نداند و برخود حقی نبیند.

تعلّق ـ (اصطلاح عرفانی) علائق مادی دنیوی را گویند.

کندِ تعلّقِ بشریت ـ (اصطلاح عرفانی) تعلقات دنیویه، و سلاسل تعلقات است.

تصْویر ـ (اصطلاح فقهی) و یکی از محرمات در اسلام نقوش ذوات ارواح است و این عمل در مجسمه بلااشکل حرام است و در صورت عدم تجسم نیز قول اکثر بر حرمت آنست.

تضادّ ـ (اصطلاح فلسفی) نسبت میان دو امر وجودی که میان آندو غایت خلاف و بعد باشد بنحویکه اجتماعشان در محل واحد ممکن نباشد نسبت تضاد مینامند و آندو امر را متضادان نامیده‌اند مانند سیاهی و سفیدی که متضادان‌اند رجوع به تقابل و متضادان شود.

(از دستور ج ۱ ص ۳۱۳)

تضایُف ـ (اصطلاح فلسفی) نسبت میان دو امر وجودی که تعقل هریك مستلزم تعقل دیگری باشد تضایف گویند و آن دو امر را متضایفان مینامند مانند نسبت میان اب وابن که ابوت و بنوت باشد که نسبت مکرره است.

و برهان تضایف یکی از براهینی است که بمنظور ابطال تسلسل اقامه شده است که در محل خود بیان شد.

(از دستور ۱ص ۳۱۲ و رجوع شود به اسفار ج ۳ ص ۳۵، ۱۷۳ ـ شرح منظومه ص ۱۳۱)

تضْمین ـ (اصطلاح فقهی) تضمین در فقه ضمانت کردن مالی باشد در مقابل کفالت و در نزد اهل ادب آنست که به چیزی معنی چیزی دیگر اعطا شود مانند «عیناً یشرب بها عبادالله» که منها عبادالله باید باشد و بجای من با آورده شده است و یا بدون آنکه لفظی ذکر شود، معنی آن از لفظی دیگر خواسته شود مانند «بسم‌الله الرحمن» که معنی ابتدا یااستفتاح دهد و معانی دیگر و در شعر آن باشد که شاعری تضمین کند چیزی از شعر غیر را بیك بیت یا زیادتر یا یك مصراع یا کمتر با تنبیه برآنکه این قسمت از شعر غیر گرفته شده است و بالجمله درج کلام غیر باشد در اثناء کلام. (از کشاف ج ۱ ص ۸۹۶ ـ مطول ص ۳۹۶)

تَضْمینِ مُزْدوج ــ (اصطلاح ادبی) و آن باشد که متکلم یا شاعر بعد از مراعات حدود اسجاع و قوافی در اثناء کلام دو لفظ مزدوج بیاورد از جهت آرایش سخن مانند «جئتك من سبأ بنبأ» و در حدیث است «المؤمنون هینون‌لینون» (از کشاف ج ۱ ص ۸۹۸)

تَطبیق ــ (اصطلاح فلسفی) برهان تطبیق یکی از براهین ابطال تسلسل در علل و معلول است رجوع شود به برهان تطبیق و (از شرح حکمت العین ص ۱۰۴ــ شرح منظومه ص ۱۲۹ ــ اسفار ج ۳ ص ۱۷۳).

تَطفیف ــ (اصطلاح فقهی) و کم فروشی است و آن یکی از مفاسد و رذائل است که در اسلام حرام و از بدترین محرمات شمرده شده است و در قرآن است «ویل للمطففین».

تَطَوُّع ــ (اصطلاح فقهی) نوافل و مستحبات را گویند (از کشاف ج۱ ص۹۱۵).

تَطویل ــ (اصطلاح ادبی) و ایراد کلام زائد بر اصل مراد باشد و حال آنکه آن زیاده را فائده نباشد مانند «والفی قولها کذباً و میناً» که کذب و مین را یك معنی است و تطویل بلا طائل است و بیهوده است (از مطول ص ۲۴۲ ــ کشاف ج ۲ ص ۹۲۶).

تَعادُل ــ (اصطلاح اصولی) و تعادل دو دلیل عبارت از تساوی مدلول دو دلیل است. هرگاه دو امارت ظنی از هر جهت متساوی باشند و تنافی و تمانع داشته باشند و هیچ یك نتواند به‌جهتی رافع دیگری باشد و جمع بین‌آن دوممکن نباشد در این صورت، تکلیف رجوع باصل است یا تخییر بحث است. در هرحال در دو دلیل متساوی حالاتی است که یا یکی بر دیگری ترجیح دارد یا نه در صورتی که یکی به‌جهتی از جهات مرجح باشد آن مقدم خواهد بود و اگر مرجح نباشد و تخییر ممکن باشد تخییر است و اگر جمع ممکن باشد جمع است واگر هیچ یك‌ممکن نباشد تساقط است و تعادل حقیقی موقعی است که از حصول ترجیح از تمام وجوه یأس حاصل شود و راههائی مانند حمل عام برخاص و کلی بر جزئی منسد باشد.

(ازخزائن ص ۳۶ــ رسائل ص۴۴٤ــ ٤٤٥ ــ معالم ص ۲۴۲ ــ قوانین ص ۲۸۲)

در اصول رشاد آمده است

در هر موردیکه بین دو امارهٔ ظنیه تعارض حاصل گردد بترتیب ذیل عمل میشود:

۱ ــ در وحلهٔ اولی سعی میشود که با تأویلات موجهه تناقض موجود بین آنها مرتفع شود مثلا اگر یکی عام و دیگری خاص و یا یکی مطلق و دیگری مقید باشد در صورت امکان، عام برخاص و مطلق بر مقید حمل میگردد.

الجمع مهماامکن اولی من الترك.

۲ ــ اگر جمع آنها با یکدیگر و یا حمل آنها بریکدیگر ممکن نگردد در این صورت هر یك از آنها که راجح باشد أخذ و دیگری طرح میشود (جهات مرجحه بعداً ذکر خواهد شد).

۳ ــ اگر ترجیح یکی بر دیگری میسر نگردد در اینصورت قاعدهٔ تخییر جاری میشود یعنی مجتهد در أخذ یاطرح هریك از آنها مخیر میگردد.

این خلاصهٔ عقیدهٔ اصحاب ماست ولی بعضی از فقهاء عامه را عقیده بر آن است که در تعارض بین دو دلیل مطلقاً حکم تخییر جاری میشود خواه جمع بین آنها و یا ترجیح یکی بر دیگری ممکن باشد یا خیر؟ و بعضی دیگر گفته‌اند: اگر دو دلیل متضاد در یك مورد تعارض کردند و جمع بین آنها و یا ترجیح یکی بر دیگری میسر نگردید در این صورت هر دو ساقط شده و موضوع به برائت اصلیه مرجوع میگردد.

ولی فساد هردوقول‌واضح است زیرا:

اولا ــ قول به تخییر بطور مطلق و حتی با وجود امکان جمع بین دو دلیل متضاد برخلاف عقل میباشد ــ چه آنکه در صورت امکان جمع ــ دیگر تعارضی بین آنها باقی نمی‌ماند تا قاعدهٔ تخییر در آن جاری شود و نیز اگر تخییر بطور مطلق جاری شود لازم می‌آیدکه حتی درموریکه یکی از دلیلین راجح و دیگری مرجوح باشد طرح راجح و اختیار مرجوح جائز شود و حال آنکه ترجیح مرجوح برراجح بضرورت عقل قبیح میباشد.

ثانیاً قول دیگر که مبنی بر تساقط متعارضین و رجوع ببرائت اصلیه میباشد نیز باطل است چه آنکه با وجود علم اجمالی بر اعتبار احد متعارضین اسقاط هر دو آنها از درجهٔ اعتبار، مستلزم طرح علم اجمالی و مخالفت قطعیه با تکلیف یقینی میباشد. خلاصهٔ آنکه:

۱ ــ در تعارض بین دو دلیل هرگاه تضاد موجود بین آنها عقلی باشد تعارض را عقلی و اگر سمعی باشد تعارض راسمعی گویند.

مثلا اگریکی ازدلیلین مفید و جوب و دیگری حرمت باشد در اینصورت تعارض بین آنها عقلی است چه آنکه وجوب و حرمت عقلا منافی یکدیگر هستند ــ ولی اگر یکی از دلیلین مثلا دال بر وجوب عتق مطلق رقبه و دیگری بر عدم صحت تملك رقبه کافره باشد ــ در این صورت تعارض واقع بین آنها تعارض سمعی است زیرا تعارض مزبور از طریق سمع یعنی از شنیدن قول لاعتق الافی‌ملك مفهوم گردیده است.

۲ ــ در تعارض بین دو دلیل هرگاه دلیل اخیر رافع حکم مستفاد از دلیل اول باشد آن را حاکم و اگر رافع موضوع دلیلِ مزبور باشد آن را وارد گویند.

تَعارُض ــ (اصطلاح اصولی) تعارض در مقابل تعادل است وآن تنافی دو مدلول دو دلیل است و این معنی در امر قطعی ممکن نیست چون اجتماع نقیضین محال است و بدیهی است که اتحاد موضوع در تعارض شرط است در هرحال گویند «الدلیلان اذاتعارضا تساقطا» (از رسائل ص ٤٤٤ ــ کشاف ج ۲ ص ۹۹۰ ــ قوانین ج ۲ ص ۲۷٦).

تعارض هرگاه بین عام و خاص بود، عام حمل برخاص میشود. (از قواعد شهید ص ۳۲٤).

و اگر دو دلیل نقلی و عقلی بود بعضی گویند نقل مقدم است و تعارض در دو مفهوم اگر حجت باشد مانند تعارض در دو منطوق است و در این مساله بحث بسیار است.

«تعارض الدلیلین عبارة عن تنافی مدلولیهما وهولایکون فی‌قطعیین لاستحالة اجتماع النقیضین و ماذکر نافی مباحث

الاجماع من امکان تحقق الاجماع علی طرفی النقیض فهولیس علی حکم واحد بل انماهوعلی الحکمین المختلفین بسبب الاشخاص والاوقات مثل مالوانعقد الاجماع علی مامقتضی الیقین مرة و علی ماهو الحق مرة اخری و حقیقة ذلك ایضاً یرجع الی العدم لان ذلك انمایتصور بین الشخصین اطلع احدهما علی احدالا جماعین والاخری علی الاخری والا فبالنسبة الی شخص واحد لایتحد مورد الاجماع و کذالك الخبر...

(از قوانین ج ۱ ص ۲۷۵).

تَعارُض بَیِّنات ـ (اصطلاح اصولی) در کلیات حقوقی آمده است.

در مورد تعارض دو بینه باید نظر بمرجحات نموده و عمل براجح کرد و در صورت تساوی ، هر دو از اعتبار خواهند افتاد و هیچیك عمل نمیشود.

بهرحال اگر تعارض بین دو بینه قبل از حکم باشد باید بهر کدام راجح تراست عمل نمود و اگر بعد از حکم بینه، معارضی ظاهر شود اثری نخواهد داشت.

بهرحال در موردی تعارض ادله حاصل میشود که در مورد و موضوع معین دو دلیل که از لحاظ مفاد متعارض اند وجود داشته باشد.

وقتی دوبینه یادودلیل باهم متعارض بود و مرجحی در بین نباشد هر دو ساقط خواهند شد زیرا اولا ادلهٔ حجیت بینه منصرف از چنین صورتی است که دو بینه مصادم باشند و ثانیاً عمل هریك مانع آن دگر باشد و با نبودن مرجح بحکم تهافت هر دو ساقط و از کار خواهند افتاد.

و تبعیض و یاتخییر محتاج است بوجود دلیلی غیر از دلیل اصل حجیت بینه ـ چنانکه در مورد تعارض دو خبر با تکافوء از جمیع جهات امر به تخییر شده است.

بنابر این در مورد تعارض دو بینه با فرض تکافوء و فقدان مرجح باید باصول رجوع نمود مگر اینکه حجت دیگری وجود داشته باشد.

هرگاه عینی در دست شخصی باشد و دیگری دعوی کندکه مال اوست وهرکدام بر مالکیت خود اقامهٔ بینه نماید کدام یك از این دو بینه را باید مقدم داشت؟

مستفاد از مجموع ادله بعد از جمع بین اخبار، رجوع بمرجحات منصوصه است از قبیل اکثریت و اعدلیت و برتری بینه‌یی بربینه دیگر از حیث متانت و قوهٔ حافظه و امثال اینها. وبالاخره هرآنچه موجب قوت ظن نسبت بیکطرف گردد. اماذکر سبب در صورتیکه تأثیری در قوت ظن نداشته باشد مناط اعتبار نبوده و نمی‌بایست آن را بخودی خود مرجح قرار داد. و جملهٔ از اخبار بر آن دلالت دارد.

بالجمله وقتی بینه احد طرفین بر بینه دیگری در جهاتی که مدخلیت درقوت ظن دارد تفوق نداشته باشد و در جمیع جهات مساوی باشند مقتضای قاعده تساقط توجه قسم است بصاحت ید و پس از سوگند حکم بمالکیت او میشود.

شهید اول در «لمعه» بینهٔ سابق را مقدم بر بینهٔ لاحق داشته و شهید ثانی در «روضه» بر آن استدلال کرده است باین که برحسب بینه قبلی ملکیت برای اقامه کنندهٔ آن ثابت گردیده و همان استصحاب میشود.

پس قول شهید مبنی است بر اینکه در مورد تعارض، هر دو بینه ساقط و رجوع باستصحاب میشود. در حالتیکه جریان

استصحاب وقتی است که ملك در تصرف هیچ‌کدام نبوده و ید منتفی باشد. اما با وجود ید حاجتی باستصحاب نخواهد بود زیرا یداماره است و استصحاب داخل در اصول و اصل وقتی جاری است که اماره وجود نداشته باشد.

بهرحال مختار شهید مناسب با سقوط بینه نیست بلکه ظهور یا صراحت دارد در اینکه استصحاب مرجح بینه است. و این با انتفاء موضوع اصل در مورد وجود اماره خواه بینه باشد یا غیر بینه، موافق بااصل باشد یا مخالف با آن وفق نمیدهد.

در مورد تعارض دو بینه مقرون بودن یکی از آنها بذکر سبب ملکیت موجب ترجیح آن نخواهد بود. پس قول ذی‌الید مقدم است ولو اینکه در آن ذکری ازسبب یا قید دیگری نشده باشد و برعکس بینه غیر ذی‌الید مشتمل بر آن باشد.

بلی گاه اتفاق میافتد که بینه خارج از لحاظ تعبیر شبه حکومتی بر بینه دیگر داشته باشد مثل اینکه بینهٔ ذی‌الید شهادت داده باشد که از پدرش باو ارث رسیده و بینهٔ غیر ذی‌الید شهادت دهد که پدرش آن را از مدعی غصب کرده یا آن را خریده و ثمن معامله را نداده است بر این تقدیر بینه خارج، مقدم بر بینه داخل خواهد بود چنانکه روایت ابی‌بصیر به‌آن دلالت دارد.

(کلیات حقوق ص ۲۶۱، ۲۶۳)

در اصول رشاد آمده است.

مراد از تعارض دلیلین تنافی مدلول دوأمارهٔ ظنیه است که متفقاً بر سر مورد واحدی وارد شده باشند.

بنابراین برای اینکه‌تعارض‌بین‌دو دلیل متحقق شود لازم است:

اولا - مفاد آنها با یکدیگر متنافی باشد بطوریکه نتوان‌آنها را بایکدیگر جمع و یا بر یکدیگر حمل نمود مانند وجوب و حرمت.

پس هرگاه یکی ازدلیلین مفید وجوب و دیگری مفید حرمت گردد در اینصورت بین آنها تعارض حاصل میشود.

ثانیاً - هر دو دلیل از أمارات ظنیه باشند مانند خبر واحد و اجماع منقول و غیره چه آنکه اگر هر دو از دلائل قطعیه و یاظنیه اجتهادیهٔ. و یا یکی قطعی و دیگری ظنی اجتهادی باشد چون بوجود آمدن دو قطع متضاد و یا دو ظن متضاد و یا یك قطع و یك ظن متضاد ممکن نیست لذا تعارضشان نیز ممکن نمیباشد - زیرا با حصول قطع بروجوب چیزی مثلا - حصول قطع یا ظن‌برحرمت‌آن چیز، ممتنع میشود مگر آنکه قطع اولی زائل گردد و در این صورت یعنی بازوال قطع مزبور دیگر طرف مقابلی باقی نمی‌ماند تا وقوع تعارض بین آنها قابل تصور شود.

ولی امارات ظنیه اینطور نیستند چه آنکه اعتبار آنها تنها من باب افادهٔ ظن نیست تا چنانکه ظنون حاصله از آنها متنافی بایکدیگر باشند حصولشان در مورد واحد مستلزم اجتماع دو ظن متضاد گردد بلکه بطوریکه کرارآتوضیح‌داده شده‌حجیت آنها تعبدی است یعنی شارع آنها را مطلقاً و با قطع نظر از اینکه مفید ظن میباشند حجت شناخته است و بهمین جهت اجتماعشان در یك مورد و تعارضشان با یکدیگر ممکن و قابل تصور است.

(اصول رشاد ص ۲۹۴)

تَعارُضِ عامّ‌وخاصّ - (اصطلاح‌اصولی)

در اصول رشاد آمده است
در تعارض عام و خاص، عمل کردن بر هر دو، در آن واحد غیر ممکن است مثلا در مورد اکرم العلماء ولاتکرم الفقهاء که اولی مفاداً عام و دویمی مفاداً خاص است ـ اگر بمفاد عام عمل شود در این صورت اکرام تمام صفوف علماء اعم از فقیه و غیر فقیه واجب میگردد و این بر خلاف مفاد خاص است چه آنکه مفاد آن حرمت اکرام بر فقهاء است وهمچنین اگر بمفاد خاص عمل شود در این صورت اکرام برعلماء فقهاء حرام‌میگرددواین نیز برخلاف مفاد عام میباشد ـ چه‌آنکه مفادآن وجوب اکرام برجمیع علماء است (از فقیه و غیر فقیه).

پس یا باید عام را از عموم انداخته و بخاص عمل کرد یا اینکه خاص راکان لم‌یکن پنداشته و بعام عمل نمود.

برای دانستن اینکه درچه مواردی بعام و در چه مواردی بخاص عمل میشود لازم است بنکات زیر توجه گردد:

م۱ ـ اگر معلوم شود که هر دو حکم در یك تاریخ صادر شده‌اند در این‌صورت بمفاد خاص عمل میشود یعنی عام از عموم افتاده و بوسیله خاص تخصیص می‌یابد.

۲ ـ اگر معلوم شود که حکم خاص قبل از حکم عام صادر گردیده است یعنی قائل مثلا نخست گفته لاتُکْرِمِ الفُقهاءِ و بعد گفته است اَکْرِمِ العُلماءَ دراین‌صورت حکم عام (علی‌الاصح) ناسخ حکم خاص میگردد.

۳ ـ اگر معلوم شود که حکم عام قبل از حکم خاص صادر شده است مثلا فریضهٔ قبلا بموجب حکم عام بعموم مسلمین (اعم از زن و مرد) واجب گردیده و بعد آن فریضه بموجب حکم خاصی فقط بر جال مسلمین واجب شده است ـ در اینجا مسئله بدو صورت قابل‌تصور میگردد ـ یکی آنکه حکم مزبور قبل از حلول وقت فریضه وارد شده و دیگر آنکه حکم مزبور بعد از حلول وقت فریضه وارد شده باشد ـ در صورت اول حکم مزبور مخصص و در صورت دوم ناسخ عام خواهد شد.

۴ ـ اگر تاریخ صدور و یا تقدم و تأخر آنها معلوم نباشد در اینصورت حکم عام مطلقاً بوسیله‌حکم‌خاص‌تخصیص خواهد یافت.

(از اصول رشاد ص ۱۶۱).

تعاقُب ـ (اصطلاح فلسفی) تعاقب در لغت بمعنای امری بدنبال امری دیگر در آمدن است و بمعنای جایگزین شدن امری بعد از زوال امری دیگر آمده است.

مراد از تعاقب علل این است که معلول خاصی بحال خود باشد و علت آن برطرف وعلت‌دیگرجایگزین آن شود و در نتیجه یك امر معلول دو علت متعاقبه باشد و این امر محال است زیرا بابرطرف شدن علت خاص اثر آنهم که معلول باشد برطرف میشود و با آمدن علت دیگر معلول دیگری پدید می‌آید.

(از شفا ج ۱ ص ۲۳۰)

تَعاقُبُ الصُّوَر ـ (اصطلاح فلسفی) و منظور از تعاقب صور، صورتهای مختلفی بود که بر مادهٔ اولی یا هیولای اولی وارد آید در طول زمان اعم ازاینکه بنحو تکامل بود و یا خلع ولبس غیرتکاملی و بلکه در سیر نزولی هم از لحاظ خلع ولبس صورتها بدین معنی بود و بهرحال فلاسفه

گویند هیچ موجودی در هیچ آنی ثابت نبوده و صورت واحدی را حفظ نمیکند و بلکه همواره درخلع ولبس وتبدیل وتبدل صور است.

رجوع شود به حرکت جوهریه از آراء اهل مدینهٔ فاضله ص ٦٤).—

تَعالیم — (اصطلاح فلسفی) و درباب طبیعیات ونیز در تقسیم‌بندی علوم فلسفی بکار برده شده است، علوم تعلیمیه و جسم تعلیمی و علم تعلیمی هم بکار رفته است و بهرحال ابن رشد این کلمه را به معنی اجسام تعلیمی بکار برده است.

(رجوع شود به تفسیر ص ۲۱۳ و ۱۵۹)

تَعاوُن — (اصطلا اخلاقی و عرفانی) تعاون یعنی یاری‌کردن‌وکمك‌کردن طرفینی و یکی از اصول اخلاقی اسلامی است و بلکه اساس زندگی انسانها در جوامع بر تعاون است در اصطلاح عرفا ایثار است در کلمات مشایخ آمده است. ادناهااماتة الاذی عن‌الطریق و ان الله تعالی فی العون‌العبد مادام العبد فی‌عون‌اخیه المسلم. (ازاسرار التوحید ص ۲۴۱).

تَعَبُّد — (اصطلاح کلامی) عبودیت کردن و خود را عبد دانستن تعبدی یعنی پذیرفتن از روی عبودیت و بدون دلیل چون موقعی که انسان خود را بنده خدا دانست دستورات و اوامر او را بدون استیضاح از دلیل گردن می‌نهدع

تَعَجُّب — (اصطلاح ادبی) نزد اهل عربیت از انواع خبر است و آنست که موجب غرابت و بزرگ داشت شود در دل شنوندگان و در زبان عرب برای افاده تعجب دو صیغه وضع شده است یکی «ما أفْعَلَه» و دیگری «أفعِل بِهِ» مانند «ما أصْبَرَهُم عَلَیَ‌النّار».

تَعْدیل — (اصطلاح نجومی) در لغت تسویه است و تعدیل ارکان نزد اهل شرع تسکین جوارح باشد در رکوع و سجود و نشستن باندازه تسبیحه (از کشاف ج ۲ ص ۱۰۱۸).

در هیئت ابوریحان در ترسیم و تعریف آن گوید: اگر دوری اوج را از اول برج حمل‌گیری و او را از وسط آفتاب کم کنی آنچه میماند مانند حصه میانه بود نسبت به آفتاب و بالاخره آفتاب که بر اوج باشد یا برحضیض آن دو که بسوی آن بیرون آید از مرکز عالم و در مرکز فلك اوج یکی شوند.

و تنها در آن نقطه متحد میشوند و نه در نقاط دیگر و بهرحال تعدیل شمس‌عبارت از آن قوسی بود از ممثل که میان این دو خط بود.

تَعْدیلُ النَّهار — (اصطلاح هیوی و نجومی). رجوع شود به قوس‌النهار

تعدی — (اصطلاح ادبی). رجوع به متعدی شود..

تَعْریض — (این اصطلاح ادبی است) و ذکر کلامی باشد که ایهام برمعنی خاص داشته باشد بطوریکه گوینده نمیخواهد صریحاً بگوید بعللی از علل و جهتی از جهات، و ادبا گویند در بعضی از موارد تعریض ابلغ از تصریح است مثل آنکه در مقام اهانت بدیگری بگوید «مادر من زناکار نبوده است» یعنی مادر تو بوده است و یا من شیر پاك خورده‌ام و در قرآن مجید در مقام توبیخ کفار آمده است «انمایتذکر اولوالالباب» یعنی شما جاهل میباشید و تعریض اگر موجب قذف شود

موجب تعزیر است و بالجمله استعمال لفظ میباشد در ما وضع له با اشاره بغیر ما وضع‌له که مفاد از سیاق کلام است مانند «ومالي لاأَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي» یعنی مالکم ویا «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ» یعنی عمل دیگران که شرك میورزند چون پیغمبر مشرك نبود و نمیشد. و گاه برای آن آرند که طرف‌متنبه شود یا غضبناك نشود بموجب آنکه: خوشتر آن باشد که راز دلبران گفته آید در حدیث دیگران (از مختصر المعانی ص ٦١ ـ شرح لمعه ج۲ ص ۲۹۹ ـ کشاف ج ۲ ص ۹۸۹).

در ابدع البدایع آرد: تعریض آنست که متکلم ادای مقصود را بکلامی کند که دلالت آن بر مراد نه از بابت حقیقت باشد و نه مجاز بلکه ادراك معنی از جوانب و اطراف آن لفظ شود.

سعدی

نگویمت چو زبان آوران رنگ آمیز
که ابر مشك فشانی و بحر گوهرزای
نکاهد آنچه نوشت است عمر و نفزاید
پس این‌چه فایده‌گفتن‌که تابحشربپای

*

عمرت دراز باد نگویم زیرا
که اهل حق نه‌پسندند با طلبی

(از ابدع ص ۱۵۹)

تَعْرِیف ـ (اصطلاح ادبی و منطقی)

تعریف نزد اهل عربیت عبارت از قرار دادن ذات باشد مشارالیه باشارهٔ و ضمیه و مقابل تنکیر است (رجوع شود بمعرفه و نکره و فرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده برای وقوف بر معانی منطقی آن).

و نزد منطقیان بمعنای شناسانیدن امور مجهوله است بواسطهٔ اموریکه معلوم و بدیهی باشند و بنابر این معرف مجموعهٔ امور بدیهی و معلوم (تصورات بدیهی) است که برای وصول بامور مجهولهٔ تصوری بکار آید و در محل خود بیان شده است که معرف باید مساوی بامعرف باشدوتفاوت معرف با معرف با جمال و تفصیل است و تعریف بامور مجهوله جائز نیست و از این جهت است که گفته‌اند معرف باید از معرف اجلی باشد و تعریف باخفی جایز نیست.

(از دستور ج ۱ ص ۳۱۵)

تَعْرِیفِ لَفْظی ـ (اصطلاح منطقی)

تعریف لفظی عبارت از شناسانیدن معنی لفظ است در مقابل تعریف غیر لفظی و معنوی که شناسانیدن حقایق و حقیقت شیء است و بعبارت دیگر در تعریف لفظی لغتی را بلغت دیگر که معروف نزد مخاطب باشد ترجمه میکنند در صورتیکه در تعریف غیر لفظی حقیقت و ماهیت و ذاتیات شیء را بیان میکنند قسم اول مفاد «ما» شارحه است و نوع دوم مفاد «ما» حقیقیه است.

و در محل خود بیاید که هرگاه معرف بیان تمام ذاتیات مخصوص شیء را کند و مرکب از جنس و فصل قریب باشد تعریف بحد تام خواهد بود و هرگاه مرکب از جنس بعید و فصل باشد تعریف بحد ناقص است و هرگاه مرکب از ذاتیات و عرضیات و یاعرضیات بتنهایی باشد تعریف برسم است.

(از دستور ج ۱ص ۳۱٦)

شیخ شهاب الدین سهروردی در باب تعریفات بیانی دقیق دارد، وی گوید:

هرگاه چیزی برای آن‌کس‌که بدان دانانیست شناسانده و تعریف شود ناچار باید

این تعریف باموری باشد که خاص و ویژهٔ آن چیز بود یا از جهت اختصاص یکان یکان آن امور بدان چیز و یا از جهت اختصاص و تخصیص بعضی از آنها و یا از از اجتماع آنها اختصاص و ویژگی حاصل آید.

و ناچار باید تعریف باموری باشد روشن‌تر و شناخته‌تر از معرف و روانیست که معرف برابر با معرف باشد و نه پنهان و مخفی‌تر و نیز روا نباشد که معرف از چیزهائی بود که خود شناخته نشود مگر بآن چیز که معرف بدان شناخته شود.

پس گفتار گویندهٔ درتعریف وشناساندن پدر باینکه «پدر آن چنان کسی است که او را فرزند باشد» نادرست میباشد زیرا «پدر و پسر» هر دو در معرفت و جهالت، شناختگی و ناشناختگی برابر و مساویند و هرآن کس که یکی از آن دیگر بشناسد آن دگر را نیز بشناسد. و حال آنکه از جمله شرایط چیزی که بسبب و وسیلهٔ آن چیزی دگر شناخته میشود یعنی معرف این است که خود پیش ازآن یعنی معرف‌شناخته شده باشد نه آنکه شناختن وی با آن باشد.

و همین‌طور درست نباشد‌که گفته شود «آتش عنصری است بمانند نفس» در حال که نفس خود اخفی و پنهان‌تر از آتش است و همین‌طور نیز درست نباشد که گفته شود «آفتاب کوکبی است که بروز در آید» زیراروز شناخته نمی‌شود مگربه‌هنگام برآمدن آفتاب.

و نیز تعریف حقیقی تنها تبدیل لفظی بلفظ دیگر نباشد زیرا تبدیل لفظ در مقام تعریف آن کسی را سود رساند که خود حقیقت مصداق آن را می‌شناسد ولیکن معنی لفظ بر او پنهان و نادانسته است پس در این صورت باو گفته‌میشودکه این لفظ ویژه همان معنانی است که آنرا حاصل است.

و در مورد تعریف چیزهائی که از اضافیاتند مانند«اب» و«ابن»شایسته چنین است که در تعریفات اینگونه امور سببی که اضافت را پدید آورده است ذکر گردد.

و در تعریف مشتقات باید مبدء اشتقاق را با چیزی دگر برحسب مورد بیاورد.

بعضی از مردمان گفتاری که دلالت بر ماهیت امری کند «حد» اصطلاح کرده‌اند و بنابر این (حد) بر ذاتیات و اموری که داخل درحقیقت و ذات است دلالت میکند.

و تعریف حقیقت و ذاتی را باموری و عوارضی که خارج از ذات است «رسم» نامیده‌اند و ما در این باب گوئیم: معلم اول و پیروان وی برای جسم اجزاء نامحسوسی بمانند هیولی ثابت کرده و گفته‌اند اجسام طبیعی مرکب از «هیولی و صورت»اند که اجزاء بسیط نامحسوسند.

در این امر و گفتار بعضی از مردم شك و تردید کرده‌اند و بعضی دیگر منکر آن شده‌اند و بزودی وضع و حال این‌جزء رابشناسی‌جزء نامحسوس«هیولی و صورت» داخل‌درمفهوم جسم نمی‌باشد و بلکه بنزد جمهور حکماء این لفظ برای مجموع‌لوازم محسوسهٔ که بتصور آدمی در میاید وضع و نهاده شده است و همین‌طور است حال عناصری مانند آب و یا هواء که بعضی از حکماء گویند مرکب از اجزاء نامحسوسند «هیولی و صورت» و برای آن جزء

نامحسوس ثابت کرده‌اند وبعضی ازمتکلمان در آن شك و تردید کرده‌اند و بعضی دیگر منکر آن شده‌اند.

پس اینگونه اجزاء نامحسوس بنزد منکرین‌آن مدخلیتی درآنچه از این الفاظ فهمیده میشوندندارندو همین‌طوراست‌حقایق جرمیه زیرا موقعی که یکی از اجزاء هر یك از حقایق جرمیه جسم باشد و وضع و حال جسم هم بدان‌سان باشد که گفته شد پس بناچار باید گفت که مردم از حقایق جرمیه تنها اموری را مـی‌فهمند که بنزد آنان ظاهر و از امور محسوسهٔ بحسواس ظاهری باشد و بطور یقین مقصود و منظور واضع از نامگذاری این امور بدین نامهـا همین امورمحسوسه میباشد یعنی همین‌امور محسوسهٔ بحسواس ظاهری را تصور کرده است و سپس اینگونه الفاظ را برای آنها نهاده است.

و هنگامیکه حال محسوسات در تعریف بذاتیات و اجزاء نامحسوس بدین‌سان باشد یعنی آن چنانکه مشائیان گویند چگونـه باشد حال آنچه اصلا بحس در نیاید و از امور معقوله باشد.

سپس گوئیم: هرگـاه انسان را چیزی باشد که «انسانیت» وی بدان تحقق یابـد که نفس ناطقهٔ آن باشد و آن یعنی تعریف انسان به ناطقیت همچنان برعامه و خاصه مشائیان نادانسته بمانده است. زیرا آنان «حد» و تعریف انسان را «حیوان ناطق» دانند وگویندانسان عبارت است از«حیوانی ناطق» و حیوان نیز خود همچنان ناشناخته است زیرا حیوان یکی از حقایق جرمیه است که یکی از اجزاء آن جسم است.

و وضع و حال جسم را نیز بدانستی و اما دربارهٔ جزء دیگر، آن‌که جزء خاص یعنی «ناطق» باشد گوئیم استعداد «نطق» امری عرضی میباشد که خود تابع حقیقت انسانی است . و نفس ناطقه هم که مبدأ «نطق» است خود معلوم و شناخته نمی‌شود مگر بعوارض و لوازم محسوسه و البتـه نزدیك‌تر بانسان از نفسش چیزی دگـر نمی‌باشد و حال و وضع آن چنین است که بدان نحو که مشائیان گوینـد معرفت و شناسائی بدان حـاصل نخـواهـد شد پس چگونه خواهد بود حال و وضع اموری دیگر که اصولا نه بحس در میاید و نه متعلق باموری مادی و محسوسند و ما در این مورد آنچه لازم است متذکر خواهیم شد. (رجوع شود به شرح قطب ص ٥٤، ٥٩)

تَعْریفِ‌مَعْنوی ــ (اصطلاح منطـقی) تعریف معنوی مقابل تعریف لفظی است که بیان ذاتیات و عرضیات معرف کند رجوع شود به تعریف لفظی.

تَعْزِیَت ــ (اصطلاح فقهی) و با اهل عزا صبر دادن و گفتن جملاتی مسکن از قبیل «احسن‌الله عزاك» میباشـد چنانکه تسلیت دادن یعنی تسلی خاطر فراهم کردن بـا جمـلات تسلـی و تسلیـت آمیـز (از شرح لمعه ص ۳۸).

تَعْزیر ــ تعزیر در لغت رد وردع باشد و شرعاً تأدیبی باشد که مادون حد است و فـرق آن بـا حـد ایـن اسـت که حد مقدر و معلوم است و تعزیر بنظر امام یا نایب امام است، دیگر آنکه حد در موقع وجود شبهه برطرف میشود برخلاف تعزیر و دیگر آنکه تعزیر اغلب در مورد اطفال هم اجرا میشود برخلاف حد و در

طرف شدت نباید بالغ بر حد شود (ازکشاف ج ۲ ص ۹۶۰ ـ قواعد شهید ص ۲۵۵).

تَعَصُّب ـ (اصطلاح اخلاقی). تعصب عدم قبول حق است باوجود ظهور دلیل‌آن. (از کشاف ص ۹۴۶ ـ دستور ج ۱ ص ۳۲۰)

تَعصیب ـ (اصطلاح فقهی) خویشان‌و افراد وابستهٔ سببی واقرباء را عصبه‌گویند، عصبه شخص خویشان او را گویند وارث به تعصیب عبارت است از اینکه وقتی از سهام صاحبان فروض چیزی زیاد آید آنرا بپسرو پدر و کسانیکه با آنها بستگی داشته باشند تخصیص میدهند بدون اینکه از آن بصاحبان فروض سهمی بدهند و آنها را صاحبان عصبه گویند.

ولکن میـراث نزد امامیه به تعصیب ثابت نمیشود.بلکه‌پس ازردفریضه‌بکسانی که فرض برهستند هرگاه چیزی باقی بماند و برای میت وارثی مساوی یعنی همدرجه با فرض برها باشد ولی فرضی برای اونباشد باقی مانده باو اختصاص خواهد یافت.

بنابر این هرگاه ابوین با زوج یا زوجه مجتمع شوند ثلث‌تر که متعلق به‌مادر است. و زوج یا زوجه هم نصیب اعلای خود را خواهند برد. و باقیمانده متعلق است به پدر زیرا در این حال‌فرضی ندارد ومساوی و همدرجه است با صاحب فرض کـه مادر باشد.

و همچنین است اگر با آنها برای میت اخوه باشد که بودن اخوه موجب حجب مادر است از ثلث، و براین تقدیر فقط مستحق سدس است. و نصف آن مال زوج و باقیمانده متعلق بپدر خواهد بود.

و همچنین است اجتماع ابوین و پسر و زوج زیرا ربع‌تر که مال زوج است و هر یك از پدر و مادر سدس میبرند و باقیمانده متعلق به پسرخواهد بود زیراپسر ازکسانی است که بقرابت ارث میبرد.

و همچنین است زوج و اخوان مادری و برادر یا اخوهٔ ابی و امی یا پدری زیرا در اینصورت زوج مستحق نصف است و برادر مادری مستحق ثلث و باقی متعلق به برادر یا اخوهٔ ابی و امی یا پدری است زیرا در اینصورت زوج مستحق نصف است و برادر مادری مستحق ثلث و باقی متعلق به‌برادر یا اخوهٔ ابی و امی یا ابی تنها است بجهت اینکه برای آنها فرضی نیست.

و اگر درجائیکه ترکه زائد بر فروض است بین اقارب میت وراثی که مساوی و همدرجه باشد با صاحبان فرض وجـود نداشته باشد مقدار زائد برسهام صاحبـان فرض بین آنها به‌نسبت سهامشان تقسیـم میشود. باستثناء زوج و زوجه که بآنها از آن زیاده چیزی داده نمیشود.

بنابراین اگر پدر و مادر یا یکی از آنها با دختر برادر و عمو مجتمع شوند نصف‌تر که مال دختر است. و هریك از پدر و مادر سدس میبرند و سدس باقیمانده بین پدر و مادر و دختر اخماساً به نسبت سهامشان تقسیم میشود. و به برادر و عمو چیزی داده نمیشود.

(کلیات حقوقی ص ۴۰۱ ، ۴۰۲)

تَعطیل ـ (اصطلاح ادبی) در نزداهل ادب آن باشد که ناثر یا ناظم نظمی یانثری آرد که حروف‌آن‌بی‌نقطه بود مانند «محمد، احمد، عالم معلوم، محمود» و در شـرع بکسی گویند که اعتقاد بوجود خدا ندارد

و جهان را معطل از آفریننده‌داند (از کشاف ج ۲ ص۱۰۲۶).

تعفیر ـ (اصطلاح فقهی) خاك مالیدن و خاك مال کردن ظروف باشد چنانکه در ولوغ سگ یعنی لیسیدن و زبان زدن آن باید ظرف را ابتدا تعفیر کرد و بعد شستشو داد تا طاهر شود (از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۵).

تعظیم ـ (اصطلاح اخلاقی و عرفانی) و عبارت از تواضع در مقابل ذات احدیت است و معرفت عظمت حق است و آن‌مرکب از دورکن است یکی علم و دیگری حال. (از شرح منازل ص ۱۲۶ ورجوع‌به‌فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود.)

تعقل ـ (فلسفی) یعنی اخذ بوسیله خرد وامریرا بخرد وعقل درآوردن و بالاخره اخذ صورت استعاری ازماده.

شیخ الرئیس برای تعقل سه مرحله ذکر کرده است ۱ ـ مرحله بالقوت ۲ ـ مرحله بالفعل بنحو فعلیت ناقصه ۳ ـ مرحلهٔ بالفعل بنحو فعلیت تامه که علم تفصیلی است.

در مراحل مدرکات انسان یا جزئیات مادی هستند یا غیر آن در صورت اول یا محسوس‌بحسواس‌ظاهری میباشندمانند ادراك زید، عمر، غیره ویامحسوس‌بحواس ظاهری نمیباشد مانند عداوت زید و محبت عمرو، آنچه محسوس بحواس ظاهری است یا ادراکش موقوف برحضور ماده است مانند ادراك حلاوت عسل و شوری نمك و غیره این نوع ادراك رااحساس مینامند ویاادراك آن موقوف بر حضور ماده نیست این نوع ادراك را تخلیل گویند و ادراك غیر محسوس بحواس ظاهریرا توهم خوانند و در صورت دوم که مدرك امرجزئی مادی نباشد یعنی کلی باشد و یا جزئی غیر مادی باشد تعقل مینامند.

(از اسفار ج۱ ص ۲۷۹ ـ دستور ج ۱ص ۳۲۷)

قطب‌الدین گوید:«و تعقل اخذصورت باشد مبرا از ماده‌و از جمیع علائق ماده تبرئهٔ از جمیع وجوه و چون تعقل کنیم صورتی را و ایجاد کنیم آنرا در خارج آن تعقل فعلی باشد و اگر صورت را از موجودات خارجی‌فراگیریم‌آن‌تعقل انفعالی باشد».

(از درةالتاج جزء سوم از بخش نخستین ص ۸۶).

و تعقل اقوی است من‌حیث‌الکیفیة از ادراك حسی چه ادراك عقلی خالص است از شوب باکنه آن چه او ادراك حقایق مکتنف بعوارض میکند چنانکه هست وبکنه آن معقول میرسد و ادراك حسی همه شوب است آن چه ادراك نمیکند الاکیفیاتی که قائم باشد بسطوح اجسامی که حاضر اوست فقط. (از درةالتاج جزء سوم از بخش اول ص ۸۷).

تعقیب ـ (اصطلاح فقهی) واشتغالات و اذکار دنبال نماز را گویند مانند دعا و ذکر مأثور و تلاوت قرآن و تفکر درعظمت حق وگریه از خوف خدا وجزآن که از سنتهای مؤکده است.

تعقید ـ (اصطلاح ادبی) گره داشتن و کلام مغلق راگویند که معنای‌آن بآسانی آشکار نشود و ظاهرالدلاله برمعنی مراد نباشد و آن یا از جهت خللی است که در ترتیب الفاظ است بواسطهٔ تقدم و تأخر و اضمار و جز آن که تعقید لفظی است یا در

معنی است که انتقال ذهن از معنی اول که مفهوم لغت است به معنی دوم که مراد است دچار اشکال شود. چنانکه در بعضی از کنایات بعیده بدون ایراد قرینه. و بالجمله یا از جهت خلل در الفاظ است یا از جهت خلل درمعنی (رجوع شود به‌مطول ص ۱۸ر– ۱۹ کشاف ج ۲ ص ۹۵٤)

تَعَلُّق – (اصطلاح‌فلسفی)تعلق عبارت از وابستگی و ارتباط میان دو چیز است و بعبارت دیگر ارتباط چیزی است به‌چیزی دیگر از جهت نیازی که متعلق به متعلق به دارد و آن برحسب قوت و ضعف و نحوهٔ ارتباط و وابستگی متفاوت بوده و اقسامی دارد.

۱ – قوی‌ترین تعلقات تعلق برحسب ماهیت و معنی است مانند تعلق ماهیت بوجود.

۲ – تعلق برحسب ذات و حقیقت که ذات و حقیقت شیء بامری دیگر تعلق یابد بذاته و هویته مانند تعلق ممکن بواجب.

۳ – تعلق برحسب ذات و نوعیت جمعاً بذات «متعلق به» و بنوعیت آن مانند تعلق عرض بمعروض.

٤ – تعلق برحسب وجود و تشخص حدوثاً و بقاء به طبیعت و نوعیت متعلق به‌مانند تعلق ماده بصورت.

۵ – تعلق برحسب وجود حدوثاًنه بقاء مانند تعلق نفس‌ببدن ازنظر صدرالدین و کسانیکه نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء میدانند.

۶ تعلق برحسب استکمال و اکتساب فضلیت برای وجود نه برحسب اصل وجود مانند تعلق نفس ببدن نزد اکثر حکماء که گویند تعلق نفس ببدن بعد از بلوغ صوری آنست و قائل بروحانیة الحدوث نفس‌اند و نفوس ناطقهٔ راقبل از ابدان‌موجود میدانند و گویند که نفوس جهت کسب کمال و فضیلت با بدان دنیوی و مادی تعلق یابند.

(از اسفار ج٤ص ۷۹–دستور ج۱ص۳۲۸)

در زیر عنوان کلمهٔ امکان و ممکن بیان میشود که‌صدرالدین امکان درموجودات خاصه را تعلقی‌الوجود بودن آنها میداند بذات حق و در اخوان الصفا نیز بهمین معنی آمده است و اصولا کلیهٔ موجودات را متعلقة الوجود بعلت اولی میدانند «فنقول انه لما کانت الموجودات کلها مرتبة بعضها تحت بعض متعلقة فی‌الوجود بالعلة الاولی الذی هوالباری تعالی‌کتعلق العدد و ترتیبه عن الواحد».

(اخوان ج۳ ص۵۳).

تَعَلُّقاتِ عِلمِ واجِب – (اصطلاح فلسفی) مراد اینست که علم واجب الوجود بچه اموری تعلق میگیرد و نحوهٔ تعلق علم او بموجودات چگونه است توضیح آنکه موجودات یا قدیم زمانی هستند مانند افلاك و عقول و نفوس و یا حادثند مانند موجودات کائنهٔ فاسده از عناصر وموالید و غیره و علم ذات حقتعالی به کلیات‌امور است وبیان شد که علم خدا باشیاء عین وجود اشیاء است.

(از دستور ج۱ص۳۲۸) رجوع‌به علم اجمالی شود.

تَعلیق – (اصطلاح فلسفی) عبارت از ربط و ارتباط و معلق داشتن است و در مقابل تنجیز است و هر امری است که معلق بر امر دیگری نمایند چنانکه گویند «این خانه را فروختم بشرط آنکه فلان زمین را بمن بفروشی».

که بیع معلق بشرط شده استو تعلیق به مشیت یعنی انشاالله گفتن که بگوید این خانه را انشاءالله بتو فروختم و نیز انشاءالله گفتن مطلق باشد و یا بیع با تعلیق به اراده که اگر خواست تا فلان روز برگرداند و در طرف فروشنده هم همین طور وبطور کلی معاملات معلقه روا نباشد و باطل‌اند. اصولیان گویند تعلیق حکمی یاامری‌بر شرط دلالت میکند بر انتفاء آن حکم و امر در موضع انتفاء شرط و همین طور استدر تعلیق بر صفت و اگر گفته شود که بفلانی اکرامو انعام میکنم اگر درس بخواند مفهوم آن اینست که اگر درس نخواند مورد اکرام و انعام واقع نخواهد شد، تکالیف شرعیه در مقام قبول تعلیق و شرط بر چهار قسم‌اند.

۱ـ آنچه قبول شرط و تعلیق نمیکند مانند ایمان بخدا ورسول و اعتقادبوجوب واجبات و تحریم محرمات و نیات در عبادات.

۲ـ آنچه قبول شرط و تعلیق میکند مانند عتق و اعتکاف. ۳ـ آنچه قبول شرط می‌کند نه قبول تعلیق بر شرط مانند بیع و صلح، اجاره و رهن زیرا انتقال بحکم رضایت است واگر معلق باشد رضایت نیست زیرا رضایت مستند بجزم است و جزم منافی با تعلیق است. ۴ـ آنچه قبول تعلیق بر شرط میکند و قبول شرط نمیکند مانند عبادات منذوره در موقع حصول شرط و نتواند شرط کند که‌مثلا بعد از خوب شدن فرزندم دو رکعت نماز بدون سجده میخوانم... (از قواعدشهید ص ۲۲ـ معالم ص۷۵ـ کشافج۲ص۱۰۱۴)

و تعلیق نزد نحویان ابطال عمل افعال قلوب است لفظاً‌نه‌محلا مانند«علمت ازید عندك ام‌عمرو»که وقوع همزه‌استفهام بین آنها موجب تعلیق شده است بخلاف الغاء که ابطال عمل است لفظاً ومعناً رجوع بالغاء و افعال قلوب شود.

تَعْلیقِ حُکْم‌بِرشَرط ـ (اصطلاح فقهی) حکم معلق در برابر حکم منجز است معلق یعنی مشروط، حکم معلق یعنی حکم مشروط به‌شرطی، عقد ومعامله معلق‌یعنی وابسته بامری و وصفی و شرطی:

در اصول رشاد آمده است:

بنابر عقیدهٔ مشهور تعلیق حکم بر شرط دلالت میکند بر انتفاء حکم در صورت فقدان شرط.

مثلا در مورد قول قائل: «اعط زیداً درهماً ان اکرمك» امر بر اعطاء درهم‌بزید، معلق بر شرط اکرام گردیده استـبنابر این چنانچه زید شرط اکرام را بجا نیاورد طبعاً حکم اعطاء درهم نیزمنتفی میگرددـچه آنکه متبادر از جمله مزبوره انتفاء وجوب اعطاء است در صورت عدم حصول اکرام.

ولی جمعی دیگر برخلاف این عقیده هستند و از جمله دلائل آنها این است که اگر انتفاء شرط مقتضی انتفاء حکم گردد لازم می‌آید که آیهٔ: ولاتکر هوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصناً دلالت کند برعدم تحریم اکراه درصورت عدم تمایل زنان مزبور بتحصن چه آنکه در آیهٔ مزبوره حرمت اجبار کنیزکان بر عمل فحشاء معلق باراده تحصن آنها گردیده بنابر این چنانچه کنیزکان مزبور اراده تحصن نکنند باید اکراه آنان بر

عمل فحشاء جایز شود در حالیکه بالضروره مسلم است که اجبار زنان بر عمل فحشاء روانیست.

صاحب معالم این استدلال را بچندین وجه رد نموده من جمله چنین تقریر کرده است:

بر فرض اینکه ظاهراً آیهٔ مقتضی عدم تحریم اکراه (در صورت عدم ارادهٔ تحصن) باشد لکن لازمهٔ عدم حرمت در همه جا ثبوت اباحه نیست چه آنکه انتفاء حرمت گاهی بطریان اباحه وگاهی بواسطه فقدان اصل موضوع حاصل میگردد زیرا سالبه هم بمورد انتفاء حکم صدق میکند و هم بمورد انتفاء موضوع.

و در مورد مانحن فیه انتفاء حکم حرمت بواسطه انتفاء موضوع است بدلیل اینکه عدم ارادهٔ تحصن در حقیقت بمعنی تمائل و رغبت بفحشاء است و بدیهی است در اینصورت یعنی در صورت تمائل کنیزکان مذکور بر فحشاء دیگر موضوع اکراه آنها منتفی میگردد زیرا اکراه عبارت است از الزام غیر بر عملی که مخالف میل و ارادهٔ او باشد و هر گاه خود آنان بالطوع والرغبه داوطلب فحشاء باشند دیگر تحقق عنوان اکراه ممتنع گشته و موضوعی برای تعلق حرمت باقی نمی‌ماند انتهی.....

ولی بهتر آن است که این مسئله بطریق ذیل عنوان گردد:

شروطی که حکم برآنها معلق میشود بر دوقسم میباشند بعضی از آنها شروطی هستند که انجام حکم بدون حصول آنها عقلا ویا عرفاً ممتنع میباشد مانند شرط استطاعت در مورد اعط زیداً درهماً ان استطعت که اجرای حکم اعطاء درهم بدون حصول شرط تمکن و استطاعت مالی عقلا محال میباشد و یا شرط ملاقات در مورد اکرم زیداً ان لاقیته که اجرای مراسم اکرام بزید بدون حصول شرط ملاقات عادتاً غیر ممکن است ولی برخی دیگر از شرایط اینطور نیستند یعنی انجام حکم ذاتاً بر حصول آنها متوقف نیست و بلکه فقط ارادهٔ آمر بجهتی از جهات وجوب حکم را بر حصول آنها معلق ساخته است مانند اعط زیداً درهماً ان اکرمك

در شرایط نوع اول که اجراء حکم بدون حصول آنها عقلا و یا عادتاً غیر ممکن است انتفاء شرط طبعاً ولامحاله مستلزم انتفاء حکم میگردد ولی در شرائط نوع دوم که فقط ارادهٔ شارع آنها راشرط وجوب قرار داده است باید قائل بتفصیل شد بدین معنی:

اگر مسلم شود که شرط مزبور عیناً و بدون اینکه علی‌البدل و جانشینی قبول کند مبنای حکم میباشد در این صورت نیز با انتفاء شرط، حکم از بین میرود مانند ارجمها ان زنت که حکم وجوب رجم عیناً و مختصراً بر ارتکاب عمل زنا مشروط گردیده بطوریکه هیچیك از معاصی دیگر نمیتواند به نیابت از عمل مزبور مستلزم وجوب رجم شود. ولی اگر شرط دارای علی‌البدل باشد که عندالضروره جانشین آن گردد در این صورت انتفاء شرط مزبور به تنهائی موجب انتفاء حکم نمیگردد مگر آنکه هم خود شرط و هم علی‌البدل آن منتفی شود مثلا در مورد حکم وجوب اجرای بعضی از حدود که شهادت عدلین من‌الرجال مشروط گردیده

است حکم مزبور در صورتی باانتفاء شهادت عدلین من‌الرجال منتفی میگردد که شهادت یك مرد و دو زن که علی‌البدل عدلین من‌الرجال است نیز منتفی شود والا بمجرد انتفاءشهادت عدلین من‌الرجال حکم وجوب اجرای حد از بین‌نمیرود.

(اصول ارشاد ص۹۷ ۹۳).

تَعلیقِ حُکم بر غایت (اصطلاح‌فقهی و اصولی) وابسته کردن حکمی را به نهایت وغایت خاص که‌در عربی معمولا بوسیلهٔ کلمه الی و حتی افـاده میشود. در تعلیق حکم بر غایت و نهایت بحث است. در اصول ارشاد آمده است:

تعلیق حکم بر حد و غایـت دال بر این است که حکم ما بعد از حـد مخالف حکم ماقبل از حد است. زیرا اگر هر دو در حکم واحد باشند دیگر برای تقیید آن بغـایت و تعیین حـد فاصل بین آنها فائده متصور نمیگردد.

مثلا در مورد وَاَتِمّوا الصِّیامَ الَی اللَّیل که حکم وجوب صیام بفرا رسیدن شب، محدود و مقید گشته است ــ اگـر حکم بعد از حلول شب نیز، همچنـان وجوب صیام باشد دیگر تقیید آن بـر حلول شب‌تقیید بی‌حاصلی خواهد بود و هکذا در مورد فَاغسِلُوا وُجُوهَکُم و ایدیکم الی المرافق و امثـال آن کـه احکام مقرره در آنها بحد و انتهـائی مقید گشته اگر حکم مابعد نیز مساوی حکم ماقبل باشد دیگر برای آن‌تقییدها و تحدیدها مطـلق و جهـت مجـوزه نمیتوان فرض کرد و بعلاوه جمله صـو موالـی اللیـل مثلاً در عـرف عـامـه بمعنـی اخـرالصـوم مجیی اللیـل است بنابر این چنانچه وجوب صوم بعـد از فرا رسیدن شب نیز فرض شود در ایـن صورت دیگر فرا رسیدن شب آخر ومنتهی الیه وجوب صوم نخواهد بود و این بـر خلاف معنای عرفی است.

لیکن سید مرتضی (قده) و بعضـی از علمای عامه با این نظر مخالفت‌نموده و گفته‌اند که تعلیق حکم بر غـایت بـا هیچیك از دلالات ثلثه بر انتفاء حکـم در ماوراء غایت دلالت نمیکند و بلکـه فقط دلیل ثبوت حکم است تا سر حـد غایت ولی نفی و اثبات آن درماوراء غایت محتاج بدلیل جداگانه است.

لکن این استدلال بطوریکه در مبحث گذشته نیز دیدیم استدلال صحیحی نیست چه آنکه مقصود از دلالات لفظیه در این موارد دلالت معنوی است نه لفظی‌ـبنابر این انتفاء دلالات لفظیه در این مورد مانع از دلالت‌مفهوم آن‌بمعنی مذکور نمیگردد.

(اصول رشاد ص ۱۰۴ــ ۱۰۳).

تَعلیقِ حُکم‌بروَصف (اصطلاح فقهی) وابسته بـودن حکم بر وصف، اینکه حکمی معلق و مشروط بوصف باشد.

هر گاه‌حکمی‌ازاحکام معلق ومشروط بوصف شود در چگونگی افاده حـکم و دخالت وصف مزبور یاعدم‌آن بحث است.

بعقیدهٔ جمعی از مشاهیر فقهاء مانند شیخ طوسی و شهید ثانی تعلیق حکم بر صفت مقتضی انتفاء حکم است در صورت انتفاء صفت.

ولی سید مرتضی و علامه و محقق (قدس هم) وکثیری ازاصحاب‌ما وجمعی از اهل خلاف این اقتضا را نفی کـرده‌و گفته‌اند که انتفاء صفت مستلزم انتفـاء

حکم نیست.

از جملهٔ احکام معلقه بر صفت که در السنهٔ فقهاء متداول گشته حکم وجوب زکوة برغنم سائمه است.

مقصود از غنم سائمه گوسفندی است که در چراگاهها تغذیه میکند و مقابل آن غنم معلوفه است که در آخور و آغل تعلیف میشود.

حدیث فی سائمة الغنم زکوة که حکم وجوب زکوة را بغنم سائمه یعنی بگوسفند متصف بصفت چریدن مترتب کرده است بنا بر قول اول دلالت میکند بر عدم وجوب زکوة در غنم غیر سائمه ولی بنابر قول دوم لازمهٔ وجوب زکوةدر سائمه عدم‌وجوب آن‌در غیر سائمه نیست.

استدلال قائلین بقول اول آن است که اگر حکم با انتفاء صفت منتفی نشود تعلیق آن‌بر صفت عاری از فائده میگردد چه آنکه معنی عدم انتفاء در این صورت آنست که حکم بجای خود باقی مانده و حتی بموردیکه فاقد صفت است نیز شامل شود و یا بعبارة دیگر حکم مزبور بهمان نهجی که شامل موارد متصفه بود بموارد غیر متصفه نیز عیناً و بدون‌فرق و تفاوتی متناول گردد در اینصورت دیگر برای تفکیك آن‌ها از یکدیگر وتخصیص حکم بیکی از آنها فائدهٔ متصور نخواهد بود.

مثلا در مورد زکوة غنم اگر بین سائمه وغیرسائمه تفاوتی‌نباشدوحکم زکوة متساویاً بهر دو متعلق شود دیگر برای تخصیص حکم بسائمه معنی‌ومفهومی باقی نمی‌ماند. ولی قائلین بقول دوم این استدلال را رد نموده و چنین گفته‌اند:

فوائدی که بر تعلیق حکم بوصف مترتب میشود منحصر به نفی حکم ازغیر محل وصف نیست وبلکه فوائد دیگری را نیز متضمن میباشد که بر حسب اقتضای مقام باید بوجود آنها پی برد مثلا اگر چنین فرض شود که مستمع یا مستمعین حدیث فی‌سائمة الغنم زکوة ممکن است فقط دارای انعام سائمه بوده‌اند و بهمین جهت معصوم (ع) فقط حکم غنم‌سائمه را که مورد ابتلا و محل حاجت بوده است بیان فرموده و یا اینکه کلام مزبور در پاسخ سؤالی که فقط راجع باغنام سائمه بوده است اداءشده باشد و یا اینکه حکم غنم غیر سائمه قبلا بیان شده بوده و مورد ابهام فقط غنم سائمه بوده است و یا بنا بجهاتی تصور میرفته که حکم وجوب زکوة د رغنم سائمه جاری نیست و شارع برای رفع این توهم فقط غنم سائمه را تخصیص بذکر فرموده است کما اینکه آیهٔ ولاتقتلوا اولادکم خَشْیَةَ إملاق که حکم حرمت قتل اولاد را بوجود خشیة املاق‌وبیم‌از فقر وگرسنگی تخصیص داده است نیز همینطور تفسیر شده یعنی عموم مفسرین گفته‌اند که این تخصیص بمنظور رفع توهمی است که برای اعراب حاصل شده و تصورکرده بودند که حکم حرمت قتل اولاد بمواردی که در آنها بیم فقرو عجز از نگاهداری نوزادان میرود شامل نمیباشد از این‌جهت آیهٔ مزبوره مخصوصاً باین مورد تصریح و حکم حرمت را بآن تخصیص داده‌است وبالاخره بعقیده این جمع لازمهٔ تعلیق حکم بوصف انتفاء آن از غیر محل وصف نیست چه‌آنکه اثبات حکم درموردی‌هرگز

مستلزم نفی آن حکم از مورد دیگر نمیباشد چنانکه فی‌المثل اثبات حکم‌وجوب زکوة در مورد غنم سائمه مستلزم نفی حکم مزبور ازمورد غنم‌غیر سائمه نیست.

خلاصه آنکه تعلیق حکم بر وصف یا هیچیک از دلالات ثلثه بانتفاء حکم از غیر محل وصف نه عین مفهوم اثبات حکم بمحل وصف است و نه جزوـ ونه لازمهٔ عقلی و یا عرفی آن میباشد.

(اصول رشاد ص ۱۰۱ ــ ۹۸).

تَعْلیلـ (اصطلاح فلسفی وادبی)بیان علت شی است و بر برهان لمی هم اطلاق شود وبراعلال کلمات هم اطلاق میگردد

(از کشاف ج۲ ص ۱۰٤٥) رجوع باعلال و ابدال ومعتلات شود و نیز رجوع به فرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده شود.

تَعْلیمیـ (اصطلاح فلسفی) علم اوسط را علم تعلیمی میگویند رجوع‌شود به حکمت و فلسفه و علم اوسط.

(از دستور ج۱ ص ۳۱٤).

تَعْمیمـ (اصطلاح بدیعی) آنست که در نظم یا نثر مطلبی را عمومیت دهد برای دفع توهم انحصار یا از حصر خارج نماید چنانکه در مقام دفع توهم کسی که منکری بیند و اظهار تعجب نماید گوید«لیس هذا اول قارورة‌کسرت فی‌الاسلام» و در قرآنست «ماقیل لک الاماقد قیل للرسل».

حافظ گوید:

نه من زبی عملی در جهان ملولم و بس
ملالت علما هم ز علم بی عمل است
گمان مبر که بدور تو عاشقان مستند
خبر نداری از احوال زاهدان خراب

*

تنها نه منم کعبهٔ دل بتکده کرده
در هر قدمی صومعهٔ هست و کنشتی

(از ابدع ص ۱۵۲ــ ۱٦۳).

تَعْمیَهـ (اصطلاح بدیعی) و آنست که بنام کسی یاچیزی اشارت کنندبطور رمز که فهم آن موقوف بر تصحیف یا تجزیه یا ترکیب و یا امثال آن باشد و بهترین آن کلامی است که از صورت الفاظ آن معنی صحیحی فهم شود بطور سلامت و معلوم نگردد که تعمیه در آنست و در این فن رسائلی نوشته‌اند.

مثال:

لب حبیب بدندان گرفتم و گفتم
زهی حلاوت لب لااله الاالله
(نام حسن)

امتحان میکنم مرکب را
برخ روز میکشم شب را
(لیلی).

در ضمن قصه هود نام هود از این آیه برآید «وما من دابة الاهو آخذ بناصیتها».

(از ابدع ص ۱٦۳ ــ ۱٦۵).

تَعَوّذـ بفتح عین و تشدید و او «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» و «اعوذبالله من عذاب الیم»وجز آن گفتن را گویند و تعویذ هم گویند.

تَعَیُّنـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) تعین یعنی تقرر در عین و«تعینه» یعنی «اصابه بالعین»و «تعین الرجل»یعنی او را دید یقیناً «تعین علیه الشیء» یعنی امر معین همواره لازم او است.

در زیر عنوان کلمهٔ تشخص بیان‌شد که تعین و تشخص را اغلب مرادف با

هم آورده‌اند.

صدرالدین گوید: تعین امور، غیر از تشخص آنها است زیرا تعین امور نسبی است و تشخص امر نسبی نیست بلکه نحوهٔ وجود شیء و هویت او استوبالجمله «تعین الشیء غیر تشخصه اذالاول امر نسبی دون الثانی لانه نحو وجودالشیء وهویته لاغیر» و تعین عبارت از چیزی است که‌بوسیلهٔ آن چیزی از غیرش‌ممتاز میشود بنحویکه غیرش در آن مشارك نباشد. (اسفار ج۱ ص۱۱۳ و۲٤ و۱۱).

علامه گوید: «اقول‌التعین ان کان مستنداً الی ماهیة المتعین لزم انحصار نوعه فی شخصه اذ مقتضی ذلك وجود ذلك‌التعین فی صورة وجودالماهیة فاین وجدت الماهیة وجد ذلك‌المعین».

(شرح حکمة العین ص٤۹).

قیصری گوید: ان التعین مابه‌امتیاز الشیء عن‌غیره بحیث لایشارکه فیه‌غیره».

(از شرح قیصری ص ۲۵).

مابه‌الامتیاز گاه عین ذات است مانند تعین واجب‌الوجود که ذاتاً ممتاز ازممکنات است‌ومانند تعینات ماهیات امکانیه ومفهومات عقلیه در ذهن که تعین آنها نیز عین ذوات آنها است و گاه زائد بر ذات‌است مانند مابه‌الامتیاز کاتب از امی بکتابت که کتابت امرزائدبر ذات است ووجودی است و گاه ما به الامتیاز امر عدمی‌است یعنی بواسطهٔ عدم‌حصول امری است مانند امتیاز امی از کاتب بغیر او بواسطهٔ عدم کتابت وگاه مرکب‌از دو امروجودی وعدمی است و نوع واحد ممکن است :تعین بتمام اقسام تعینات باشد مثلاانسان ممتاز است بذاته از فرس و بواسطهٔصفت وجودی در فردی از افرادش ممتازاست از آن فرد که متصف به صفت دیگر است مانند زید رحیم که ممتاز است از زید قهار و زید عالم از زید جاهل که‌امتیاز در صفات عدمی است و امتیاز کاتب غیر خیاط از کاتب خیاط و غیره‌وتعینات زائده همه از لوازم وجودات‌اند.

(از اسفار ج۱ ص۱۱۳- ۱۱٤).

و تعین اول نزد صوفیان مرتبت‌احدیت‌است و تعین دوم مرتبت وحدانیت است.

قیصری گوید:تعین چیزی است که امتیاز هر شییء ازغیرش بدانست‌وامریکه مابه التعین است گاه عین ذات است مانند تعین واجب الوجود که ممتاز بذات بود و مانند تعین اعیان ثابته در علم حق که عین‌ذات‌آنها است زیرا وجود بانضمام صفتی که ممیز آن‌باشد در حضرت علمیه او را عین ثابت کند. گاه مابه‌التعین‌زائد برذات تعین‌است‌مانندامتیاز کاتب‌ازغیر کاتب و گاه مابه التعین و مابه الامتیاز عبارت از عدم حصول امر است یعنی امر عدمی است مانند امتیاز کاتب بعدم کتابت در این قسم هم با حصول آن با قطع نظر از عدم حصول غیر است یا با نظر به عدم حصول غیر است و بالجمله تعین زائد گاه وجودی است و گاه عدمی و گاه مرکب از وجود و عدم.

جامی گوید: تعین اول وحدتی است صرف و قابلیتی است محض مشتمل بر جمیع قابلیات که نمایش ذات احدیت‌اند (کشاف ص۷۵- ۱ شرح قیصری ص۲۶ لوایح ص ۷۰).

شاعر گوید:

چون نماند تعینات وجود
بی تعین وجود خواهد بود

تَغَالُب (اصطلاح جامعه شناسی) فارابی در مقام بیان اخلاق و روش جوامع مختلف این اصطلاح را بکار برده است و منظور اندیشه برتری‌جوئی انسانها و قبایل و افرادی است.

که در صدد غلبهٔ بر یکدیگر برآمدند که بقول فارابی اساس جوامع منحطه است. و بهر حال این وضع را فارابی از خصوصیات مدینه‌های غیر فاضله میداند و گوید: در جوامع غیر فاضله اندیشهٔ مردم همواره غلبه و تسلط بر مردم واقوام‌و ملتهای دیگر و برده‌کردن و یا نابود کردن آنها است تا بدین وسیله بهبود زندگی و سیادت خود را حفظ کنند و در این بین نیز نوع افکار و اندیشه‌ها یك‌سان نمی‌باشد و بلکه آراء و افکار متضادهٔ وجود دارد و گوید: پاره‌ای از این گونه جوامع . مصلحت‌امر‌را‌در‌این‌بینند‌که خود را‌دو قسمت کنند یك گروه در حفظ‌و‌افزایش اموال خود از طریق معامله بین خود اقدام‌کنند و یك گروه از طریق اعمال زور وغلبهٔ بردیگران، وبنابراین دو دستهٔ جدای از هم شده که هر دستهٔ منفرد به کاری است.

یك گروه آنهائی که از راه مغالبت و اعمال زور اقدام می‌کنند و یك گروه آنهائی که‌متوسل‌به معاملات ارادی‌می‌شوند. پس قومی از اینان معتقدند که معامله‌گران آنها باید زنان آنها باشند و مغالبه‌گران مردان. و هرگاه یکی از آنان در مغالبت‌ضعیف وناتوان گردید بایددر طریق معامله قرار داده شود و اگر نه صلاحیت معامله را داشته باشد و نه مغالبت را در این صورت باید زیادی [انگل] محسوب شود.

قومی‌دیگر ازآنان معتقدند که‌گروه معامله گرباید گروهی باشند غیر ازکسانی که مغلوب وبرده آنها شده‌اند وآنان خود [غیر مغلوبین و مستعبدین] باید متصدی ضرورات حفظ و ازدیاد و امداد خیراتی بوند که برآنها غلبه یافته‌اند.

دستهٔ دیگر گفته‌اند تغالب درموجودات بین انواع مختلف بود.

اما بین افراد داخل در تحت یکنوع پس خود نوع رابط و پیوند دهنده آنها بود و بخاطر آن باید متسالم باشند.

پس انسانیت برای افراد نوع انسانی عامل همبستگی آنها بود و قهراً بایستی بخاطر همین عامل که انسانیت باشد افراد نوع انسانی با یکدیگر مسالمت نمایند و سپس در صدد تغالب و غلبه کردن بر غیر خود یعنی آن چیزهائی که بدان منتفع شوند از سایر انواع برآیند [انواعی که مفید برای نوع انسانی است].

و آن چیزهائی که بدان منتفع نشوند [سودی برای آنها ندارد] رها کنند، در این صورت هر گاه آن چیزهائی که‌مورد بهره برداری و انتفاع قرار نمی‌گیرند زیان آور هم باشند بناچار باید بر وجود آنها غلبه شود وآنچه زیان آورنبود رها شود.

اینان گفته‌اند چون وضع چنین بود پس آن خیراتی که راه بدست آمدن آنها این باشد که بعضی از افراد انسانی

از ناحیه بعضی دیگربدست آورند باید بواسطهٔ معاملات ارادی انجام شود [و بدست‌آید] وآن گونه منافعی‌که راه بدست آمدن‌آنها این‌باشدکه ازسایر انواع دیگر اکتساب و بهره‌برداری شود بناچاربابد بواسطهٔ غلبه‌بر آنها باشد زیرا انواع دیگر را نطق و قدرت تکلم نبود تابتوانند معاملات ارادی انجام‌دهند.

اینان‌گویند آنچه برای افراد انسانی طبیعی است این امر است و اما انسان مغالب و غلبه جواز آن جهت که مغالب و غلبه جو بود طبیعی نبود.

و از همین جهت‌است‌که چون بناچار در جامعه‌های انسانی امتها ویا طوائفی وجود دارند خارج ازحد عادی وخصایص طبیعی انسان‌که همواره‌برای بدست‌آوردن خیرات دیگران خواستار غلبه یافتن‌برآنها اند، امت و طایفه‌های طبیعی انسانی را ناچارکرده است‌که گروهی ازبین خود برگزیده مجهز نمایند تا هرگاه آن‌گونه انسانهای غیرطبیعی براینان حمله کرده خواستار مغالبت براینها باشند به مدافعت از آنهابپردازند و اگر براینها غلبه کرده باشند در جهت استرداد و استیفاء حقوق قوم خود درصدد مغالبت باآنان برآیند و بدین ترتیب درهر طایفهٔ دوگونه قوت پدید میاید یکی قوتی‌که بواسطهٔآن‌دفاع و غلبه برطایفهٔ دیگرانجام میشود و دیگر قوتی‌که بواسطهٔآن معاملات ارادی انجام میشود و البته در شأن آن نیروئی‌که بواسطهٔآن مدافعت انجام میشود این نبود که این‌کار را باراده و خواست خودانجام دهند. و بلکه بواسطهٔ حوادث و عواملی که از خارج وارد برآن میشود ناچاربابن کارخواهد شد

و اینان برطریقت و روشی هستندضد روش‌آنان زیراآنان معتقدندکه مسالمت امری است‌که بواسطهٔ عوامل‌وارد ازخارج باید معمول گردد و دسته دیگر عقیده دارند که مغالبت بواسطهٔعوامل وارداز خارج باید معمول گرددپس ازاین راه این‌رأی‌وعقیدتی که ویژه مدینه‌های مسالمت بود پدید میاید .

(رجوع شود به ترجمه آراء اهل‌مدینه ص۳۳۹ ــ ۳۴۲)

التغایُر ــ (اصطلاح بدیعی و فلسفی) در بدیع آنست‌که‌متکلم‌بروجه لطیفی مدح کند آنچه راکه نزد عموم نکوهیده است یا قدح‌کند آنچه راکه نزد دیگران‌ستوده است و بعضی این‌صنعت رادو قسم‌کرده‌اند (تحسین مایستقبح و تقبیح مایستحسن) مثال پارسی غضایری گوید:

روا بودکه من ازبار شکرنعمت شاه
فغان‌کنم‌که ملالم گرفت‌ازین منوال
چه شعر شکر فرستم‌ازین سپس‌برشاه
جز اینکه خواهم گفتن همی بغنج‌دلال
بس ای ملك‌که نه لؤلؤ فروختم بسلم
بس ای ملك‌که نه گوهر فروختم‌بجوال
بس ای‌ملك‌که ضیاع من و عقارمرا
نه آفتاب مساحت‌کند نه باد شمال
بس ای ملك‌که پس ازشاعری وشعرمرا
ملك فریب نخواهد به جادوی محتال
بس ای ملك‌که جهان‌را بشبههٔ افکندی
که زرسرخ‌است این‌یا شکسته‌سنگ‌وسفال

نجم‌الدین زرکوب گوید:

دشمن ما را سعادت یار باد
از جهان و عمر برخوردار باد
هرکه خاری می‌نهد در راه ما

خار ما در راه او گلزار باد

در فلسفه تغایر یعنی اختلاف وجدانی مابین دو امر و متغایر آن شامل متخالفان و متباینان و ضد آن میشود .

(از دستور ج ۱ ص۳۲۹)

«انه قد تبین ان هیهنا موجودات متغایرة وهی بسائط لاتغایر بالنوع ولاتغایر الاشخاص وهی العقول المفارقة».

(تهافت التهافت)

تَغریب کَواکِب ـ (اصطلاح نجومی).
رجوع به تصمیم شود.

تَغلیب ـ (اصطلاح ادبی) یعنی غلبه دادن و در نزد اهل ادب در زبان عرب در مواردی بکار رود، یکی تغلیب ذکور است بر اناث که هرگاه مذکر و مؤنثی را جمع بندند صیغه جمع مذکر آرند مانند «وکانت من القانتین» و در تثنیه گویند «ابوان» که مراد پدر و مادر است از باب تغلیب مذکر برمؤنث و «یسجد لهما فی السموات ومافی الارض» که غیر ذوی العقول را بر ذوی العقول ترجیح داده است.

(ازکشاف ج۳ ص ۱۰۸۹ مطول ص۱۳۳)

و مانند «قمران ـ علماء ...» که شامل مذکر و مؤنث هردو میشود.

تَغَیُّر ـ (اصطلاح فلسفی) تغیر از باب تفعل و بمعنای انتقال شیء است از حالتی بحالتی دیگر.

(از دستور ج۱ ص۳۲۹)

«التغیر یکون من شیء الی شیء اما تغیر من جنس الی جنس آخر او.. »

(تفسیر ص۱۳۴۹)

«التغیر یکون من شیء ساکن الی شیء ساکن».

(تفسیر ص۱۴۳۰ و ۱۳۶۰)

تَغْییر ـ (اصطلاح فلسفی) تغییر از باب تفعیل است و احداث چیزی است که پیش ازآن نبوده است. ض

(از دستور ج۱ ص۳۲۹)

تَغییراتُ الإتِّفاقیَّةُ القَریبه ـ این اصطلاح بمعنی تبدلات و تحولات قسری است که برخلاف وضع وقاعدهٔ طبیعی پدید آید چنانکه با یک نوع تحول طبیعی آب تبدیل به هوا میشود ودر مقابل تغییرات استکمالی طبیعی نیز میباشد.

(از اسفار ج ۲ ص ۱۹۰)

تَغییرات الإسْتِکْمالیه ـ (اصطلاح فلسفی) تحولات و تبدلاتیکه موجب کمال تغییرات متغیر شود تغییرات استکمالیه گویند.

(از اسفار ج۲ ص۱۹۰)

تَغییراتِ کَیْفی ـ **(استحالت در کیف)** (اصطلاح فلسفی) منظور حرکت درکیف است که یکی از مقولاتی است که حرکت در آن واقع میشود، در باب حرکت درکیف و نوع آن و همین طور نوع بروز و ظهور و فعل و انفعال بحث زیاد است، شهاب الدین سهروردی گوید:

آن حرارتی راکه حرکت ایجاب میکند بدین سان نبود که بعضی گمان کرده‌اند که نخست در نهاد اشیاء کامن بوده است و سپس حرکات آنرا ظاهر کرده است و در این باب بنگر به آب متحرک وآنرا بعنوان نمونه مورد توجه خود قرارده که دراین حال که باطن و ظاهر آن گرم بود و حال آنکه قبل ازحرکت ظاهر وباطن آن سرد بوده است و هرگاه حرارت امری باشد که ازباطن بیرون آیدو بروز کند لازم آید که باطن آن دراین هنگام سرد شود.

وبعضی از مردم گمان برندکه آب بسبب‌آتش گرم نگردد و بلکه اجزائی از آتش‌که همراه وی‌حرارت بود درآب پراکنده شود این گمان نیز نادرست بود زیرا هرگاه گرمی‌آب بواسطهٔ نفوذ اجزائی ناری در او بود لازم‌آید آن آبی که در خزف بود از آن آبی‌که در مثلا قمقمهٔ آهنین و یا مسین بود برحسب‌نسبت سفتی‌آن دو و ممانعتی‌که از نفوذ اجزاء ناری دارند سریعتر گرم شود، و حال اینکه چنین نبود.

وانگهی اجزاء ناری چگونه وارد در ظرفی شودکه خود پر بوده و جایگاهی برای نفوذ و دخول اجزاء ناری درونبود بویژه‌آنگاه‌که چیزی ازو خارج‌نشده‌باشد.

و هرگاه این قوا بس با یکدیگر درآمیزند موالید پدید آیند، و مزاج‌عبارت ازکیفیتی بود متوسط‌که ازکیفیات متضاده اجسام مجتمه و متفاعلهٔ متشابههٔ در همهٔ اجزاء حاصل شود چو ترا معلوم شدکه آن نوع صورتی‌که مشائیان فرض‌کرده‌اند متحقق و موجود نبود پس در مزاج بجز توسط‌کیفیات چیزی دیگر نبود وحاصل فرق بین مزاج و فساد این بودکه فساد تبدل بالکل بود و مزاج عبارت از توسط مجتمعات بود و ازین مرکبات حیوان و معادن حاصل شود و از معادن هرآنچه‌را برزخی نوری و ثبات بودکه بسبب‌آن دو تشبیه به برازخ علویه و انوارآن شودمانند طلا و یاقوت محبوب نفوس و مفرح آنها بود و در آن از جهت کمال ثباتی که دارد و نیز از جهت امری که دروست و مناسب با محبت است که حاصل از درخشندگی نوری اوست عزتی بود و چون جوهرارضی

براینگونه اشیاء از جهت نیازی که به حفظ اشکال و قوای خود دارند غالب بود «اسفندارمذ» که‌رب‌النوع زمین بود و نور قاهری بود که طلسم‌آن زمین بود عنایتی کثیر بآنها کند و چون صنم اسفندارمذ بواسطهٔ نزول رتبه و مقامش منفعل از همهٔ اجسام بود بدین جهت حصهٔ «کدبانوئیت» آن یعنی اسفندارمذ از میان هر صاحب صنمی حصه اناث بود و هرگاه طبیعت هر یك جدا و مجرد از کیفیات آن گرفته‌شود عبارت از نوری بود که آن چیز صنم آن باشد چنانکه گذشت و مزاج اتم آن انسان بود و از این جهت است که از واهب‌الصور مستدعی کمال بود و تو را معلوم شد که در انوار قاهره تغییرات محال بود زیرا تغییر در قواهر نبود مگر از ناحیهٔ تغییر در فاعل آنها و فاعل آنها نورالانوار بود و بدانستی که تغییر در نورالانوار محال‌بود و بنابراین نه ذات نورالانوار را تغییری‌بود و نه انوار قاهره را و آن اموری که‌متدرجاً بوجود آید و نابود. و سپس بود شود و از ناحیهٔ پارهٔ از انوار همچنان تحصل یابند از جهت استعدادی‌بودکه‌بواسطهٔ تجددات دائمه همواره حادث شوند و البته جایز است که فاعلی تام بود در فاعلیت خود ولکن فعل او متوقف برحصول استعداد قابل بود و در این صورت باندازه اعتدال مزاجی آن قابل قبول فعل‌کندیعنی بقدر استعداد خود از آن هیآت و صورتهائی که در باب نسب عقلیهٔ که در انوار قاهر است و همین طور نسب وضعیهٔ که آن ثوابت بود و پیش از این بگفتیم بپنیرد، آن مقدار که لایق باستعداد او بود و از اشراق پارهٔ از انوار قاهره که عبارت از صاحب طلسم نوع ناطق بود یعنی

جبرئیل علیه‌السلام که او پدر قریب و از عظمای رؤسای ملکوت قاهر، روان‌بخش روح‌القدس، و بخشندهٔ علم و تأیید، اعطاء کنندهٔ زندگی و فضیلت بود برمزاج اتم انسانی نور مجردی پدید آید که نور متصرف در کالبدهای انسانی بود و آن همان نور مدبری بود که «اسفهبدناسوت» بود و این همان امری است که بواسطه «انانیت» به خود اشارت کند.

(رجوع شود به شرح حکمه‌الاشراق ص ۴۳۶، ۴۳۹)

تَفاعُل ــ (اصطلاح فلسفی) تفاعل از باب تفاعل است و بمعنی فعل و تأثیر دو امر است در یکدیگر که هریك هم‌مؤثر و هم متأثرند: (از شفا ج ۱ ص ۲۲)

تَفاوُت ــ (اصطلاح فلسفی) مراد از تفاوت اختلاف میان اشیاء است بنحو اختلاف بالتشکیك و گاه مراد تفاوت کلی است که تباین باشد و گاه تفاوت جزئی است و گاه تفاوت بمعنای مطلق تغایر است و گاه تخالف میان دو امر است بنحوی از انحاء «فان التفاوت قدیکون بالمقدار و قد یکون بالعدد و قد یکون بالشدة والکمال».

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۱۶۸)

تَفْرِقه ــ (اصطلاح عرفانی) لفظ تفرقه اشارت است بوجود مباینت و اثبات عبودیت و ربوبیت و فرق خلق از حق بی تفرقه عین زندقه بود و تفرقه بی‌جمع محض‌تعطیل حق بود، و اگر در طاعت بکسب خودنگرد در مقام تفرقه باشد و اگر بفضل حق نگرد در مقام جمع بود و هرکه از خود و اعمال خود بکلی فانی شود در مقام جمع‌الجمع بود (از مصباح‌الهدایه ص ۹۸)

صاحب لمع گوید تفرقه لفظ مجملی است و جمع و تفرقه دو اصلند که هیچیك از دیگری بی‌نیاز نیست و کسی که اشاره کند به تفرقه بدون جمع خدایرا منکراست و کسی که اشاره کند به جمع بدون تفرقه قدرت خدایرا منکر است و کسی که جمع کند میان آندو موحد است.

پیر طریقت گفت آنکس که جمع وی درست باشد تفرقت او را زیان ندارد که نسبت او درست باشد، بعقوق نسبت بریده نگردد درعین، سخن گفتن نه کارزبانست، عبارت از حقیقت جمع پنهانست، مستهلك را در بحر بلا چه بیانست؟ از مستغرق در عین فنا چه نشانست. این حدیث رستاخیز دل و غارت جانست، باصولت وصال دل و دیده‌راچه‌توانست،آنکس کوبربیم؟... وصال خود حیرانست، دیر است تا جان او به‌مهر ازل گروگانست، بی‌دل باد که از پی‌دل به فغانست بی جان باد که از رفتن بدوست پشیمانست.

الهی دانندهٔ هرچیز سازندهٔ هرکار و دارندهٔ هرکسی. نه کس را باتو انبازی، و نه کس را از تو بی‌نیازی، کار بحکمت می‌اندازی (از عده ج ۷ ص ۳۶۰).

ابوالحسن نوری گوید «الجمع بالحق تفرقة عن غیره والتفرقة عن غیره جمع به» (از طبقات ص ۶۶).

هجویری گوید: تفرقه در حکم افعال خداونداست که جملهٔ مردم در حکم‌متفرقند یکی را حکم وجود است و یکی را حکم عدم که مکن‌الوجود باشد و یکی حکم بقاست و یکی را حکم فنا، گویند «جمع» علم توحیداست و «تفرقه» علم احکام، وگاه مراد از تفرقه مکاسب است و از «جمع»

مواهب، یعنی مجاهدت و مشاهدت پس‌آنچه بنده از راه مجاهدت بدان‌راه یابد جملــه تفرقه باشد و آنچه صرف عنایت و هدایت حق باشد جمع بــود (لمع ص ۳۲۹ کشف‌ـ المحجوب ص ۳۲۵ ــ لوایح ص ۵۷).

جامی گوید: تفرقه عبارت از آنست‌که دل را بواسطه، تعلق باموز متعدده پراکنده سازی و جمعیت، آنکه از همــه بمشاهدهٔ واحد پردازی.

شاعر گوید:

ای در دل تو هزار غلغــل ز همه
مشکل شود آسوده ترا دل ز همــه
چون تفرقهٔ دلست حاصل ز همــه
دل را بیکی سپار و بگسل ز همــه

مولانا گوید:

چون از ایشان مجتمع بینی دو یــار
هم یکی باشند و هم سیصد هزار
بــر مثــال موجهــا اعــدادشان
در عــدد آورده بــاشد بــادشان
مفتــرق شد آفتــاب جــانهــا
در درون روزن ابــدانهــا
چون نظر بر قرص‌داری خوریکیست
آنکه شد محجوب‌ابدان در شکیست

تفرقــه در روح حیــوانــی بود
نفس واحد روح انســانی بــود
روح انسانی کنفس واحــد است
روح حیوانی سفــال جــامد است
عقل جزواز رمز این آگاه نیست
واقف ایــن سر بجز الله نیست

*

تفرقــه جویای جمع انــدر کمیــن
تو در این طالب رخ مطلوب‌بین

*

تفرقه برخیزد و شرك و دوئــی
وحدت است اندر وجــود معنوی
چون شناسد جان من جان تو را
یــاد آرد اتحــاد مــاجــرا
موسی و هرون شوند اندر زمین
مختلط خوش همچو شیر وانگبین

تَفْرید ــ (اصطلاح عرفانی) تفرید از فردست و فرد کسی است که یگانه بــاشد و تفرید آنست که از اشکال خود فرد گردد یعنی از امثال و اقران خود فرد گردد وبا هیچ انسان نیارامد چنانکه مجنون کــه از محبت لیلی با وحوش و سباع مجــانست گرفت و از مردمان نفرت گرفت.

(از نفحات ص ۱۲۰شرح منازل ۲۲۳).

عبدالله انصاری گوید: تفرید، دل از علایق بریدنست و کمربندگی برمیان بستن و حلقهٔ خدمت در گوش وفاکردن وخواست خود فدای خواست ازلی‌کردن، نفس فدای رضا و دل‌فدای وفا و جسم فدای بقاکردن.

*

نفسم، همه عمر در وصالت خواهــد
روحم، راحت ز اتصالــت خواهد
گوشم سمع از بهر مقالت خواهــد
چشمم، بصر ازشوق جمالت‌خواهد

از اینجا نور حقیقت آغاز کند، بــاز محبت بر هوای تفرید پرواز کند، جذبــهٔ الهی در رسد، رهی از دست تصرف بستاند، نه غبار رحمت از روی بهشت بر وقــت وی رسد، نه‌بیم دوزخ او را راه‌گیری‌کند.

*

عاشق بره عشق چنان میبــاشد
کزدوزخ وازبهشت یادش ناید،

پیر طریقت گفت: الهی ناآموختن را آموختم، و آمــوخته را جملــه بسوختم،

نیست را بفروختم، تا هست بیفروختم. اندوخته را برانداختم، انداختهٔ رابیندوختم، الهی یگانگی بشناختم و در آرزوی شادی بگداختم و از علایق پرداختم تا بودخویش را جمله دریافتم (از عده ج ٤ ص ٣٤٦).

کی باشد کاین قفس بپردازم
در باغ الهی آشیان سازم

و بالجمله سر در هیچ کس نه بندد، و نفس خود را منفرد دارد و در احوال نیز منفرد باشد یعنی احوال انبیاء وصدیقان برو پدید آید و از خلق منعزل شده واشارت دل خود را متوجه حق کند و بحق‌کند واز حق کند و تفرید بعد از تجرید است زیرا تجرید انقطاع از اغیارست و تفرید افراد حق است بایثار و کسی‌که منحصراً اشاره بحق کند از مخلصانست و کسی که اشارهٔ او از حق باشداز مبلغانست قسم اول اخلاص در اعمال است و قسم دوم رؤیت فضل الهی است و قسم سوم غیبت از نفس است وعبد در مقام تفرید از احوال خود چنان باشد که خود را هیچ حال نداند و در افعال‌نیز یگانه باشد و خلق را مراعات نکندوعوض را ملحوظ ندارد و تفرید در احوال آن باشد که تنها محول الاحوال را نگرد نه خود احوال را (از لمع ص ٣٤٨ — شرح تعرف ج ٤ ص ٢١ — شرح کلمات بابا ص ٢٢٢).

تَفریط و تَعَدّی — (اصطلاح فقهی) سهل انگاری و اهمال‌کاری و مقابل افراط است که آن زیاده‌روی درهر کاری بود در باب حفظ امانات و ودایع باید در حد معمول و اعتدال سعی مبذول شود و هرگاه در اثر سهل‌انگاری در حفظ آنها تلف شود در مورد ضمان و عدم ضمان آن بحث‌است. تعدی و تفریط باختلاف زمان و مکان و اشخاص و انواع امانات مختلف میشود و تشخیص آن با عرف است که اهمال و ترك تحفظ برآن صادق آید. پس اگر چه تعدی داخل در افعال است و تفریط داخل در تروك، ولکن مرجع هردو باین معنی است.

(کلیات حقوقی ١٦٤)

تَفریع — (اصطلاح ادبی) یکی از محسنات معنویه بدیعیه است و آن بود که شاعر وصفی آغازد به صیغت نفی و گوید نیست فلان چیز که چنین و چنین باشد و نیست فلان چیز که چنین و چنان است بهتر از فلان یا بیشتر ازفلان (رجوع شود به «مطول ص ٣٦٨ — المعجم ص ٢٧٨)

و نیز آنست که‌چیزیرا وصف کنند به نهایت خوبی و نیکوئی — و آنگاه گوینه نیکوتر از ممدوح نیست و یا بآنچه ممکن است از بدیها و بعد گویند بدتر از مقدوح نیست...

تَفریق — (اصطلاح ادبی) یکی از محسنات‌معنویه‌بدیعیه‌است وآن‌ایقاع‌تباین‌بین دو امری است که از یك نوعند در مدح یا جز آن (رجوع شود به مطول ص ٣٥٩)

در ابدع آرد: تفریق:

آنست که متکلم مابین دو چیز که از یك نوع باشند فرق گذارد برای تحصیل یکی از اغراض ادبیه مثل مدح یا قدح... مانند:

مانوال‌الغمام وقت ربیع. کنوال‌الامیر یوم سخاء . فنوال‌الامیر بدرةعین . ونوال الغمام قطرة ماء

سنائی گوید:

شاعرانرا از شمار راویان مشمر که هست
جای عیسی‌آسمان وجای‌طوطی‌شاخسار

باش تا کل‌یابی آنانرا کـه امروزند جزو
باش تا گل‌بینی آنانرا که امروزندخار
گرچه‌پیوسته‌است بس‌دوراست‌جان‌ازکالبد
گرچه نزدیك‌است بس‌دور است‌گوش‌از گوشوار

*

سروراباقد تـو نسبت نیست
زانکه چوبی‌است ناتراشیده
(از ابدع ص ۱۶۲).

تَفسیر ـ (اصطلاح ادبی و عرفانی و فقهی و کلامی) تفسیر بیان و کشف است و گفته‌اند مقلوب سفر است «اسفرالصبح» اذا اضاء و بین اصولیان میـان تفسیر و تأویل اختلاف است بعضی فرق گذارنـد و بعضی یکی دانند و برخی‌گویند اعـم از تأویل است و اکثر استعمال تفسیر درالفاظ و مفردات است و تاویل در جملات ومعانی و گفته‌اند تفسر بیان لفظی است کـه احتمال یك جهت بیش ندهد و تـاویل توجیه لفظ است که متوجه چند معنـی باشد.

وبالجمله در نحو اطلاق بر تمیز هـم شود. و نزد اهل بیان از انواع اطنـاب است و آن باشد که در کلام لبس وخفائی باشد و بوسیله امری آن خفا زائـل شود مانند «ان الانسان خلق هلوعـاً واذامسه الشر جزوعاً و اذامسه الخیر منوعاً» کـه «اذامسه» تفسیر،هلوع‌است‌ومانند «لم‌یلدولم یولد ولم یکن له کفواً احد» که مفسرالله الصمد است. (از کشاف ج ۲ ص ۱۱۱۵ ـ کفایه ج ۲ ص ۶۳).

در ابدع آرد: تفسیر
آنست که گوینده‌در ضمن سخن مطلبی آرد که بدون شرح معنی آن مفهوم نباشد پس شرح کند.

مثال پارسی: ادیب صابر گـوید.

ز نایبان رخ و چشم و زلفت ای دلبر
یکی گل‌است ودوم‌نرگس وسیم‌عنبر
همیشه در سزلفت مجاورند سه چیز
یکی شکنج ودوم حلقه وسیم‌چنبـر
لطافت ازدولب‌تو ربوده‌است سه آب
یکی حیات و دوم زمزم وسیم‌کوثر
بجادوئی برربودی ز حورو‌ماه‌وپـری
یکی جمال و دوم چهره وسیم‌پیکر
(از ابدع ص ۱۷۱).

و بهرحال

کلمه تفسیر مصدر باب تفعیل واز ماده فسر یعنی بیان و کشف وبعضی از دانایان گفته‌اند که این کلمه مقلوب است از سفـر که در مثال گفتـه میشود: سفرالصبح در هنگامیکه‌روشن شود و اشعه تابناك‌خورشید متدرجاً نمودار گردد.

عده‌ای گفته‌اند از ماده تفسره است و آن چیزی است که پزشکان بوسیله آن‌مرض مریض را دریابند. و یا کوزه و شیشه‌ای است که ادرار مریض را در آن ریزند و به پزشك دهند تا حا لوی بشناسد و مـوافق آن عمل کندو معالجت نماید و نحویـان درباب تمیز آن را تفسیر هم نامیده‌اند.

و در نزد اهل‌بیان تفسیر یکی از انواع اطناب است یعنی اطناب زیادت از این قرار که در سخن خفائی باشد. پس جملـه یا عبارت و یا مصرعی آورده شود که خفـاء آن برطرف گردد. مانند این آیه شریفه که میفرماید:

إِنَّ‌الإنسانَ خُلِقَ هَلُوعاً واذامَسَّهُ الشَّرُ جَزوعاً و اذامسه الخیر مَنُوعاً کـه جمله اذامسه‌تفسیر هلـوع است. یعنـی: انسان

بی‌تاب آفریده‌شده است و ترسو واندوهگین که جمله بعد همان معنای هلــوع را روشن میکند و همینطور جمله: لم یلد و لم‌یولد که‌مفسرجمله الله‌الصمداست و درمحل خود آمده است که بین اطناب وایضاح بعد از ابهام فرق است.

در مجمع‌البیان گوید تفسیر در زبان ادب آنست که شاعر نخست چند صفت‌مجمل برشمارد و سپس تفسیر آن کند و در این صورت‌هرگاه‌الفاظ‌مجمل را مجددا برشمارد تفسیر جلی نامند و اگر الفاظ را مجددا برنشمارد تفسیر خفی گویند.

مثال اول مانند این بیت:

یا به‌بندد یاگشاید یا ستاند یا دهد
تاجهان برپای باشد شاه رااین‌یادگار
آنچه بستاندولایت‌آنچه بدهد خــواسته
آنچه بندد‌پای‌دشمن آنچه‌بگشاید‌حصار

مثال دوم مانند این بیت:

همــی آرند ز بهر حسن تو پیــدا
همی زایندهمواره ز بهربزم‌تو آسان

اصولیــان و فقها در تفسیر و تأویــل اختلاف کرده‌اند. دسته‌ای از آنان گویند هر دو بیك معنی آمده است و عده‌ای گویند اعم از تأویل است و غالباً کلمه تفسیر در الفاظ و مفردات بکار میرود ولکن تأویل در معانی و جملات بکار میرود و غالباً در مورد بیان و روشن کردن حقیقت و منظور حقیقی از عبارات کتب آسمانی بکار برده می‌شود. ولکن تفسیر اعم است یعنی درمورد کتب آسمانی و هم کتب غیر آسمانی. بنابر این کلمات انبیاء و اولیاء و اخبار و روایات قابل تفسیرند نه تأویل.

و نیز گفته‌اند تفسیر بیان لفظی است که تنهایك‌وجه داشته باشد و‌محتمل الوجوه نباشد ولکن تأویل در لفظ و عبارتی‌گویند که محتمل الوجوه باشد. نهایت بدلایــل عقلی ویا نقلی و یا ذوقی یکی از آنان وجوه محتمل ترجیح داده میشود.

درباب تفسیر قــرآن بعضی گفته‌اند منظور بیان و روشن کردن مراد است از الفاظ و عبارات باستناد دلایل شرعی و نقلی الهی‌یعنی‌روشن‌کردن آیات‌بآیاتی‌دیگر کــه فرمود: آلر، کتاب احکمت آیاتهٔ ثم فصلت من‌لدن حکیم خبیر ولکن تأویل توجیــه یکی از وجوه محتمله است بدون اظهارنظر قطعی.

بعضی گفته‌اند تفسیربیان معنی‌موضوع له‌الفاظ است حقیقة یا مجازاً مانند تفسیر صراط به‌طریق یاکلمه صیب درآیه او کصیب من‌السماء به‌معنی باران. در حالی که تأویل عبارت از تفسیر باطن لفظ است و رجوع و بازگشت به نتیجه ومآل امر است. زیرا تأویل از فعل‌ال ـ اولا آمده است وبنابر این تأویل عبارت از آگاه کردن از حقیقت مراد است. و تفسیر عبارت از آگاه کردن از دلیل مراد است که همان معنی مطابقی لفظ باشد زیرا در تفسیر لفظ خودحکایت از مراد میکند مانند این آیه که فرمود : ان ربك لبالمرصاد که مؤول به تحذیرشده است. زیرا در مقام بیان این است که هرگاه شما انسانها نافرمانی کنید و دستورات شرع را گردن ننهید خدای توانا در مرصاد است تا بموقع خود شما را کیفر دهد. بدین ترتیب این کلمه مؤول میشود بغیر ما وضع‌له . صاحب مجمع البیان نیز گوید تفسیر عبارت ازکشف مراد است از الفاظ مشکل و تأویل برگردانیدن‌یکی‌ازدواحتمال است‌بآنچه‌مطابق با ظاهر است. ابوالعباس مبرد گوید: تفسیر

، تأویل و معنی هر سه یکی است.

در روایات صحیح آمده است که تفسیر قرآن جائز نیست مگر وسیله اخبار نص و یا ظاهر. جمعی از محققان در تفسیر قرآن گفته‌اند که عبارت از کشف معانی قرآن و بیان مراد از آن است و تأویل غالباً در جملات است.

تفسیر یا در بیان الفاظ غریب است و یا در مقام بیان الفاظ مجمل است. مانند اقیموا الصلوة و اتوا الزکوة و یا در کلامی است که متضمن قصه‌ای است از قصص که نیاز به بیان و شرح کامل دارد.

بعضی گویند : تفسیر بوسیله روایات و نقل است و تأویل از راه درایت و اجتهاد واستنباط است.

عده‌ای دیگر گویند آیاتی از قرآن بیان کننده مجملات است و همانطور اخبار مبین مجملات است و در تفسیر اجتهاد و استنباط راه ندارد و تنها باید مستند اخبار و آیات باشد.

اینان گفته‌اند: علاوه بر اینکه اخبار و احادیث مفسر آیات است آیات قرآن نیز بعضی مفسر بعضی دیگر است لکن تأویل بر اساس اجتهاد ، استنباط عقلی و یا ذوقی است.

از حضرت رسول اکرم روایت شده است که فرمودند: ان القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه علی احسن الوجو. بنابر این راه تأویل باز میشود. (رجوع شود بمقدمه تفسیر مجمع البیان).

مجموعهٔ اموری را که در مقام کشف قرآن بکار آید علوم قرآنی نامیده‌اند که جداگانه در هر مورد بحث شده است. و علمی که در آن از کیفیت نزول آیات و شئون آنها بحث میشود وقصص وداستانهای قرآن را بیان میکند علم تفسیر است. پس علم تفسیر علمی است که در آن بحث از نزول آیات قرآن و شئون آنها و قصص و اسباب نزول آیات می‌شود و سپس بیان میشود که ترتیب هریك از سوره‌ها وآیات چگونه است. کدام مکی و کدام مدنی، کدام یك از آیات محکم است و کدام متشابه، کدام ناسخ و کدام منسوخ . کدام خاص و کدام عام است. کدام مطلق و کدام مقید. کدام مجمل و کدام مبین است و بیان میشود که کدام آیه مبین حلال و کدام آیه مبین حرام است. کدام متضمن وعد است و کدام حاوی وعید. امر کدام است. و نهی کدام. زیرا روشن است که قرآن بعنوان دستور العمل برای بندگان بوسیلهٔ بزرگ مرد روزگار پیامبر اسلام بعنوان وحی آمده است و بدین جهت است که هر پیغمبری بزبان قوم و ملت خود گو یا شد و خدای تعالی فرمودند: ومارسلنا رسولا الابلسان قومه. و فرمود: «قل انابشر مثلکم» من یك انسانی هستم مانند شما و برگزیده شده‌ام از میان شما تا شما را بزبان خودتان هدایت کنم.

در تفسیر ظاهری یعنی بیان معنای مطابقی و تضمنی آیات قرآن مجید. آنچه لازم است اموری است که مربوط به زبان و ادبیات عرب است. از این جهت است که مفسران گفته‌اند هرآنکس که بخواهد معانی قرآن را درك کند علاوه بر ذوق کامل وکافی و استعداد سرشار باید باصول و مبادی ادبیات عرب از صرف، اشتقاق، نحو، و معانی بیان آشنائی کامل داشته باشد و در فقه و قصص و داستان گذشتگان

و اسباب نـزول آیات و منشاء قصـص و حکایات وارد باشد ودرعلم رجال و حدیث و درایت و اوضاع و احوال رجال حدیث متبحر باشد و با تمام این احوال نیروی استنباط قوی داشته باشد و باصول دیـن اسلام نیز وارد باشد موارد امر را از نهی باز شناسد و بداند درچه مورد امر دلالت بر وجوب میکند و در چه مورد امر دلالت براستحباب دارد و در کدام یك از موارد دلالت بر اباحه دارد. کجا دلالت بر فور دارد و کجادلالتبرتراخی وبازشناسدکه‌کجا وجوب، وجوب کفائی است و کجا عینی است چه مورد تخییری است و چه مورد .... است.

نهی در چه مورد دلالت بر حرمت دارد و درچه مورد دلالت برکراهت، نهی تنزیهی چیست و امر ارشادی کدام؟ احکام تأسیسی کدام و امضائی کدام است. ناسخ کدام منسوخ چیست؟ به معنی لغات وارد باشـد و حقیقت را از مجاز بـاز شناسد. مشتـرکات، متباینات، مترادفات، کنایات و استعارات زبان عرب را بخوبی بداند. نص ظاهر، مؤل، محکـم و متشابه را بخوبی بشناسد.

تَفصیل ـ (اصطلاح اصولی) مقابـل اجمال است رجوع باجمال شود و رجوع به تضمین شود.

تفصیلِ ذهنی ـ (اصطلاح فلسفی) دو جملهٔ تفصیل ذهنی و تحلیل عقلی در کلمات صدرالدین مرادف آمده است (اسفار ج ۱ ص ۷۱۹)

تَفکّر ـ (اصطلاح فلسفـی و عرفانی است) در فلسفه تفکر یعنی فکر و اندیشه کردن است و تصرف قلب است در معانی اشیاء جهت درك مطلوب و از نظر اهل ذوق تفکر نتیجه تذکر است و فکر کردن در خداست بواسطهٔ توجه در آثار وصنع او. (از شرح گلشن ص ۵۳ و دستور ج ۱ ص ۳۳۲)

در عرفان تفکرعبارت ازظهور صورت ملکوتی شیخ است که فرمودند «تفکـر ساعتفی‌الله خیر من عبادة سبعین سنة » .
حضرت رسول فرمود: تفکر وافی آلاء الله ولاتفکر وافی‌الله.

تفکر عبارت از اندیشه و فکر کردن در خداست بواسطـهٔ توجـه در آثـار الهی بحکم «الـذین یتفکرن فی خلـق السموات‌والارض».

شبستری گوید:

تفکر رفتـن از باطل بحـق است
بجـزو انـدر بدیدن کل مطلـق

و تفکر نتیجه تذکر است و راهنمای سالك است.

عطار گوید:

راه رو را سالك ره فـکر اوست
فکر کان مستفاد از ذکر اوست
ذکر بایـد گفت تا فکـر آورد
صد هـزاران معنی بکـر آورد
فکـرت عقلی بـود گفتـار را
فکرت قلبی است مـرد کار را
کار فکـر ارلاجرم یکسـاعتست
بهتـر از هفتاد سالـه طاعتست

تفلیس (باب التفلیس) رجـوع به مفلس شود.

تَفویض ـ (اصطلاح کلامی وعرفانی) در لغت واگذاردن و رها کردن است و در مقابل جبر است (رجوع بـه‌فرهنگ علـوم عقلی شود) و مفوضه کسانی را گویند که

گویند ما را اختیار مطلق است و اعمال عباد به خود واگذار شده است و خدا را دخالت نباشد.

در عرفان تفویض آنست که عبد تمام کارهای خود را واگذار بخدای متعال کند و آن قبل از وقوع و بعد از توکل است زیرا که توکل باسقاط اسباب ممکن باشد که در آن مقام عبد بقلب خود اعتماد برخدا کند درحصول سبب ولکن درتفویض، تسلیم امور کند بسوی حق، هم از لحاظ اسباب و هم از لحاظ مسببات پس تفویض بالاتر از توکل است (شرح کلمات بابا ص ۱۱۳ ـ شرح منازل ص ١٤).

عبدالله ابن ابی‌منازل گوید: التفویض مع الکسب خیر من خلوه عنه» (طبقات ص ۳۶۹).

تَفْویف ـ (اصطلاح بدیعی) در لغت زینت و رنگارنگ کردن است وثوب مفوف جامه ایست که در آن خطهای سفید باشد و نزد اهل بدیع آنست که متکلم در مدیح یا تغزل یا سایر اغراض جملهٔ چندی آورد که در وزن قریب بیکدیگر باشند وهرچه‌کوتاهتر زیباتر مانند بارگاهت کعبهٔ مردم حاج، و درگاهت حرم، مجلست فردوس و کوثر جام و ساقی حورباد.

(از ابدع ص ۱۷۵).

تَقابُل ـ (اصطلاح ادبی و منطقی و فلسفی) در ادب آن بود که شاعر اسماء متلازم و متقابل در شعر خود بیاورد رجوع به (المعجم ص ۲۸۲) شود ورجوع بفرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده شود.

تَقابُلِ اِیجاب وَ سَلب ـ (اصطلاح منطقی) دو امریکه یکی سلبی و دیگری ایجابی باشدمانند انسان ولاانسان‌که متقابلان بتقابل ایجاب و سلب‌اند و بعبارت دیگر تقابل ایجاب و سلب نسبت میان وجود و عدم شیء است و اجتماع و ارتفاع آنها نشاید این نوع تقابل متحقق در ذهن است نه در خارج.

تَقابُلِ تَضادّ ـ (اصطلاح فلسفی، منطقی) نسبت مان دوامریکه هردووجودی بوده و تعقل هریك بقیاس بدیگری نباشد و مابین آندو غایت بعد و خلاف باشد و اجتماعشان ممکن نبود ولکن ارتفاعشان شاید تقابل تضاد گویند مانند تقابل میان سفیدی و سیاهی.

تَقابُلِ تَضایُف ـ (اصطلاح فلسفی، منطقی) دو امریکه وجودی بوده و تعقل هریك مستلزم تعقل‌دیگری باشدمانند ابوت و بنوت باعتبار وجود اب و ابن در خارج متقابلان بتقابل تضایف‌اند.

تَقابُلِ عَدَم و مَلَکه ـ (اصطلاح فلسفی، منطقی) دو امری هرگاه بنحوی باشند که یکی از آندو عدم دیگری باشد درموضوعی که قابل وجود امر معدوم باشد مانند عمی و بصر زیرا عمی عدم البصر است در موردیکه شأن او بصیر بودن است.

توضیح آنکه «هوهویت» بطور مطلق مقابل غیریت است و غیریت هم یا در جنس است و یا در نوعست که بعینه غیریت در فصل است و یا بعرض است چنانکه در وحدت بیان شود.

و تقابل که نوعی از غیریت است یا میان دو امر وجودی است و یا میان دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد در صورت اول یا تعقل هریك مستلزم تعقل دیگری نیست «متضادان» میباشند و نسبت میان آندو نسبت تضاد

است «ولایجتمعان فی محل واحد» مانند سیاهی و سفیدی و یا تعقل هریك مستلزم تعقل دیگری است که «متضایفان» میباشند و نسبت میان آندو نسبت تضایف است مانند نسبت میان اب و ابن که نسبت مکرره است و در صورت دوم یا در طرف عـدم شرط است شأنیت وجود تقابل «عـدم و ملکه» است مانند عمی و بصر که عمی عدم البصر و یا در طرف عدم شأنیت وجـود نیست «متناقضان» میباشنـد مانند نسبت میان وجود و عدم شیء.

«ان اصناف التقابل اربعة و ذلك ان المتقابلین اما ان یکون احدهما وجودیاً و الاخر عدمیاً او یکونا وجودیین ولایمکن ان یکونا عدمیین لعدم التقابل بین الامور العدمیة اذالسلب المطلق انما یقابله ایجاب اما مطلق او خاص... فنقول المتقابلان اما یؤخذ باعتبار القـول و العقد او بحسب الحقایق انفسها والاول هو التقابل السلب والایجاب کقولنازید لیس بکاتب والثانی اما ان یکـون احدهما عدمیاً او یکونـا وجودیین والاول هوالتقابل العدم والملکة وهو [illegible] تقابل السلب والایجاب».

(از کشف المراد ص ٥٤ و رجـوع شود به شرح منظومه سبزواری ص ١١٠ – شفا ج [illegible] ص ٥٥٥ – اسفار ج ١ ص ١٣٦، ١٣٧ – تفسیر [illegible] ص١٠٣١ – دستور ج ١ [illegible] – ٣٤٠).

تقاص –(اصطلاح فقهی) استیفاء حق طلبکار [illegible] از کسی که بنحوی از انحاء [illegible] حقوق اشخاص نکول دارد، استیفاء [illegible] بنحوی که ممکن است.

[illegible] کتبات حقوقی آمده است.

در مورد یقین بحق و عجـز از تحصیل آن نمیتوان تقاص نمود. پس باظن بحق فضلا از احتمال و شك، تقاص جائز نیست و همچنین با امکان تحصیل حـق از طریق مراجعه بحاکم شخصاً نمی‌توان تقاص نمود.

پس اگر استیفاء حق از طریق حاکم متعذر باشد و صاحب حق نتواند عین مـال خود یا مثل و یا قیمت آنرا بدست آورد اشکالی نخواهد داشت اما اگر مجبـور باشد که جنس دیگری، مغایر با جنس مال خود تقاص نماید موقوف باذن حاکم‌خواهد بود.

اما تقاص ودیعه – در آن دو قول است و منشأ دو قول، دو حدیث نبوی است:

١ – أَدِّالأَمانَةَ إِلى مَنْ إِئْتَمَنَكَ ولاتَخُنْ من خانَكَ. یعنی کسیکه امانتی بتو سپرد باو برگردان و آنکه بتو خیانت کرده تو باو خیانت نکن.

٢ – به هند فرموده خذی مایکفیك وولدك من‌ماله یعنی بقـدر کفاف خود و فرزندت از مال ابی سفیان که شوهرش بوده بگیر و واضح است که مال شوهر نزد زن ودیعه است.

تقدم – (اصطلاح فلسفی) تقدم عبارت از بودن چیزی است در جلو و قبل و در مرتبت اول و بنابر مشهور پنج نوع است باین بیان که متقدم یا مجامع با متأخـر میشود یا نه قسم دوم تقدم بالزمان است و قسم اول یا متقدم علت تامهٔ متأخـر است تقدم بالعلیت است و یا علت تامهٔ متأخـر نیست تقدم بالطبع است مانند تقدم واحد براثنین ودرصورتیکه متأخر محتاج بمتقدم نباشد دو صورت دارد یا تقدم و تأخـر برمأخذ ترتب است باینکه مثلا شیء بمبدأ

مجدود نزدیکترازغیرش باشد تقدم‌بالوضع است مانند تقدم جنس برفصل و صف اول برصف دوم و اگر برحسب ترتیب و قرب و بعد نباشد تقدم بالشرف است.

(از دستور ج ۱ ص ۳۳۵)

قطب‌الدین میگوید: «و تقدم و تأخر بر معانی بسیار اطلاق شود چه شاید که هر دو بالزمان باشند چون اب و ابن یا بالذات‌باشندچون‌حرکت‌یدوحرکت مفتاح یا بالطبع چون واحد واثنین یا بمرتبت چون صف اول و ثانی و بشرف چون معلم و متعلم و همچنین «مع» بر معانی بسیار اطلاق شود».

(درةالتاج جزء اول از بخش نخستین ص ۳۰).

متکلمان قسم ششمی برای تقدم‌اضافه کرده‌اند که تقدم بالذات باشد مانند تقدم اجزاء زمان بعضی بر بعضی دیگر.

میر دامات تقدم مفارقات را بر مادیات تقدم دهری میداند و تقدم ذات حق را بر ماسوی الله تقدم سرمدی و تقدم انفکاکی نامیده است و بالجمله اقسام تقدم عبارت است از:

۱ـ تقدم بمرتبت که متقدم اقرب بمبدأ موجود یا مفروض باشد چنانکه گویند بغداد قبل از کوفه است این نوع تقدم بر دو قسم است یکی آنکه ترتیب آن طبیعی باشد یعنی بالطبع باشد ولو آنکه تقدمش بالطبع نباشد مانند تقدم‌جسم بر حیوان و حیوان بر انسان و دیگر آنکه ترتیب آن باعتبار وضع باشد مانند زمانیات و مانند تقدم امام بر مأموم.

۲ـ تقدم بالطبع مانند تقدم واحد بر اثنین و خطوط بر مثلث.

۳ـ تقدم بالعلیت که وجود متقدم علت، برای وجود متأخر باشد.

۴ـ تقدم بالزمان مانند تقدم نوح بر حضرت محمد صلی‌الله علیه و آله

۵ـ تقدم بشرف و فضل مانند تقدم عالم بر جاهل.

۶ـ تقدم بالماهیة بنابر قول کسانیکه ماهیات را مجعول بالذات میدانند.

۷ـ تقدم بالحقیقة مانند تقدم وجود بر ماهیت بنابر قول صدرا و سایر اصالت وجودیان.

۸ـ تقدم بالحق صدرا گوید: این نوع از تقدم از اموری است که ادراك آن بسیار دشوار است و عارفان بالله و راسخون در علم در یابند که وجود هر علت موجبهٔ مقدم بر معلول است بنحو تقدم بالحق و بالاخره تقدم وجود علت بر وجود معلول نه تقدم ذات علت بر ذات معلول که تقدم بالعلیت است.

(کشاف ص۱۲۱۳ـ اساس‌الاقتباس ص ۵۸ اخوان ج۳ ص ۳۲۹ ـتفسیر ص۱۴۰۹ تهافت‌التهافت ص۶۷ـ اسفار ج۱ ص۲۶۶ ۲۶۴ـ ج۳ ص۵۲ ـ شفا ج۲ ص۴٦٤ شرح هدایه ص ۱۰۱).

تقدّم اصل بر دلیل (اصطلاح‌فقهی)

منظور از اصل در اینجا رجوع بحالت سابقه است که‌اصل‌استصحاب‌باشدوهم‌رجوع‌به قاعده و قواعد کلیه مفروغ‌عنه است وبهر حال بحث در تعارض اصل اس متبا دلیل در موردی که کدامیك مقدم است.

ـتا اصل موجود است رجوع به بدل جائز نیست بنابراین هرگاه پس‌از قبض‌بیع معلوم شود که مبیع فاسد بوده باید مشتری عین مبیع را به‌بایع رد نماید

و همچنین است عین مغصوبه.
(کلیات حقوقی ص۱۰).
تقدیر ـ (اصطلاح فلسفی و عرفانی) تقدیر بمعنای اندازه و تعیین قدر ومقدار است و از نظر فلاسفه بمعنای مشخص ومعین شدن حوادث وجودی و تعین واندازهٔ آن در عالم قضاء الهی و تدوین در لوح محفوظ بوسیلهٔ قلم قدرت‌میباشد و از نظر عرفا تقدیر از طرف حق‌هدایت است و کسی که ترک تدبیر کند بتقدیر راضی شود و کسی که مشاهدهٔ مقدور کند خود را بی‌اختیار داند.
(از شفا ج۲ ص۶۴۵ـ دستور ج۱ ص۳۴۵ شرح کلمات بابا طاهر ص ۲۴۷).
و خلق را در تقدیر بدایتی نباشد و لکن تقدیر از طرف حق هدایت است و کسی که مشاهدهٔ مقدور کند، خود را بی‌اختیار داند (شرح کلمات بابا ص ۲۴۷).
گفته‌اند که خدا در ازل ذات و صفات و همه چیز را و مقدار آن را دانسته است و این معنی تقدیر خداست و گفته‌اند خدا درازل همه چیز را دانسته و خواسته است‌واین معنی تقدیر خدااست یعنی علم واردات او تقدیر اوست.
(از انسان کامل ص ۶۲).
بعضی‌از ترکیبات: قلم تقدیر،دیوان تقدیر، تقدیر ازل، فراش تقدیر.
تقدیس ـ (اصطلاح فلسفی‌و عرفانی) تقدس درلغت‌بمعنای تطهیراست واصطلاحاً تنزیه حق است از کل ما لایلیق بجنابه و از نقائص کونیه و از تمام آنچه کمال بحساب می‌آید به نسبت به غیر حق از موجودات مجرده‌و یا غیر مجرده واخص از تسبیح است از لحاظ کیفیت و کمیت یعنی اشد تنز بهاً است از تسبیح چنانکه فرمودند «سبوح قدوس» و این تأخر دلیل بر اشد تنزیهاً بودن است.
(از دستور العلماء ج۱ ص ۲۴۱ـ کلما ت‌مکنونه ص ۹۷).
بعضی از ترکیبات: منبر تقدیس، سبحهٔ تقدیس.
تقرر ـ (اصطلاح فلسفی) تقرر یعنی قرار گرفتن و متحقق شدن تقرر در اعیان یعنی تحقق در خارج واصطلاحاً عبارت از وجود خارجی و ذهنی است و اعم از ثبوت است که وجود در خارج است وگاه با ذکر قید و وصف دیگر آرند و گویند تقرر در اذهان و یا تقرر در اعیان.
(از دستور ج۱ ص ۳۴۲ـ اسفار ج۱ ص۲۱).
تقریر ـ (اصطلاح اصولی) و مقرر داشتن و تثبیت کردن باشد وگویندتقریر معصوم حجت است یعنی هر گاه‌در محلی حاضر باشد و کسی عملی را انجام دهد و مورد تقیه هم نباشد و ساکت باشد معلوم میشود که این عمل شرعی است و حجت است (از قوانین ص ۴۹۴).
بنابر این تقریر تثبیت عمل مکلف است بالالتزام عقلی.
تقریظ ـ (اصطلاح ادبی) تقریظ مدح باشد و مخصوص شخصی زنده است بر خلاف مدح که عام است و بر کتابی تقریظ نویسند یعنی از عمل و کار او ستایش نمایند.
تقسیط ثمن ـ (اصطلاح فقهی) یعنی قیمت و ارزش متاع را قسط قسط کردن

در مقابل تقسیط متاع،ویا قسطی برای شرط و وصفی در متاع قرار دادن که این امر جایز نیست رجوع به تبعض صفقه شود.

تقسیم ـ قسمت کردن باشد ونزد اهل ادب آن باشد که شاعر معنی خاص بگوید و تفاصیل آنرا بیان کند چنانکه هیچ‌قسم‌از اقسام آن‌رامهمل نگذارد رجوع به (المعجم ص ۲۷۶ و مطول ص ۳۵۹). شود.

درابدع آرد: تقسیم‌آنست که‌گوینده اشیاء متعدده را ایراد کند و پس از آن بیان کند آنچه راجع است بهر یك از اشیاء مذکوره بطور تفصیل و تعیین بر خلاف لف و نشر مثال:

*

تو فارغ و شهری بخیال تو در آشوب
از آرزوی وصل تو یابیم جدائی
جمعی بتزلزل که مبادا روی از بزم
خلقی بسر راه که از خانه برآئی

سعدی:

دو کس چه کنند از پی خاص وعام
یکی نیك محضر دگر زشت نام
یکی تا کند تشنه را تازه حلق
یکی تا بگردن در افتند خلق

*

رخان و عارض و زلفین آن بتدلبر
یکی گل است ودوم سوسن وسیم‌عنبر

(از ابدع ص۱۷۷).

تقصیر ـ (اصطلاح اخلاقی، فقهی) کوتاهی کردن باشد و در فقه آن باشد که کسی در اعمال حج کار خلاف کند مثل آنکه ناخن خود را در احرام‌بگیرد که باید کفاره بدهد و آن عمل راتقصیر گویند. (از شرح لمعه ج۱ ص ۱۶۱).

که افعال محرّمه را که نباید در حال احرام انجام دهد مرتکب شود و اطلاق آن بر کفاره از باب اطلاق سبب برمسبب است.

در معتقد الامامیه آمده است:

و چون از سعی فارغ شود، تقصیر بر او واجب بود. و تقصیر آن باشد که ناخن بچیند، واز موی سر یا ریش چیزی فرا گیرد.

چون تقصیر کرد، از همه چیز حلال شد، مگر صید، برای آنکه در حرم است.

اگر تقصیر فراموش کند،تاکه احرام گیرد بحج، برو باشد گوسفندی.

و احرام بحج گیرد نزدیك زوال‌روز ترویه که هشتم ذوالحجه است، از زیر ناودان کعبه یا نزدیك مقام ابراهیم. و آنچه در احرام اول بجای آورده باشد بجای آرد، الا آنستکه در دعا ذکر حج کند، و آواز به تلبیه برندارد تا بیرون رود.

و به منا رود، چون بموضعی رسد که آنرا «رقطا» گویند، و بر ابطح مشرف شود، آواز به «لبیك» واجب و سنت بردارد، و بگوید: «لبیك، لبیك بحجة تمامها و بلاغها علیك» و دعا بخواند.

و مستحب است که شب به منا باشد، و نماز شام وخفتن و بامداد آنجا گذارد، تا از آنجا بعرفات آید.

و امام نرود تاآنگه‌که آفتاب برآید.

و چون بعرفات رود، آنچه مرسوم است از دعا بخواند، و«لبیك» بآواز گوید، تا آنگه که بعرفات رسد.

(معتقدالامامیه ص ۳۲ ــ ۳۲۱).

تَقْطیعـ (اصطلاح ادبی) نزد اهل ادب برابر نمودن اجزاء کلام باشد باجزاء افاعیل یعنی حرف متحرك مقابل متحرك و ساكن مقابل ساكن رجوع شود به (درهٔ نجفی ص ۱۵).

تقلیدـ (اصطلاح فقهی) در لغت آویزان کردن قلاده باشد بر گردن و افسار بگردن خود زدن استودر اصطلاح عمل بقول غیر است بدون درخواست‌دلیل مانند اطاعت عامی از مجتهد اعلم وجامع شرائط فتوی، تقلیددراسلام در فروع است نه در اصول و بر مجتهد تقلید از غیر حرام است یعنی مجتهد باید برأی خود عمل کند و در ضروریات و اصول هم برای همه حرام است و تقلید از کارهای دیگران که ناپسند است روا نیست وآیاتی چند در مذمت تقلید آمده است که در این آیات مذمت کند از کسانی که به پیروی از آباء و اجداد خود پای‌بند بکهنه و بت‌پرستی میباشند و حاضر به درك حقایق نمی‌باشند (از قوانین ج۲ ص ۱۷۶ کشاف ج۲ ص ٤۳٤ـ قواعد شهید ص ۱۷۸ـ معالم ص ۲۳۶).

در اصول رشاد آمده است:

مسئله لزوم تقلید جاهل از عالم از مسائل بدیهیه و متفق علیها است و عامی هم در عرف اهل اصول اعم است ازعامی بسیط و عالمی که هنوز بدرجه اجتهاد بالغ نگردیده است.

شخص عامی از یکطرف مکلف باتیان تکالیفی است کهبر توجه آنها بسوی خود علم اجمالی دارد و از طرفی دیگر قادر باستخراج صورت تفصیلی آنها از از منابع مربوطه نیست بنابر این ناچار است بشخصی که آشنا باحکام و قادر باستنباط آنهاازمبادی اصلیه است مراجعه نموده و تکالیف تفصیلی خود را از وی سؤال و بگفته‌های او عمل نماید ـ لکن لازم است که آن شخص علاوه بر واجد بودن شرائط علمی اجتهاد ـ مؤمن‌وعادل و صادق القول نیز باشدتاآراء وگفته‌هایش اطمینان بخش گردد.

هر گاه مجتهد متعدد و همگی از حیث علم وتقوی با هم مساوی باشند عامی در مراجعه بهر یك از آنها مخیر خواهد بود ولی اگر یکی اعلم و اتقی از دیگران باشد در این صورت اعلم و اتقی را انتخاب خواهد کرد ـ و هر گاه یکی اعلم ودیگری اتقی باشد رجحان با اعلم خواهد بودچه آنکه وسیلهٔ استنباط احکام شرعیه علم است نه تقوی ـ و از تقوی همان اندازه که وی را میباشد.

مسئله دیگری که در این مقام شایان توجه میباشد این است که عامی باید بر شایستگی و جامع‌الشرایط بودن مفتی علم و یقین حاصل کند زیرا مجرد ظن در این مورد کافی نیست و دلیلی بر حجیت چنین ظنی قائم نگردیده است اکنون باید دید که این علم چگونه وبچه وسیله ممکن است برای یك عامی که‌خود بهرهٔ از علم ندارد حاصل شود.

محقق (قد) در این مورد بیانی دارد که خلاصهٔ مفادش این است:مقلد در تشخیص مفتی نباید بظواهر امور اکتفاء ورزد یعنی اگر شخصی را مثلا در صدر امور دینی مشاهده کند و یا آوازه‌شهرتش را بشنود و یا خلق‌را بسوی وی متوجه ببیند ویا معروفیتش را به زهد و تقوی

ملاحظه نماید این ظواهر را نباید ملاك تشخیص قرار دهد. زیرا کسیکه در وراء این ظواهر بدعوی اجتهاد پرداخته ممکن است در حق خود اشتباه نموده و یا مردم را به اشتباه انداخته باشد.بنابر این لازم است که فقط بوسیله مجالست و ممارست مستقیم یا بوسیله ممارست علماء وشهادت آنان بر شایستگی علمی و اخلاقی وی علم حاصل کند. انتهی... (اصول رشاد ص ۲۹۱ ـ ۲۹۰).

تَقْوی ـ (اصطلاح اخلاقی وعرفانی) بمعنای اتقاء و پرهیزکاری است واتخاذ وقایت است و اصطلاحاً دوری کردن از عقوبت حق است بواسطهٔ انجام طاعات حق و احتراز از محرمات است.

(از دستور ج۲ ص ۳۴۱ و رجوع شود به کلمات مکنونه ص۹۷).

و بعضی گویند تقوی پرهیز از محرمات استفقط و گفته‌اند (التقوی مجانبة ما یبعدك عن الله) (طبقات ص ۴۶۰).

فیض گوید: تقوی آنست که محامد حق را وقایت خود سازد و اضافهٔ همه کمالات وفضائل بحضرت او کندو خدای با چنین کس باشد چنانکه فرمود «انالله معالذین اتقواوالذین هممحسنون» (دستور العلماء ج۱ ص ۲۴۱).

در شرح تعرف است: که اصلتقوی بر دو معنی است یکی ترسیدن و دیگری پرهیز کردن و تقوی بنده از خداوند بردو معنی است یا خوف از عقاب است و یا از فراق باشد، ازغیرحق پرهیز کند و با غیر او نیارامد، تا از خدا جدانماند و پرهیز کنداز آنچه بدو میل نماید زیرا که هر اندازه که بغیر حق مایل باشد از حق دور باشد.

معروف کرخی گوید: «قُلوبُالطّاهِرین تُشْرَح بِالتّقوی وتَزْهَر بالبِرّو قُلوبُالفُجّار تَظلم بالفُجُور» (طبقات ص ۹۰).

و گفته‌اند: «تعرف تقوی الرجل فی ثلاثه اشیاء : فی اخذه و منعه و کلامه» (طبقات ۶۳).

بعضی از بزرگان گویند: تقوی از گناه دوری کردن و از نفس جدا گشتن است.

(از شرح تعرف ج۳ ص ۱۳۱).

تَقْویم کَواکِب ـ این اصطلاح هیوی استو عبارت است از بعد موضع کواکب از رأس حمل یعنی عبارت از قوسی بود از منطقه البروج میان اول حمل و موضع کواکب بر توالی بروج که طول کوکب نیز گویند ومراد از موضعکوکب در طول طرفخطی بود که از مرکز عالم بمرکز کوکب گذرد وبه فلك اعلی منتهی شود. هرگاه کوکب بر منطقة البروج بود والا نقطهٔ تقاطع دایره عرض است که بطرف خطمذکور رودو این خط را خط تقویمی گویند و حرکتی که آن کوکب بوسیله آن، آن قوس را قطع میکند حرکت طولی و حرکت تقویمی گویند.

(از بیست باب ملا مظفر ورجوع شود به التفهیم ص۲۷۳ ۲۸۴).

تَقیَّه ـ (اصطلاحفقهی) نگهداری است و نگهداری خود است از ضرر غیر بواسطهٔ موافقت کردن با آن در قول یا فعل که مخالف با حق است و آن گاه واجب است اگر مساله جان وقتل نفس در میان باشد وگاه حرام استاگر ضرری

در کار نباشد وگاه مستحب است و گاه مکروه (از قواعد ص ۲۶۱).
در هر حال مساله تقیه در مذهب شیعه یکی از مسائل مهم است که‌حتی الامکان باید رعایت شودو حضرت صادق فرمودند «التقیة دینی و دین آبائی».

تکاثُف - (اصطلاح فلسفی) تکاثف عبارت از نقصان مقدار حجم‌جسم است بدون آنکه چیزی از آن منفصل گردد وگاهی براند ماج نیز اطلاق‌تکاثف شده است که‌عبارت از تقارب اجزاء جسم است بنحویکه اجزاء غریبه از آن خارج شود شیخ اشراق گوید: تکاثف وتخلخل حقیقی نیست «واماالتخلخل والتکاثف فلا نسلمهما بالمعنی الحقیقی اذلیس الا بتبدید الاجزاء و اجتماعها و تخلخل الجسم اللطیف بینها».
(مجموعهٔ دوم مصنفات‌شیخ اشراق ص۷۷ ورجوع شود به شفا ج۲ ص۴۰۷ ج۱ ص۶۹، ۶۷- اسفار ج۲ ص۱۲٤، ۲۵).

تکافُؤ (اصطلاح فلسفی) دو امر را مُتَکافیء گویند که متلازم یکدیگر بوده واز لحاظ وجودی یکدگر را کافی باشند و میان آندو علاقهٔ لزومیه باشد و درعین حال هیچیك علت دیگری‌نباشد.
(از اسفار ج۱ ص۲۱).
در کلمات شیخ اشراق انواع متکافئه و انوار قاهرهٔ متکافئی و اصحاب اصنام متکافئه آمده است.
(رجوع شودبه مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق ص۱٤٤- ۱٤۵، ۱۷۸).

تَکالیفِ شَرعیّه (اصطلاح فقهی) عبارت از دستورات و قوانین مذهب است در مقابل تکالیف عرفیه وعقلیه‌که بموجب عرف و عقل است.

تکالیفِ فِعْلیّه (اصطلاح اصولی کلامی) مقابل تکالیف انشائیه‌اند (از کفایه ص۵۳). بدان جهت که تکالیف در مقام انشاء غیر از تکلیف در مقام عمل‌اند ودرمقام انشاء قابل عمل‌نمی‌باشند زیرا ممکن است نسخ وبدا پیش آید.

تکامُل (اصطلاح فلسفی‌و عرفانی) عزیزالدین نسفی در باب طبقات موجودات و تطور و تکامل آنها بیان بسیار جالبی دارد و می‌گوید نفوس جزوی از عالم علوی اول به عناصر و طبایع می‌آید... و مقصود از این همه کشش و کوشش آنست که نفوس جزئیه که در عناصراند تربیت یابند و پرورش یابند و استعداد عروج کنند و به نباتات آیند اول صورتی که از صورت نباتات پیدا می‌کند صورت طحلب است و این طحلب گیاهی سبز است که در آبها پیدا می‌آید و بمراتب برمیآید وصورت نباتات و اشجار پیدا می‌کند تابحدی که شجربه حیوان نزدیك شود همچون درخت خرما و درخت لفاح ودرخت واق واق و چندین هزار سال دیگر درین مرتبه می‌باشند واز گردش افلاك و انجم پرورش می‌یابند و درین مرتبه نام وی نفس نباتی است آن گاه از نبات به حیوان می‌آیند و اول‌صورتی که از صورت حیوانات‌پیدا می‌کنندصورت خراطین است و این خراطین کرمی‌سرخ و دراز و باریك است که در گل‌و زمین آبناك بود و بمراتب برمیآید و صورت حیوانات بتدریج پیدا میکند تا بحدی که حیوان غیر ناطق بحیوان ناطق

نزدیك میشود همچون فیل و بوزینه و نسناس و چندین هزار سال دیگر در این مرتبه می‌باشند و از گردش افلاك و انجم پرورش می‌یابند و در این مرتبه نام وی نفس حیوان است و آن گاه از حیوان بانسان میایند و اول صورتی که از صورت انسان پیدا می‌کنند. صورت زنگیان است ودر این مرتبه نام وی‌نفس انسانی است یعنی نفس ناطقه و نفس ناطقه را در این مرتبه نفس اماره گویند و بمراتب برمیاید تابدرجهٔحکماء رسند... (از انسان ص ۴۱۱ — ۴۱۲).

در سخنان عارفان آمده است که:
همهٔ موجودات عالم با شتاب هر چه‌تمامتر بسوی کمال روند خواه شاعر بدین امر باشند وخواه نباشند و این امر ناموس طبیعت است لکن در انسان امری است ارادی و تابع اراده و خواست او باشد، دستورات اخلاقی انبیاء و اولیاء و اهل حق همه بر این اساس است.

در قرآن مجید آمده است:
ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة المضغه فخلقنا المضغة عظاما فکسونا العظام لحما ثم‌انشاناها خلقا آخر

مولانا گوید:

ای مبدل کرده خاکی را بزر
خاك دیگر رانموده بو البشر
کار تو تبدیل اعیان و عطا
کار ما سهو است و نسیان‌وخطا
سهو و نسیان را مبدل کن بعلم
من همه جهلم مرا ده صبروحلم
ایکه خار شوره را تونان کنی
ویکه نان مرده را تو جان کنی
ایکه جان خیره را رهبر کنی
ویکه بیره را تو پیغمبر کنی
ای که خاك تیره را تو جان دهی
عقل و حس و روزی و ایمان دهی
شکر از نی میوه از چوب آوری
از منی مرده بتی خوب آوری
گل ز گل صفوت ز دل پیدا کنی
پیه را بخشی ضیاء و روشنی
میکنی جزو زمین را آسمان
می‌فزایی در زمین از اختران
هر که سازد زین جهان آب حیات
زود ترش از دیگران آید ممات
دیدهٔ دل کو بگردان بنگریست
دیده کانجا هر دمی مینا گریست
قلب اعیانست و اکسیر محیط
ائتلاف خرقهٔ تن بی مخیط
تو از آن روزی که در هست آمدی
آتشی یا خاك یا بادی بدی
گر بدان حالت ترا بودی بقا
کی رسیدی مر ترا این ارتقا
از مبدل هستی اول نماند
هستی دیگر بجای او نشاند
همچنین تا صد هزاران هست ها
بعد یکدیگر دوم به زابتدا
آن مبدل بین وسایط را بمان
کز وسایط دور گردی ز اصل آن
واسطه هر جا فزون شد وصل جست
واسطه کم ذوق وصل افزونتر است
از سبب دانی شود کم حیرتت
حیرتی کو رودهد در حضرتت
این بقاها از فناها یافتی
از فنا پس رو چرا بر تافتی
زان فناها چه زیان بودت که تا
بر بقا چسفیدهٔ ای بینوا
از جمادی بیخبر سوی نما

وز نمای سوی حیات وابتلا
باز سوی عقل و تمییزات خوش
باز سوی خارج این پنج وشش
از جمادی مردم و نامی شدم
وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
جملهٔ دیگر بمیرم از بشر
تا برآرم از ملائك بال وپر
وز ملك هم بایدم جستن زجو
کل شیء هالك الا وجهه
بار دیگر از ملك قربان شوم
آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عم چون ارغنون
گویدم انا الیه راجعون
مرگ‌دان آن کاتفاق امت است
کاب حیوانی نهان درظلمت‌است

تکبر - (اصطلاح اخلاقی) یکی از صفات رذیله است و گفته‌اند «تکبر المطیعین علی العصاة بطاعتهم شر من معاصیهم واضر علیهم» (طبقات ص۳۲۳).

تکبیرات (اصطلاح فقهی) تکبیرات عبارتند از «الله اکبر الله اکبر لااله الاالله والله اکبر......»

تکبیرة الاحرام (اصطلاح فقهی) و الله اکبر گفتن است که مقارن با نماز است و بواسطهٔ آن داخل در نماز میشود و آن انسان را محرم می‌کند و بر او حرام میشود کارهائی که منافی با نماز باشد (از شرح لمعه ج۱ ص۶۳). یعنی تکبیری که بوسیله آن انسان محرم بکسر میشود.

تکبیرات افتتاحیه (اصطلاح فقهی) و قبل از دخول در نماز مستحب است‌شش تکبیر گوید که باضافه تکبیرةالاحرام هفت تکبیر میشود و آنها را تکبیرات افتتاحیهٔ نماز گویند که باید شش مرتبه «الله اکبر» بگوید و در مرتبهٔ هفتم قصد تکبیرة الاحرام کند و داخل در نماز شود.

تَکَثُّر در انواع (اصطلاح فلسفی) عبارت از انواع مختلف باشد. چون هر جنسی متنوع میشود و تقسیم بانواع گوناگون میشود.

فارابی گوید: تکثر اگر در انواع باشد بواسطهٔ تکثر ماهیات است و اگر عددی باشد بواسطهٔ تکثر در اعداد بود و در جوهر اشیاء بواسطهٔ ماده و لواحق ماده بود و اگر در اعراض باشد بواسطهٔ موضوعات بود.

تِکرارُ الضَّوابط (اصطلاح اشراقی) و منظور این است که تمام حرکات و سکنات و حوادث‌و وقایع دوری بعد از دوری وکوری بعد از کوری تکرار خواهد شد.

(رجوع شود به حکمة الاشراق ص ۲۳۸).

تکریر - (اصطلاح ادبی) تکریر و تکرار در فن معانی بیان از انواع اطناب باشد و ابلغ از تأکید است و از محاسن فصاحت است و فائده آن تقریر و تأکید و زیادت تنبیه باشد مانند «قال الذی آمن یا قوم اتبعونی اهد کم سبیل الرشاد یا قوم انما هذه حیوة الدنیا» که حرف ندا تکرار شده است و یا در موقعی که کلام طولانی است از جهت خوف از فراموشی تکرار کند مانند «فلما جائهم کتاب من عندالله ...تا فلما جائهم ما

عوفوا» و مانند «کلاسوف تعلمون ثم کلاسوف تعلمون» (از مختصر المعانی ص ۱۱۸ ـ کشاف ج۲ ص ۱۲۴۷).
در ابدع آرد. تکرار:
آنست که گوینده لفظی را برای تأکید یا مدح ..تکرار کند مانند:
مسلمانان مسلمانان مسلمانی مسلمانی
وزین آئین بی دینان پشیمانی پشیمانی
*
ای سنائی عاشقی را درد باید درد کو
بار جور نیکوان را مرد باید مرد کو؟
در زوایای خرابات از چنان مردان هنوز
چند گوئی مردهستومرد هستآن مردکو
ز آتش و ازبادو آب وخاک ایشان یادگار
یك فروغویك نسیم ویك نم ویك گردکو
(از ابدع ص ۱۷۹ ـ ۱۸۰).

تَکفیر ـ (اصطلاح کلامی و فقهی)
نسبت به کفر دادن باشد و اطلاق شود بر گذاردن یکی از دو دست را بر روی دیگری در حال نماز که تکفیر گویندو آن در نزد شیعه مبطل نماز است مگر در حال تقیه بآنکه در مجمع اهل تسنن باشد.

تَکْفین ـ (اصطلاح فقهی) کفن کردن میت را گویند و آن در اسلام از واجبات کفائی است که با انجام یکنفر وعهده‌دار شدن او از عهده دیگران برداشته میشود (از الفقه علی ص ۳۶۸).

تَکْلیف ـ (اصطلاح کلامی، فقهی)
تکلیف نزد اصولیان عبارت از الزام فعل است که در آن دشواری و مشقت وسختی باشد وبنابر این مندوب و مباح و مکروه از احکام تکلیفی نخواهند بود زیرا الزامی در آنها نیست و گفته شده است که تکلیف اعتقاد و التزام باحکام الله است وبنابراین احکام پنجگانه‌همه تکلیفی میباشند (از کشاف ج۲ ص ۱۲۵۵).

تَکلیفِ مالایُطاق ـ (اصطلاح کلامی)
یعنی تکلیفی که از حدود قدرت و توانائی خارج باشد که مشمول قاعده عسر و حرج میباشد و در اسلام احکام حرجی نیستو بنابر این تکلیف مالایطاق نشده است و بدین جهت است که‌احکام ثانوی پدید آمده است در موقع عسر از احکام اولی.

تَکلیفِ فِعلی ـ (اصطلاح‌کلامی، فقهی)
در مقابل انشائی است و ازلحاظ مفاد هم مقابل تکالیف اعتقادی است و هم‌تکالیف انشائی و هم آنچه بالقوه است لکن در اینجا منظور مقابل انشائی است و هم میتواند مقابل اصول اعتقادات باشد و بهر حال در کتاب معتقدالامامیه در باب اعتقاد امامیه نسبت به تکلیف آمده است که:
اعتقاد کرده‌اند که تکلیف حسن‌است، و آن تعریض منافعی‌است کز تکلیف‌نتوان یافت. وبی استحقاق رسانیدن بآن منافع حسن نباشد و قبیح باشد، چنانکه قبیح است آحادی را از امت با پیغمبر خدای در تعظیم و ثواب برابر داشتن، و جاهلی را با عالمی یکسان گردانیدن.
و کافر مکلف است بایمان باجماع مسلمانان. و اعتقاد این طائفه آنستکه:
کافر مخاطب است بعبادات از نماز و روزه و زکوة و حج و غیر آن.
ودلیل برین آنستکه، آنچه شرائط تکلیف است از حیاة و قدرت و آلت و عقل و نصب دلیل و تمکین و شهوت قبیح و نفرت از حسن این همه کافر

را حاصل است، پس چنانکه مؤمن با اين‌شرائط مخاطبست کافر نيز هم مخاطب باشد.

و آنکه عبادت کافر از وی صحيح نباشد با کفر، لازم نيايد که مخاطب‌نباشد بعبادات شرع. و وجود کفر مر کافر را، چون وجود حدث است مر محدث را، که باوجود حدث نماز صحيح نيست. پس چنانکه بر محدث واجب است که طهارة کند تا نماز از وی صحيح باشد، بر کافر نيز واجب است که ايمان آرد تا عبادات از وی صحيح باشد.

وچون خدای تعالی ميفرمايد: که «يا ايها الناس اعبدوا ربکم» و کافر در اين خطاب‌داخل است، پس‌عبادت برو واجب باشد.

اگر گويند: که اگر بر کافر عبادت واجب بودی، قضای نماز و عبادات ديگر چون اسلام آرد بر وی واجب بودی، و چنين نيست.

جواب گويند: که وجوب قضا تابع وجوب ادا، نيست بلکه آن بدليلی ديگر معلوم باشد، که قضا اگر تابع ادا بودی بايستی که چون نماز جمعه فايت شود قضای آن واجب باشد، و برزن حايض قضای نماز ايام حيض واجب باشد، و نيست. پس معلوم شد که وجوب قضا تابع وجوب ادا نيست.

و اعتقاد کرده که خدای تعالی تعالی تکليف مالايطاق نکند، زيرا که تکليف کردن کسی را بچيزی که وی نتواند و بر آن قادر نباشد قبيح باشد، و خدای تعالی قبيح نکند.

چنانکه عاجزی بر جای بمانده را تکليف دويدن کردن، و نابينا را تکليف نوشتن کردن، واين‌دروسع‌وقدرت‌ايشان‌نيست، پس تکليف بدين قبيح بود.

(رجوع شودبه‌معتقدالاماميه، ۳۷ـ۳۹)

تکميل ـ (اصطلاح بديعی) و آنست که متکلم پس از ادای مقصود چنان داند که آنچه گفته است کلام را بکمال نرسانده پس برای مزيد بيان معنی ديگری بياورد.

معزی گويد:

فکند رمح تو در ساعتی از آن مردم
ربود تيغ تو در لحظهٔ از آن لشکر
هزار جوشن و تن در ميانهٔ جوشن
هزار مغفر و سر در ميانهٔ مغفر
شده است باغ پر از رشته‌های درخوشاب
شده است راغ پر از توده‌های عنبر ناب

(از ابدع ص ۱۸۱ ـ ۱۸۲).

تکوين ـ (اصطلاح فلسفی) تکوين عبار از ايجاد شیء مسبوق بماده و مدت است مانند مواليد و مرکبات از عناصر و نزد متکلمان اخراج معدوم است ازعدم بوجود و تکون انقلاب و تغيير شیءاست از آنچه بالقوة است بسوی فعليت «التکون هومن معدوم لامن موجود».

(از تهافت‌التهافت ص ۱۰۶ ورجوع شود به ص۱۰۲ و ۱۷۲ـ تفسير ص۸۳۸ و ۱۴۶۳ کشاف ص ۱۲۷۶ـ اسفارج۳ ص۹۷ و ج۲ ص ۱۷۲).

تکوينِ حَيوانات ـ (اصطلاح فلسفی) اخوان الصفا در باب تکوين نباتات و حيوانات بحث جالبی دارند نخست بحث در تکوين نباتات کرده و آنرا مقدم بر تکوين حيوانات ميدانند وگويند از لحاظ خلقت نبات بر حيوان مقدم بوده

است زیرا کمال احتیاج به طول زمان دارد وحیوانات آبی‌وجوداً قبل‌از حیوانات بیابانی بوده‌اند، بیانی دیگر دارند که این معنی‌را افاده‌میکند که‌پس‌از حیوانات تام الخلقه آدم بوجود آمد و بالاخره حیوانات را بر انسان وجوداً مقدم میدانند پس مقایسهٔ بین حیوانات و انسان کرده‌اند و مقایسهٔ بین حیوان و نبات، سپس بحث مفصلی در باب حیوانات و انسان کرده و از زبان حیوانات چهارپا و طیور حکایاتی نقل‌کرده‌اند (رجوع شود برساله پنجم از جسمانیات ص۱۴۷- ۲۹۸).

تَلاصُق (اصطلاح فلسفی) تلاصق یعنی بهم چسبیدن و عبارت از برخورد دو سطح دو چیز است بایکدیگر بطوریکه میان آندو فاصلهٔ نباشد.

(از شفا ج۱ ص۸٤).

تَلْبیس (اصطلاح عرفانی واخلاقی) و نمودن چیزی را بخلاف واقع به خلق باشد و این صفت را جز حق تعالی محال باشد وناپسند که‌کافررا نعمت مؤمن‌مینماید و مؤمن را نعمت کافر تا وقت اظهار حکم وی باشد و هر کس خصال مذمومه را بپوشاند به‌صفات محموده گویند تلبیس میکند و نفاق و ریا را تلبیس نخوانند هر چند در اصل تلبیس باشد.

(از شرح تعرف‌ج۳ ص۱۳۱ - کشف المحجوب ص ۵۷- لمع ص۲۷۱).

تَلْبیاتِ اَرْبَع (اصطلاح فقهی) تلبیات اربع یعنی لبیک گفتن برای احرام که چهار تلبیه باید گفته شود و صیغه آن «لبیك اللهم لبیك لبیك ان الحمد و النعمة و الملك لك لاشریك لك‌لبیك» است.

تَلَف (اصطلاح عرفانی، فقهی) عبارت ازهلاك است، حقیقت آن اندکانه حس است در خمود طبع نزد سلطان حال.

(شطحیات ص ۵۲۰).

در فقه تلف مال غیر باشد که به عنوان عاریت یاغیرآن مأخوذ شده باشد یا مال خود شخص.

تَلَفِ‌قبل‌ازقَبْض (اصطلاح فقهی) قبض و اقباض یعنی دادن و ستدن در معاملات پس از انجام تشریفات معامله و اجرای عقد معامله قبض و اقباض‌شرط است یعنی اینکه مثلا فروشنده متاع را تحویل خریدار دهد و خریدار بها را البته در مبادلات حال و معجل درصورت تخلف از قبض و اقباض و یا تلف متاع مورد مبادله احکامی دارد.

در کلیات حقوقی آمده است:

- مالی که فروخته شده و هنوز بقبض مشتری در نیامده اگر تلف شود تلف آن از مال فروشنده است یعنی زیان آن دامنگیر او خواهد شد، و از این قاعده در لسان فقهاء باینطور تعبیر شده کل مَبیعٍ تَلَفَ‌قبلَ قَبْضِه‌فهو مِن مالِ‌البایع. ولامحاله، عقد منفسخ است و لازمه انفساخ عقد برگشت هر مالی است بصاحبش.

انحلال عقد ممکن است از حین تلف باشد یا از حین عقد. بر تقدیر اول‌نماء بین عقد و تلف متعلق ببایع است و بر تقدیر ثانی متعلق بمشتری است.

(کلیات حقوقی ۲۸).

اصولاتلف‌هرچیزی درغیرموردتعدی و تفریط راجع بمالك است ولکن برخلاف قاعده تلف مبیع قبل از قبض برحسب مستفاد از حدیث نبوی «کل مبیع تلف قبل قبضه

فهودن مال البایع» تلف آن بعهده بایع قرار گرفته است.

بعضی برای اینکه آنرا با اصول وقواعد تطبیق کنند تلف را کاشف از انفساخ قهری عقد قرار اده تا مبیع قبل از تلفه ملك بایع شده و تلف در ملك او واقع شود.

بنابراین، قاعده را باید باین نحو تنظیم نمود: هرمالی در دست کسی که قبل از عقد مالك بوده تلف شود تلف آن بعهده او خواهد بود چنانکه تلف آن در دست شخصی که آنرا بعقد مالك شده راجع بخود اوست.

تلف قبل از قبض با کلی بودن ثمن معنی ندارد. اما اگر ثمن شیء باشد و قبل از قبض تلف شود تلف بعهده مشتری است.

و همانطوریکه به تلف مبیع قبل از قبض عقدمنحل میشود، تلف‌ثمن، قبل ازقبض موجب انحلال عقد است.

تَلَفِ مَبیع در زمانِ خِیار - (اصطلاح فقهی) هرگاه مبیع در زمان خیار از بین برود نظر باینکه صاحب خیار حقی نسبت بدان دارد در فسخ معامله و یا تنفیذ آن مسائلی بوجود میاید در کلیات حقوقی آمده است.

تلف در زمان خیار برعهده کسی است که خیاری برای او نیست چنانکه گفته‌اند التلف فی زمن الخیار ممن لاخیارله.

پس اگر حیوانی نزد مشتری در ظرف سه روز تلف شود و قائل باشیم باینکه خیار حیوان مختص باو است بمقتضای این قاعده تلف آن دامنگیر بایع خواهد شد و مشتری ثمنی را که ببایع داده پس می‌گیرد.

و لازمهٔ این قاعده آنست که عقد آناً ما قبل ا زتلف منفسخ شده باشد تا تلف در ملك بایع‌اتفاق افتاده وثمن بمشتری برگردد.

چنانکه مقتضای هر فسخ یا انفساخی همین است والا معقول نیست که ضمان تلف مال شخصی پایگیر شخص دیگری شود.

و این قاعده نظیر قاعده کل مبیع تلف قبل قبضه فهو من‌مال بایعه میباشد. فرقی که هست آنجا تلف قبل از قبض است واینجا بعد از قبض. و آیا فسخ از حین عقد است یا حین تلف؟ همان بحثی که در آن مسئله جاری است دراینجا جاری‌خواهدبود.

تلف در زمان خیار دامنگیر کسی‌خواهد شد که خیاری نداشته باشد. پس اگر خیار فقط برای بایع باشد و مبیع در دست مشتری تلف شود تلف آن بعهده مشتری است. و بموجب این قاعده در مقابل، بایع ضامن شناخته شده و باید مثل یا قیمت مبیع را ببایع بپردازد. و فقط حق دارد ثمنی را که در مقابل آن ببایع داده از او استرداد نماید.

این قاعده که مسلم نزد فریقین است و بموجب نص خاص ثابت شده است مخالف با قواعد است زیرا ضمان شخص در مقابل دیگری نسبت بمالیکه تلف شده و ملك خود او بوده با مالك بودن او جمع نمی‌شود و چگونه ممکن است که عینی ملك شخصی باشد و آن شخص ضامن مثل یا قیمت عین مملوك خود در مقابل غیر باشد.

فقهاء مذهب حنفی برای رفع اشکال در باب تلف در زمان خیار ملتزم شده‌اند باینکه در مبیع خیاری وقتی خیار برای بایع باشد مبیع بمشتری انتقال نیافته بلکه بملکیت او باقیمانده و جزء اموال اومحسوب است و لذا اگر در دست مشتری تلف شود مشتری‌ضامن‌خواهدبود وباید مثل یاقیمت‌آنرا ببایع بدهد.

و برای فرار از این اشکال خود را

بورطه‌های دیگری انداخته‌اند و آن التزام باین امر است که عقدیکه واجد شرائط صحت است مؤثر نباشد و بدتر از این آنکه عقد واحد از طرفی مؤثر باشد و از طرف دیگر غیر مؤثر زیرا فرض این است که ثمن از ملك مشتری که خیاری ندارد خارج و داخل در ملك بایع شده و لکن مبیع از ملك بایع خارج نشده باشد.

پس این جماعت برای فرار از یك محذور خود را درسه محذورواقع‌ساخته‌اند

۱ ـ عدم تأثیر عقد.

۲ ـ تأثیر عقد از جهتی دون جهت دیگر.

۳ ـ اجتماع عوض و معوض در ملك شخص واحد که بایع باشد زیرا مالك ثمن شده و حسب الفرض مثمن نیز در ملك او باقی است.

و اگر بگویند ثمن از ملك مشتری که خیاری برای او نیست خارج شده و داخل در ملك بایع نشده است چنانچه بعض فقهاء حنفی بآن قائل شده‌اند لازم می‌آید بقاء ملك بلامالك.

اما فقهاء امامیه برای رفع محذور ملتزم بانفساخ قهری شده‌اند و می‌گویند عقد بیع‌مفیدملکیت استبرای‌بایع‌ذوالخیار نسبت به ثمن و برای مشتری که برای او خیاری نیست، نسبت به‌مثمن و از این حیث بین آنها تفاوتی نبوده و مساوی هستند.

ولکن اگر مال در دست مشتری که خیاری ندارد تلف شود خیار بایع ساقط خواهد شد.

و بحکم قاعده اَلتَّلَفُ فی‌زَمَنِ الخیار مِمَّن‌لاخیارله تلف کاشف از انفساخ قهری است باینمعنی که مبیع قبل از تلف آناً ما داخل در ملك بایع شده و باین لحاظ تلف آن در دست مشتری دامنگیر مشتری میشود و باید مثل یا قیمت آنرا با استرداد ثمن ببایع بدهد.

و همچنین است حکم مسئله در عکس قضیه یعنی جائیکه خیار مختص بمشتری و ثمن در دست بایع تلف شده باشد.

و اگرچه این توجیه هم خالی از تکلف نیست ولکن چارهٔ جز التزام بآن نیست. همه اینها در تلف سماوی است اما در صورتی که مستند باتلافی باشد اگر متلف بایع است و صاحب خیار هم او باشد اتلافش در حقیقت تصرف عملی و فسخ فعلی محسوب است.

پس باید ثمن را بمشتری برگرداند و اگر خیار برای مشتری باشد خیارش باقی خواهد بود و میتواند معامله را فسخ کرده و ثمن را مسترد دارد و یا آنکه معامله را امضاء نموده مثل یا قیمت آنرا از بایع بگیرد.

و اگر متلف مشتری است و خیار هم برای او باشد بسبب اتلاف عین، خیار خود را اسقاط نموده و بالنتیجه عقد لازم و ملك بایع نسبت به ثمن استقرار یافته است.

و اگر خیار برای بایع باشد خیارش باقی خواهد بود. میتواند بارد ثمن مثل یا قیمت تالف را از مشتری اخذ نماید و یا آنرا امضاء کند که در این تقدیر ملکیت او نسبت به ثمن استقرار خواهد یافت.

و اگر متلف شخص ثالثی است خیار ذوالخیار خواه بایع باشد یا مشتری باقی خواهد بود پس اگر ذوالخیار بایع باشد میتواند معامله را امضاء نماید و در اینصورت ملکیت او نسبت به

ثمن استقرار خواهد یافت و میتواند آنرا فسخ کند در اینصورت بایدثمن را بمشتری مسترد داشته و رجوع بقیمت نماید.

مرجـع مطالبـه قیمت آیا شخص ثالث خواهد بود یا مشتری مخیر است بهر کدام بخواهد رجوع نماید در مسئله وجوهـی است.

حکم مزبر فوق از حیث فسخ و اجازه در صورتیکه متلف اجنبی بوده و ذوالخیار مشتری باشد نیز جاری خواهد بود.

قدر متیقن از مورد قاعده تلف درزمن خیار خیارات زمانی است یعنی خیاراتی که برای آنها زمان ممتدی باشد مثل خیار مجلس و خیار شرط و خیار حیوان.

اما غیر زمانی مثل خیار عیب و خیار غبن وخیار رؤیت وامثال آنها جریان قاعده در آنها خالـی از اشکال نخواهد بـود خصوصاً بافوریت ایـن خیارات زیرا در مورد این قبیل از خیارات زمانی که خیار در آن امتدادی داشته باشد وجود ندارد تا وقوع تلف در آن تصور شود.

کلمات اصحـاب در این باب مختلف است. کلمات بعضی ظاهر در تعمیم است و بعضی تصریح به تخصیص کرده‌اند و بعضی در مسئله متوقفند و مستفاد از اخبار. عدم تعمیم است.

تلقین ــ (اصطلاح فقهی) عبارت از القاء شهادتین واقرار بتوحید و اصـول‌دین است بر مرده بعد از دفن و آن مستحب است و یکی دیگر تلقین در حال احتضار است که شهادتین و اقرار بائمه اطهار و کلمات فرج است وبالجمله‌یکی از مستحبات مؤکده است (از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۷ ۳۰).

تَلَقّیِ الرُّکْبان ــ (اصطلاح فقهی) و آن باشد که خریداران متاع بروند بیرون شهر در جلو کاروانیان که متاع خود را بشهر حمل میکنند و در وسط راه از آنها بخرند بمنظور مغبون کردن آنها و این عمل از قدیم مرسوم بوده است که کسبه و تجار مخصوصاً در تره‌بار قبل از آنکه کاروانیان به‌شهر برسند میرفتند خارج از شهر و متاع‌آنها رامیخریدند«وهوالخروج الی الرکب القاصد الی بلد للبیع علیهم اولشراء منهم وحده اربع فراسخ فمادون فلایکره مازادلانه سفر للتجارة و انمایکره اذاقصد الخروج لاجله» (از شرح لمعه ج ۱ ص ۲۵۵).

تلمیح ــ (اصطلاح ادبی) و آن بود که الفاظ اندك برمعانی بسیار دلالت کند و لمح جنبش برق باشد و لمحه یکنظر بود و چون شاعر چنان سازد که الفاظ اندك را وبرمعانی بسیار دلالت کند آنرا تلمیح خوانند (از مطول ص ۴۹۹ ــ المعجم ص ۲۷۹).

در ابدع آرد:

تلمیح آنست که متکلم در نظم یا نثر اشاره نماید بقطعهٔ معروف یا مثلی مشهور بطوریکه معنی مقصود را قوت دهد.

هلالی گوید:

هر دو بر اوج کمال همچو مه و آفتاب
هر دو بباغ جمال چون سمن و یاسمن
شیفتهٔ بـاغ آن غنچـه خضـرا لباس
سوخته داغ این لالـهٔ خونین کفـن
نافه ایشان حلیـم چـون سلمی و سلیم
مهرهٔ دل در مهار رشته جـان در رسن
ماه جبینان طلوع کرده ز کـوهان او
همچـو طلوع سهیل از سر کوه یمن

(از ابدع ص ۱۸۵ - ۱۸٦)

تلویح - (اصطلاح اهل معانی) و نوعی از کنایت باشد کنایت کثیرالوسائط مانند «کثیرالرماد» و «جبان الکلب» و تلویح اشاره کردن به شخص باشد (از تلخیص ص ۱۷٤).

در ابدع آرد:

تلویح آنست که متکلم در طی نظم و نثر کلماتی درج کند که چون‌آنها را مرتباً خارج نماید کلماتی جداگانه شود از قبیل آیه از قرآن مجید یا حدیث یا امثال و حکم.

مثال پارسی:

خوارست جهان پیش نوالت یکسر
فخر است ز القاب تو دین را و خطر
توکان محامدی و از گوهر
ز الماس ضمیرت سپری شد خنجر

(این رباعی را شرف الدین گفته که نام ممدوح وی خواجه فخرالدین محمد الماس از آن بر می‌آید) (از ابدع ص ۱۸۷ - ۱۸۹).

تلوین - (اصطلاح عرفانی) تلوین، یعنی تلون عبد در احوال خود، یعنی از حالی بحالی گشتن است چنانکه حضرت موسی بیك نظر الهی متلون گردید که بواسطه تجلی الهی بطور سینا هوش از وی بشد (وخرموسی صعقا).

شاه نعمت الله گوید: تلوین احتجاب است از احکام حال با مقام بلند به آثار حال - صاحب لمع گوید: تلوین علامت حقیقت است زیرا تلوین عبارت از ظهوربا قدرت قادر است.

ابوالقاسم قشیری در مقام بیان معنی تلوین وتمکین گوید: تلوین صفت اهل حقایق است پس مادام که عبد در طریق است صاحب تلوین است زیرا که ارتقا میابد از حالی بحالی دیگر، و از وصفی بوصفی دیگر و در قصهٔ یوسف است که زنانیکه حب یوسف در قلب آنها بود بواسطهٔ کثرت توجه و غلبهٔ اشتغال آنها بیوسف احوال چنان دگرگون گردید که صاحب تلوین شدند و دست خود را بریده و توجهی بدان نکردند زیرا غلبهٔ اشتغال آنها بیوسف موجب غیبت آنها از احساس خود شده بود.

و گوید صاحب تلوین در ازدیاد است و همواره ارتقا یابد از حالی بحالی اعلی از حال قبل بطور بینهایت زیرا مقدورات الهی را نهایتی نیست ولکن بشریت راناچار حدی باشد.

و پیغمبر ما صاحب تمکین بود و از آن جهت در شب معراج با وجود مشاهدهٔ عوالم الهی و عجایب و اسرار خلقت منقاب نگردیدند و بدان حال که رفتند برگشتند در صورتی که حضرت موسی صاحب تلوین بودکه‌بایك تجلی «خرموسی‌صعقاً» و درمیان زنانیکه حسن یوسف آنها را با عجاب در آورده بود زن عزیز مصر صاحب تمکین بود و آنها صاحب تلوین و ازین جهت گفتند «حاشا» که آن از جنس بشر نیست.

وبالجمله بنده مادام که در ارتقاء است صاحب تلوین است و موقعیکه واصل شد و در جنب جبروت الهی جای گرفت صاحب تمکین است.

در کشف‌الاسرار است که تلوین صفت ارباب احوال است.

در ریاض‌العارفین است که تمکین صفت اهل حقایق است.

در کشاف است: که تمکین زوال

بشریت است که آنرا مرتبت فنا و فقر گویند.

ابن‌عربی گوید.تمکین‌حال‌اهل وصول است.

هجویری گوید:تمکین عبارت ازاقامت محققان است اندر محل کمال ودرجت‌اعلی و اهل مقام از مبتدیانند و اهل تمکین‌از منتهیان.

مقامات، منزل راهست و تمکین‌قرار در پیشگاه اله، آب تا در رود است روان است و چون بدریا رسد قرار گیرد.

و متمکن متردد نباشد و از حالی بحالی نگردد بلکه، رخت یکسره بحضرت برده، و اندیشهٔ غیر از دل سترده نه معاملتی رود براو که حکم ظاهرش بدل کند و نه حالی بدل یابد که حکم یا طش متغیر گرداند بحکم «فاخلع نعلیك» اسباب تلوین از وی اسقاط کند.

و بعضی گویند تمکین فوق و بالاتر است از طمأنینت زیرا تمکین اشارت است بنهایت استقرار عبد.

(از کشاف ص ۱۳۱۰ ــ کشف‌المحجوب ص ۴۸۶ ــ لمع ص ۳۶۶ ــ رساله قشیریه ص ۴۱ ــ ریاض العارفین ص ۳۸ ــ شرح منازل ۱۸۸)

تماثل ــ (اصطلاح منطقی و ادبی) و تماثل دو جمله متعاطف را گویند. در منطق تماثل اتحاد دو چیزاست در نوع یعنی در تمام ماهیت و هرگاه گفته شود مثلا دو چیز مثلانند و یا متماثلانند مراد این است که آندو متفق در تمام حقیقت و ماهیت‌اند پس هر دو امری که مشترك باشند در تمام ماهیت‌مثلانند واگرمشترك نباشندمتخالفانند و متخالفان هم یا متقابلانند یانه.

(ازکشاف ص۱۳۴۲ ــ اسفار ج۱ص ۱۳۴)

تماس ــ (اصطلاح فلسفی) تماس یعنی برخورد و متماسان الذان طرفا هما معاً لافی‌المکان بل فی الوضع الواقع علیه الاشارة فا الاطراف لیست فی مکان البتة ولها وضع ما».

(از شفا ج ۱ ع ۸۳)

تمام ــ (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ تمام و تام ابتداء در اشیائیکه معدود بوده است بکار برده میشده است چنانکه‌مثلا میگفته‌اند که فلان تام الاعضاء است یعنی اعضاء او باندازه‌ایست که باید باشدو بعبارت دیگر در اشیاء ذوکمیت و بعد در مورد اشیائیکه از لحاظ وجود صفات بردیگری برتری داشته است بکار برده میشده است و بعد در مورد اشیائیکه از هیچ جهت نیازی بغیر نداشته است بکار برده شده است و گفته‌اند ذات حق تام الوجود و فوق تمام است.

(از شفا ج ۱ ص ۴۹۷)

تمامُ المشترَك ــ(اصطلاح فلسفی) تمام مشترك میان چند نوع را جنس گویند مانند حیوان که جزء تمام مشترك است رجوع شود به جنس.

(از دستور ج ۱ ص ۳۴۹)

تمامیّه ــ (اصطلاح کلامی) یکی از فرق معتزله را گویند که پیروان تمامة بن اشرس نمری است که در زمان مأمون و معتصم والواثق عباسی رهبر قدریه بود و گمان میکرد که زنادقه و نصاری و دهریه در روز بازپسین خاك خواهند شد و اطفال نیزا زنده نخواهند شد چون آخرت‌دارثواب و کیفر است .

(از مختصر الفرق‌بین الفرق ص ۱۱۵)

(و رجوع بـه ثمامیه شود و رجوع بـه مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۹۴ شود).

تَمَتُّع ـ (اصطلاح فقهی) درلغت بهره بردن و بهره برگرفتن باشد و جمع بین دو حج وعمره بدو احرام باشد وبالجمله در فقه حجی است‌که عمرهٔ آن مقدم برحج باشد در ماه‌های حج رجوع به حج شود.

تَمثیل ـ (اصطلاح منطقی و ادبـی) در نزد اهل ادب نوعی از استعارت بطریق مثال بود که چون شاعر خواهد که بمعنی اشارت کند لفظی چند که دلالت بر معنی دیگر کند بیاورد و آنرا مثال معنی مقصود سازد و این صنعت بهتر از استعارات مجرده باشد و مثال آن از قرآن «مثل الذین حملو التوراة ثم لم یحملوها کمثـل الحمار» (رجوع شود به المعجم ص ۲۷۳).

در اصطلاح منطقی حکم است برچیزی مانند آنکه بر شبیهش کرده باشنـد بسبب مشابهت و آنرا قیاس فقهی خوانند چـه اکثر فقها بکار دارند.

(اساس الاقتباس ص ۳۳۳ و رجوع به کشاف ص ۱۳۴۴ شود).

و بالاخره تمثیل نوعی از حجت است که از راه مقایسهٔ امری منصوص العلت و معلوم الحکم جزئـی بواسطهٔ مشارکت آن با جزئی دیگر که مجهول الحکم اسـت حکم امر مجهول بدست می‌آید بعدازاحراز حکم امر معلوم الحکم که ملاك حکم است.

(از دستور ج ۱ ص ۳۵۱)

شیخ اشراق گوید: «التمثیل غیرمفید للیقین و هوما یدعی‌فیه شمول حکم لامرین بناء علی شمول معنی واحدلهما».

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۴۲)

شیخ اشراق گوید:

تمثیل عبارت از اثبات حکمی باشد در امری جزئی از جهت ثبوت آن در جزئی دیگری که با وی در دو علت حکم مشترك باشد و بدیهی است که احکام تمثیلی مفید یقین نبوند زیرا در احکـام تمثیلی ادعـا میشود که حکمی شامل دو امر جزئی میشود بدان جهت که آن دو امر مشمول یك معنی مشترکند و خـداوندان جدل این نـوع قیاس را بدو راه بیان میکند یکی آنکه آن معنی واحدی که هر دو امر جزئی در آن مشترکند در هرکجا یافت شود مقرون بآن حکم خواهند بود و آن حکم محقق میباشد و بالعکس هرکجا آن معنی شامـل منتفی گردد حکم منتفی خواهد بـود و بنابراین وجوداً و عدماً متلازم و متقـارن با حکم‌اند و هرگاه از آنان از علـت عدم جواز انفکاك آن دو در محل و موضعی که برنخورده‌اند پرسیده شود بی اطلاعند طریق دیگر اینکه: کلیـهٔ اوصاف و صفاتی که در مورد مُسَلَّمُ الحُکم و آنچه بنام اصل وشاهد نامیده‌اندیافت شودبرمی‌شمارند و یك یك را بررسی میکنند تا بعلت حکم برخورند و سپس آن وصفی که علت حکم دانند هرگاه در موردی دیگر باشد همان حکم را در آن جریان دمند و بدیهی است که در این روش نیز این احتمال از آنان برداشته نمیشود که ممکن است وصفی وجود داشته باشد که آنان ازآن غفلت کرده باشند و از آن بی اطلاع باشند و مناط حکم هم همان باشد.

و چه بسا ممکن است حکمی متعلـق و وابسته بامری باشد که پس از مدتی دراز از وجود آن آگاهی حاصل شود در هرحال در ایـن راه و روش استدلال پـس از

بررسی و برشمردن و جستجو کردن از اوصاف ثابت میکنند که وصفی از اوصاف که موجود در اصل‌است مدار حکم وملاك آن میباشد و بجز آن وصف امری دیگری که علت حکم باشد وجود ندارد و اوصاف دیگر سازگار باآن حکم‌نمی‌باشند وصلاحیت علیت حکم را ندارند باین جهت که عین آن اوصاف در موارد دیگر وجود دارند و ثابت میکنند که آن وصف خاص که حکم بآن نسبت داده شده است خود مستقلا علت حکم‌است بدون مدخلیت‌اوصاف دیگر. زیرا همین وصف در موردی‌دیگر مشابه علت حکم است.

در این روش استدلال علاوه برآنچه گذشت ایراد دیگری‌هست وآن اینکه الغاء و طرد کردن کلیهٔ اوصاف را از درجه اعتبار و معتبر دانستن همان یك وصفی‌که حکم بآن نسبت داده شده‌است امری محقق نمی‌باشد و صرف انتساب حکم بآن وصف خاص علیت تامه بودن آنرا افاده نمی‌کند زیرا این احتمال همچنان باقی است که ممکن است اوصاف دیگر را نیز خصوصیتی باشد که در حکم مدخلیت داشته باشند و یا اینکه آن وصف خاص در آن امر مخصوص علت حکم باشد وخود اصل و شاهد را در ثبوت حکم بانضمام آن وصف مدخلیت باشد و بعبارت دیگر ممکن است حکم در اصل تنها مستند بآن وصف نباشد تا اینکه در مشابه آن هم بتوان سرایت داد و بلکه تشخص و تعین و بالاخره خصوصیت آن اصل را در ثبوب حکم مدخلیت باشد که نیز ممکن است که ثبوت و وجود حکم در اصل و شاهد مستند بتمام اوصاف باشد و این فرض قوی‌تر است زیرا یقیناً مشتمل بر علت حکم است.

و ممکن است که هر مرتبه از تعداد اوصاف در ثبوب حکم مدخلت داشته باشد مثلا دو بدو و سه به‌سه و بالاخره هر مرتبتی ازمراتب‌أعداد اوصاف راخصوصیتی است که ممکن است در ثبوت حکم مدخلیت داشته باشند.

و بنابراین باید تمام مراتب اعداد اوصاف را برشمارد وبررسی کند ومدخلیت آنها را در علیت حکم نفی کند و البته این کار دشوار خواهد بود.

و نیز ممکن است و این احتمال هست که آنچه را که از اوصاف سبب حکم میدانند و مشخص کرده‌اند بر دو قسم باشد وتنها حکم ملازم با یکی از آن دو باشد و با این احتمال ممکن است آن دو قسم ونوع از وصف خاص که ملازم با حکم است در محل نزاع یافت نشود و بنابر این حکم در آن موضع ثابت نمیشود . و این احتمال و ایراد نزدیك به همان ایرادات است که گفته‌اند که ممکن است وصفی از اوصاف باشد که از وجود آن آگاهی حاصل نشده باشد و ملاك و علت حکم همان باشد.

و اما این ادعا که گویند وصف معینی و مشخصی در مورد دیگر مشابه نیز خود مستقلا علت همان حکم است آنها را سود نرساند و در اثبات مدعی آنان مفید نباشد زیرا ممکن است آن وصف معین جزء علت و جزء یکی از دو علت باشد که بهر کدام ضمیمه گردید همان علیت تامه یابد و علت حکم شود.

و البته میدانیم که جایز است برای حکمی و امری عام مانند حرارت اسباب و علل بسیاری بود چنانکه حرکت و آتش و

شعـاع و مجاورت جسم گرم همه علـل حرارت‌اند چنانکه بزودی در این باب سخن خواهیم گفت و بنابراین ممکن است دراین مورد خاص با آن وصف مشخص و معین وصف دیگری باشد که مجموعاً مقتضی حکم خاص باشند و بنابراین مجدداً در مـورد دوم باید اوصاف موجود بررسی و جستجو شود تا سوای وصف معین از درجهٔ اعتبار ساقط شود.

و اینان تعلیل حکم عام را در موارد متعدد بعلل متعدد منگرند و جایز نمیدانند که حکمی عام در موارد متعدد مستند بعلل متعدد باشد و بر این امر حجت و برهان آورده‌اند که حاصل حجت و برهان آنها بازگشت به‌قیاس تمثیل کند و باین ترتیب از راه قیاس تمثیل مسائلی را ثابت میکنند که تمثیل خود مبتنی بر همان مسائل است.

و بنابر این چـون جـایز است کـه حکم واحد عام مستند به علل متعدد باشد چنانکه بیان شد قاعدهٔ آنان در این امر که گویند آنچه در «اصل» و یا «شاهد» علت حکم است همان نیز در فرع و امر غایب علت میباشد درست نخواهد بود و همین طور درباب شرط گویند همان امری که در «اصل» و یا «شاهد» شرط حکم است در فرع و فرع غایب نیز شرط حکم میباشد.

زیرا چنانکه بیان شد جایز است که برای امری عام و یا مشخص علل و شروط متعددی باشد برسبیل بدل اما درباب امر عام که گذشت و درباب امر مشخص که مستند به علل متعدد باشد بعداً سخن خواهیم گفت. و از جمله قواعد آنان این است که گویند «آنچه دلالت میکند بروجود امری در «شاهد» همان امر دلالت میکند بروجود مثل همان در غایب».

در پاسخ این گفتار گفته میشود: اگر منظور شما از این دلالت، دلالت آن وصف باشـد لذاتـه بـرحکـم عام لازم آیـد نسبت آن بآنچه هم در غایب است و هم‌در شاهد مساوی باشد و بنابراین دیگر نیازی به ترتیب قیاس تمثیل نخواهد بود و اگـر خصوصیت اصل و شاهد را مدخلیتی باشد در ثبوت حکم و علیت آن و یا در دلالت آن وصف برعلیت حکم در این صورت‌همان بحث گذشته درباب اعتبـار و دخالت آن خصوصیت در علیت تکرار خواهد شد.

(رجوع شود به شرح حکمة الاشراق ص ۱۲۵ ـ ۱۳۰).

تَمَدُّن ـ (اصطلاح اجتماعی واخلاقی)
وعبـارت از اجتمـاع بنـی نوع انسـان و تعاون و تشارك در تحصیل غذا و لباس و مسکن است رجوع شود به مدینه.

(از دستور ج ۱ ص ۳۵۰)

تَمَکُّن ـ تمکن عبارت از نفوذ بعـد چیزی است در مکان و آن شیء نافذ را ممکن و آن دگر را متمکن گویند.

(از کشاف ۱۳۵۲)

تَمکین ـ (اصطلاح فقهی و عرفانی)
تمکین یعنی امکان دادن و تسلیم شدن زن به‌شوی خود جهـت تمتع و بهره‌گیـری مشروع و واجب است که زن نسبت به‌شوی خود تمکین کند و در صورت تخلف نفقه بر او نیست و زن حق مطالبه آنرا ندارد.

در کلیات حقوقی است:

تا وقتی مردمهریه رابزن تسلیم ننمود، و خودداری از تسلیم آن بنماید زن هم حق خواهد داشت‌که باو دست نداده وخودداری از تمکین نماید.

(کلیات حقوقی ص ۲۹۰)

در معنی عرفانی رجوع به تلوین شود.

تَمَلُّك بِإِرْث ـ (اصطلاح فقهی) رجوع به ارث شود.

تَمْلیك ـ (اصطلاح فقهی) مالك شدن و تسلط مالکانه یافتن بطور مطلق در نظام اسلامی مالك شدن از طرق مختلف حاصل میشود که در کتب فقهی مسطور است از راه ارث، کار و کوشش، کسب و تجارت، حرفه و شغل و جز آن در کلیات حقوقی آمده است:

تملیك مال خواه عین باشد و یا از حقوق قابل نقل و انتقال یا بازاء عـوض مالی است مثلا عقد بیع و اجاره و صلح و یا بغیر عوض مالی است مثل هبه. و هبه معوضه داخل در این قسم است زیرا عوض در مقابل عین موهوبه نبوده بلکه در مقابل اصل هبه است.

هرگاه تملیك مجرد از عوضی مالـی بوده و بقصد اجر و ثواب واقع شود اگـر تملیك طلق باشد صدقه است و اگر تملیك عین، مقید ببقاء و دوام آن بود؛ بطوری که قابل نقل و انتقال نباشدوقف خواهد بود.

و اگر تملیك منفعت در مدت عمـر یکی از طرفین بوده یا در مدت معینی باشد عمری و رقبی است.

هرگاه تملیك مجرد از عوض مالـی بقصد اجر و ثواب نبوده و بصورت عقـد واقع شده باشد هبه است و اگر بصورت ارسال باشد هدیه است و اگر نه این است و نه آن، عطیه خواهد بود و اگر بـذی رحم باشد آنرا نحله نیز گویند. برحسب استعمال عرفی، بعضی را بجای بعض دیگر نیز بکار میبرند.

(کلیات ص ۱۶۷)

تَمَلُّكِ اِنْتِفاع ـ (اصطلاح فقهی) در مقابل تملك عین و منفعت است نکاح تملك انتفاع است نه منفعت و عین (از قواعـد شهید ص ۲۸) و بالجمله معاملات و عقود و ایقاعات گاه مفیـد ملك عین اندوگاه انتفاع و گاه منفعت. رجوع به اسباب ملك و تملك شود.

تَمَلُّك به هِبَه ـ رجوع به هبه شـود.

تَمَلُّك بِإِحْیاء ـ (اصطلاح فقهی) این مسأله مربوط بزنده کردن زمین‌های مرده است یعنی زمینهائی که مورد بهره‌برداری نیست بنحوی از انحاء که در باب احیاء اراضی موات آمده است بهرحال یکی از طرق مالکیت زمین در فقه اسلامی مالك شدن از راه احیاء وزنده کردن زمین‌های مرده است،در کلیات حقوقی درباب چگونگی و شرایط آن آمده است:

اول آنکه قبلا دیگری دست روی آن نگذاشته باشد و الااحیاء آن صحیح نیست.

دوم ـ سابقهٔ ملکی نبست بدیگـری نداشته باشد. پس اگر قبلا ملك دیگری بوده باید اعراض مالك یا سبب مزیل ملك محقق باشد والااحیاء آن جائز نیست مگر اینکه طریان موات کافی در بطلان ملکیت باشد.

دوم ـ سابقهٔ ملکی نسبت بدیگـری

چهارم ـ مشعرعبادت مثل منی ومشعر و عرفه و امثال آنها نباشد.

پنجم ـ متعلق حق غیر نباشد. پس اگر امام یا کسی که تصدی امور مسلمین حقاً با او است زمین مواتی را بشخص معینی تخصیص داده باشد و یا آنکه دیگری قبلا بوضع علامتی از قبیل مرز و کندن

نهر و سنگچینی و امثال آنها شروع باحیاء آن کرده باشد اشخاص دیگر حق احیاء آن را نخواهند داشت.

ششم ـ احیاء یا حیازت باید بقصد تملك باشد. پس اگر کسی یکی از اسباب را بدون قصد یا بقصد غیر حیازت فراهم سزد مالك آن نخواهد شد.

(کلیات حقوقی ص ۲۰۵)

تَملیکاتِ مَجّانی ـ (اصطلاح فقهی) مالك شدن از طریق هبه و جز آن از طرقی که در عوض آن چیزی مبذول نشـود در کلیات حقوقی است:

تملیك مجانی بغیر قصد قربت هبه است و بقصد قربت صدقهٔ بمعنی عام .

صدقهٔ بمعی عام دو قسم است: منقول و غیر منقول و صدقهٔ منقول‌نیزدوقسم است: واجب و مستحب .

صدقـهٔ واجب عبارت است از زکوهٔ اموال چنانکه در قرآن مجید است انمـا الصدقات للفقراء والمساکین. و زکوهٔ ابدان (فطریه) که در قرآن بآن اشاره شده قدـ افلح من‌تزکی و ذکر اسم ربه فصلـی. و و تقدیم زکوة‌برصلوة درخصوص این‌مورد برخلاف سایر مـوارد شاید اشاره بلـزوم تقدیم اداء فطریه برنماز عید فطر باشد.

و مستحب از آن صدقه متعارفی است که بفقراء داده میشود.

صدقهٔ غیر منقول تقسیم میشود بـدو قسم: وقتی شخصی عینی را از ملك خود اخراج نمود و آنرا بغیر تملیك کرد اگر بقصد قربت و دوام باشد وقف است.

و درصورتیکه اصل آنرابدیگری تملیك نکرده بلکه منافع آنرا در مدت معینـی بغیر تملیك کرده باشد حبس است.

عمری ورقبی و سکنی نیز از متفرعات حبس محسوبند.

(کلیات حقوقی ص ۳۱۷)

تَمَنّی ـ (اصطلاح ادبی) تمنی یعنی آرزو و در عربی اطلاق شود برطلب حصول چیزی برسبیل محبت و از اقسام انشاء است (از کشاف ج ۱ ص ۱۳۵۷) و کلماتی که برا ی‌آن آرند: لیت، لعل، رجا.. میباشد.

تمهید ـ (اصطلاح بدیعی) و آنست که سیاق کلام را در رباعی و ترجیعات بلکه در قطعات طوری ترتیب دهندکه‌سامع منتظر و آماده شنیدن تتمه کلام باشد و مصراع آخر رباعی که مادهٔ آن خوانـند باید با کمال اهتمام در حسن موقع بکـار برده شود مثال:

رباعی

فردا کـه بنامهٔ سیـه درنگـری
بس دست تحیر که بدندان ببری
بفروخته دین بدینی از بیخبری
یوسف که بده درم فروشی چه خری

* * *

انگشت نمای خلق بودن تا چند
گویند مرو در پی آن سروبلنـد
بی‌فایده پندم دهد ای دانشمنـد
من چون نروم که میبرندم‌بکمند

(از ابدع ص۱۹۱).

تَمیز ـ (اصطلاح‌ادبی)ودر زبان عرب کلمه را گویند که رفع ابهام از کلمه یـا جمله یا نسبت کند بدین معنی که کلمـهٔ آورده شود که احتمالات‌بسیار دهد سپس کلام دیگر آورده شود تا مقصود ومنظور را معین کند کلمه‌ای که رفـع ابهـام و احتمالات کند تمیز گویند و منصوب‌است مانند «عندی عشرون در هـما» و «إنَّ

عِدَّةَ الشُّهورِ عِنْدَاللّه اثْنَی عَشَر شَهراً» و «مِلْأُ الْأَرض ذَهَباً» که کلمات در هماً وذهباً تمیزند ورفع ابهام از نسبت کرده‌اند و مانند «واشتعل الرأس شیباً» که کلمه شیباً رفع ابهام از اشتغال رأس کرده است زیرا محتمل است که اشتعال راس در اثر شعله‌ور شدن بآتش باشد.

تَنازُع ـ (اصطلاح ادبی) رجوع به باب تنازع شود.

تَناسُب ـ (اصطلاح‌بدیعی) وآنرا مراعاة النظیر نیز گویندوایتلاف و مواخاة وتلفیق و توفیقش نیز گفته‌اند وآنست که متکلم جمع نماید بین معانی که با هم متناسب باشند غیر نسبت ضدیت که آن داخل این صنعت نیست.

مثال:

جمال‌الدین عبدالرزاق گوید:

الحذر ایعا فلان‌زین دیو مردم الحذر
الفرار ای مردمان زین وحشت آبادالفرار
مرگ در وی حاکم و آفات در وی پادشا
ظلم در وی قهرمان و فتنه در وی‌پیشکار
نرگسش بیمار بینی لاله‌اش دل سوخته
غنچه‌اش دلتنگ یابی و بنفشه سوگوار
خوشدلی خواهی نبینی در سر چنگال‌شیر
عافیت خواهی نبینی در بن و دندان مار

(از ابدع ص۱۹۰ـ ۱۹۲).

تناسخ ـ (اصطلاح فقهی، کلامی،اصولی) درفقه‌نقل نصیب‌بعضی‌ازورثه‌باشد در اثرمرگ قبل از قسمت ترکه بورثهٔ دیگر و آنرا مناسخه هم نامند و در اصطلاح فلسفه رجوع بفرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده شود (از کشاف ج۲ ص۱۳۸۰) و بالجمله هر گاه ورثهٔ ازوراث میت قبل از تقسیم ارث بمیرد سهم آن بورثهٔ دیگر منتقل شود.

تناسخ در حکم عبارت از نسخ و زوال حکمی و ایجاد و تشریع حکمی دیگر است و نزد اهل نظر عبارت از تعلق روح و نفس ناطقه است بعد از تلاشی وفناء بدن ببدن دیگر بدون‌حصول فاصلهٔ میان آندو اولین کسانی که در میان حکماء قائل بتناسخ شده‌اند فیثاغورس و پیروان اوبوده‌اندوبعضی گویند افلاطون نیز قائل بتناسخ بوده است.

و در هر حال این مسئله در طول تاریخ صور مختلف بخود گرفته است و عقاید و نظریاتی ابراز شده از این قرار:

۱ـ انتقال نفوس انسانی باجساد و حیواناتیکه ازلحاظ اخلاقی و صفات‌دیگر مناسب با آن باشد.

۲ـ انتقال نفوس ناطقه انسانی با بدان انسانهای دیگر.

۳ـ انتقال باجسام نباتی.

۴ـ انتقال بجمادات.

۵ـ انتقال بطریق صعودی از نبات‌به حیوان و بانسان.

۶ـ انتقال بطریق نزول از عقول و مفارقات بانسان و از انسان بحیوان واز حیوان به نبات

۷ـ انتقال با بدان برزخی و آن‌برزخ غیر از برزخی است که واسطهٔ میان مفارقات و اجسام است.

۸ـ انتقال باجرام فلکی.

۹ـ انتقال نفوس‌اشقیاء باجساد حیوانات و سعداء بانسانها.

۱۰ـ انتقال نفوس کاملان بمفارقات و عقول و دیگران بابدان‌انسانها.

اغلب این عقاید مردود شناخته شده

است. صدرا نوعی از تناسخ را که انتقال نفوس ناطقه باشد در نشآت دیگر بابدانی که مناسب با ملکات نفسانی آنها در دنیا است قبول دارد و در حقیقت آن ابدان است که خود در نشآت دنیاوی ساخته شده از مجموع ملکات فاضله و یارذیله است نه آنکه ابدان دیگری باشد و اما انواع دیگر تناسخ را مردود میداند.

در تناسخ از عقاید صابئیان و سریانیان اخوان‌الصفا عقایدی نقل کرده‌اند که‌آنان را عقیده بر این است که هر صنفی از اصناف خلق و خوی انسانی در نوعی یا انواعی از حیوانات موجود است که در هنگام نقل نفوس رعایت تناسب خواهد شد از جمله شجاعت در شیر وبی‌باکی در گرگ و حیله در روباه و حرص در خنزیروسلامت‌درالاغوذلت‌درشتروسهودروزغ ولجاجت‌درمگس وولع‌درمیمون. وظلم‌درمار و سرقت در عقعق‌وربودن درباز و بینایی در خرگوش و فراموشی در طاووس وحیله درکلاغ ونسیان در موش و احتکار در مورچه ...

(از رساله ناموسیات ص ۳۳۳).

صدرالدین گوید:

«فالتناسخ بمعنی انتقال النفس من بدن عنصری اوطبیعی الی بدن آخر منفصل عن‌الاول محال‌سواء کان فی‌النزول انسانیاً کان وهوالنسخ او حیوانیاً وهوالمسخ اونباتیاً وهوالفسخ او جمادیاً و هوالرسخ اوفی الصعود وهو بالعکس من الذی ذکر ناه و ان کان‌الی‌جرم فلکی کما ذهب‌الیه بعض العلماء....

واما تحویل‌النفس من نشأة الطبیعیة الدنیاویة الی‌نشأة الاخرویة و صیروتها بحسب ملکاتها و احوالها مصورة بصوره اخرویه حیوانیةاوغیرهاحسنة وبهیئةنوریةاو قبیحة ردیة فلیس ذلك مخالفاً للتحقیق بل هوامر ثابت بالبرهان».

(اسفار ج ٤ ص۹۸، ۱۸۰، ۹٦ ـ مبدأ ومعاد ص ۱۳۷، ۲۳۵ـ ش ص٤٧٦ ـ٤٧٧ـ تهافت‌التهافت ص ۱۷۷، ۲۷۵ـ دستور ج۱ ص ۳۵٤ـ زادالمسافرین ص ٤۱۳ـ ٤۲۲ـ کشف‌المراد ص ۱۰۰)

تَناسُخیّه ـ یعنی‌کسانیکه قائل بتناسخ‌اند .

(اسفار ج٤ ص ۱۳۸)

در نزد عرفا مذهب‌تناسخ آنست که ایشان میگویند:که ارواح انسان لطیفه ایست از عالم قدس و او را طهارت و کمال ذاتیست و بالقوه حاصل است و آمدن‌بدین جهان از جهت ظهور آن کمالات بالقوه است و هر روحی که او کمال خود حاصل کرد، اوراعروج واقع‌شد وبقای ابدی یافت و اگر حاصل نکرد ازین بدن‌ببدن دیگر متعلق می‌شود و همین طور تا آن زمان که کمال مقصود آن حاصل‌شود و این مذهب باطل است.

تناسخ زان سبب شد کفر باطل
که آن از تنگ چشمی گشت‌حاصل

(ازشرح گلشن راز ص ۲۰).

تَناظُرـ (اصطلاح نجومی) وعبارت از اتصال و مشاکله بود وآن بردو نوع‌است یکی تناظر یومی که تناظر زمانی گویند ونیز اتفاق طریقت گویند که در این نوع دو کوکب سیار در دو طرف اول سرطان یعنی نقطهٔانقلاب‌صیفی قرار گیرند بدان سان که بعد موضع ومحل هر یك از سرطان متساوی بود مثلا چون کوکبی

در ده درجهٔ ثور بود و دیگری در بیست درجهٔ اسد بنابراین میان آنها تناظر بود زیرا بعد هر یك از رأس سرطان یك برج و ۲۰ درجه بود. ونوع دوم تناظر مطلعی بود که دو کوکب از دو طرف حمل بنحوی باشد که بعد موضع آن دو از آن نقطه یعنی حمل که اعتدال ربیعی است متساوی بود.

(از بیست باب ملا مظفر).

وتناظر راانواعی است. تناظرتسدیسی و آن در هنگامی است که یك کوکب در اول جوزا بود. ودیگردر آخر سرطان و یکی در اول قوس باشد و دیگری در آخر جدی دیگرتناظرتربیعی است ودیگری استقبالی، تناظر تربیعی در روزی است که یك کوکب درمنتصف حقیقی ثور باشد و دیگری در منتصف حقیقی اسد یایکی در منتصف حقیقی عقرب بود و دیگری در منتصف حقیقی دلو بود.

(از بیست باب ملامظفر).

تنافُر ــ (اصطلاح ادبی) و اطلاق بر وصف کلمهٔ شود که موجب ثقل گردداعم از آنکه از جهت تنافر خود حروف باشد یا کیفیات آن یا هر دو و بلکه درمعانی و تنظیم آنها نیز ممکن است (از کشاف ج۱ ص ۱۳۹۲) وبالجمله تنافر یالفظی است یا معنوی تنافر لفظی به غرابت کلمات است یا حروف یا هر دو ومعنوی به ترتیب و توالی معانی خاص متنافرة الطبع باشد رجوع شودبه فصاحت وبلاغت

تناقُض ــ (اصطلاح منطقی) تناقض عبارت از اختلاف دو قضیه استبایجاب وسلب که صدقاً وکذباً جمع نگردند «هو اختلاف قضیتین بالایجاب والسلب لاغیره».

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص۳۰)

ویا اختلاف دو قضیه باشد در کیفیت اما بر وجهی که‌لذاته اقتضاء کند که‌یکی از آن دو قضیه بعینه یالابعینه صادق‌بود ودیگری کاذب.

(از اساس‌الاقتباس ص۹۸).

وگفته‌اند که در تناقض هشت‌وحدت شرط دان وبالاخره دو قضیه موقعی متناقض‌اند که از لحاظ کیف یعنی ایجاب وسلب مختلف واز بقیهٔ جهات متحدباشند هشت وحدت عبارتند از وحدت موضوع، محمول، مکان، شرط، اضافه، جزء و کل، قوت و فعل،و وحدت و زمان.

وبعضی گویند وحدت نسبت فقط شرط است و آن شامل تمام آن وحدات میشود.

شهاب‌الدین سهروردی گوید:

تناقض اختلاف دو قضیه است بایجاب و سلب نه غیر آن و بنابراین تناقض بین دو قضیه حاصل میشود که از لحاظ‌ایجاب وسلب تنها مختلف باشند و از اختلاف در سلب و ایجاب که اختلاف در کیف است لازم میاید که صدقاًوکذباً بایکدیگر جمع نشوند و بنا براین باید از لحاظ موضوع ومحمول وشرط ونسبتها وجهات مختلف نباشند.

و در قضایای محیطه تیازی بشرط زیادتری از شرایط برشمرده شده نیست وبلکه همان چیزی که ایجاب کرده‌بعینه سلب میشود مانند اینکه در قضیهٔ «بتاته» گوئیم «کل فلان بالضرورة هوممکن ان یکون‌بهماناً» که‌نقیض‌آن‌میشود«لیس‌بالضرورة کل فلان هو ممکن ان یکون بهماناً» و همین طور است سایر قضایا.

وهر گاه بگوئیم «لاشیء من‌الانسان بحجر» نقیض آن میشود «لیس لاشیء من الانسان بحجر» وبدین ترتیب همان چیزی که ایجاب کردیم در هر دو نقیض سلب کرده‌ایم بجز اینکه از سلب استغراقی که در ایجاب هست آنچه لازم میاید و متیقن است سلب بعضی است باجوازایجاب بعضی دگر.

و از سلب استغراق در قضیهٔ سالبه مستغرقه آنچه لازم میایدومتیقن است ایجاب‌ببعضی است با جواز سلب بعضی وقضیه‌ای که اختصاص به بعضی دارد یعنی محصورهٔ جزئیه از جهت‌همان بعض نقیض نمی‌باشد مانند آنکه بگوئی «بعض الحیوان انسان» و لیس بعض الحیوان انسان زیرا « بعض » مهمل التصور است و ممکن است آن بعضی از حیوان که انسان است بجز آن بعض باشد که انسان‌نیست وبنابر این موضوع دو قضیه یکی نیست تاتناقض باشدولکن‌هرگان‌آن بعض را معین گردانیم و همانطور که گفته شد برای آن نام معینی بگذاریم و سپس بدین ترتیب آنرا بصورت «مستغرقه» و کلی در آوریم چنانکه بیان شد در این صورت نقیض خواهد داشت واصولا شایدبتوان گفت‌که مبحث تناقض نیازی بدان‌دقت‌ها و غور و برسی‌هائی که مشائیان کرده‌اند ندارد وهر گاه این قاعده که ما در باب تناقض بگفتیم فراگیری از بسیاری از بیهوده گوئیها مشائیان بی‌نیاز خواهی شد.

تَناسُلـ (اصطلاح فلسفی) این کلمه را صدرالدین بمعنای تعاقب در کون‌بکار برده و خود گوید:از اصطلاحات ارسطو است و او نیز بهمین معنی استعمال‌کرده است.

(رسائل صدرا ص۸۹).

تَناهیـ (اصطلاح فلسفی) هر امر کثیری که برا آن‌اجتماع وترتب وترتیب طبیعی یا وضعی باشد متناهی است واما اگر اجزاء متکثره آن مجتمع نشوندمانند حرکات و ازمنه ویا مجتمع شوند وترتیبی در آنها نباشد نه ترتیب طبیعی مانند علل و معلول ونه وضعی مانند مقادیر احتمال زیاده و نقصان در آن میرود و موجب تناهی آن نخواهد شد و بالاخره تناهی در مقابل عدم تناهی است از باب عدم و ملکه وامورمتناهی امور محدود بحدودند و غیر متناهی اموری هستند که محدود بحدود نباشد «واعلم‌ان‌التناهی واللاتناهی.. انما یعرضان بالذات للکم اما المتصل کتناهی المقدار ولاتناهیه اوالمنفصل‌کتناهی العدد و لاتناهیه ویعرضان لغیره بواسطته کالجسم ذی المقدار والعلل ذوات‌العدد».

(از کشف‌المراد ص٦۲ ورجوع‌شود به اسفار ج۲ ص۸ و ج۱ ص۱۵۱).

تَنْبیه ـ (اصطلاح ادبی). مصدر باب تفعیل است و در عرف علما اطلاق برچند معنی شود ازجمله ایما و اشارت باشد و بیان و توضیح چیزی باشد بعد از اجمال‌آن و توجه شخص باشد بامری‌مهم و نزد اصولیان ازاقسام منطوق‌غیرصریح باشد (ازکشاف ج۲ ص۱٤۳٤).

تَنْجیز ـ (اصطلاح فقهی) منجز بودن را گویند در مقابل تعلیق ویکی از شرائط عقد درست منجز بودن آنست آنکه معلق برچیزی نباشد و متعاقدین طوری معامله را انجام دهندکه درمجلس معامله بلاشرط و تعلیق برقرار شود وپای

درهوا نماند و معلق برکاری و عملی‌یا وصف و شرطی دیگر یا معامله دیگر نشود رجوع به تعلیق شود چنانکه در طلاق نیز تعلیق روا نیست (ازکشاف ج۲ ص ۱۳۹۶).

تنجیم ـ (اصطلاح نجومی) منجمی کردن را گویند.

تنزیل ـ (اصطلاح ادبی و عرفانی) و نازل منزله قراردادن و چیزی رابجای چیزی دیگر آوردن و نام قرآن است و تنزیل مخاطب بمنزلهٔ مغایب آن باشدکه حاضر را غایب فرض‌کنند و با او سخن گویند مانند «احمدك یامن یرفع‌العمل الصالح» و آنرا فوائدی است ازجمله عظمت مخاطب و علو شأن او و تنزیل عالم منزلهٔ جاهل مانند «افنضرب عنکم الذکر صفحاً ان‌کنتم قوماً مسرفین» که مفید توبیخ است و «ان‌کنتم فی ریب ممانزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة» وتنزیل معلوم به منزلهٔ مجهول مانند «ما محمد الا رسول‌الله» که مفید حصر است.

و مانند «ان انتم الا بشرمثلنا وان نحن الا بشر مثلکم» و تنزیل منکربمنزلهٔ غیرمنکر مانند «ذلك‌الکتاب لاریب‌فیه»:

*

تو بتاریکی علی را دیدهٔ .
زان سبب غیری براو بگزیدهٔ

وباز تنزیل غیر منکربمنزلهٔ منکر مانند «ان ربك‌لبا المرصاد»که ظاهرا خطاب بحضرت است و تنزیل عالم منزلهٔ جاهل و جزآن‌که هر یك برای فوائدی‌است رجوع شود به (مطول ص ٤٨ مختصر المعانی ص۸۱).

و در عرفان مراد قرآن مجید است نزول فیوضات الهی است‌که برقلوب مستعدین، فائض شود .

شاه نعمت‌الله گوید:

گر معنی تنزیل بداند حافظ
تنزیل به عشق دل بخواندحافظ
اوکرد نزول و ما ترقی‌کردیم
تحقیق‌کجا چنین تواند حافظ

تنزیلات ربانی ـ مرتبت کثرت و وحدت درکثرت است و ظهور واحد در کثرات است که نهایت دایرهٔ وجود است.

*

چو خود را دید یك شخص معین
تفکرکرد تا خود چیستم من
زجزوی سوی‌کلی یك‌سفرکرد
وزآنجا باز بر عالم گذر کرد
(شرح گلشن راز)

تنزیه ـ (اصطلاح عرفانی) عبارت از انفراد قدیم است باسماء و اوصاف و ذات اوآنطورکه مستحق است ومنزه‌کردن عبد از صفات حق است. (ازکشاف ص ۱٤۳۵)

وچنانکه گویند او یگانه است‌وقائم بذات است و جوهر و عرض نیست و ویرا درهیچ‌کالبد فرود آمدن نیست و هرچه درخیال‌آید و در خاطرآید ازکمیت و کیفیت وی ازآن پاك است (کیمیای سعادت ص ۱۱۸).

*

جمالك جل عن درك العیون
و قدرك فاق تصویر الظنون
و خامرنی لخمر هواك سکرا
فلا اصحوا الی یوم المنون

الهی توآنی‌که ازاحاطت اوهام بیرونی

و از ادراک عقول مصونی، نه محاط ظنونی و نه مدرک عیونی، کارساز هر مفتونی، فرح‌رسان هر محزونی، درحکم بی چرا و در ذات بی‌چند و درصفات بی‌چونی. (ازعده ج۷ ص۴۳۴).

جامی گوید:

جل من لا اله الا هو
لا تقل کیف هو ولا ماهو
لمعات جمال او ظاهر
سبحات جلال او قاهر
هر چه مفهوم عقل و ادراکاست
ساحت قدس او ازآن پاک است
قدس ذاتش چه برتر از کیف است
کیف هوگفتن اندرو حیف است
لا و هو هر دو نفی و اثباتند
نافی غیر و مثبت ذاتند

*

پاک از آنها که غافلان گفتند
پاکتر زانکه عاقلان گفتند
فعل او خارج ازبرون ودرون
ذات او برتر از چگونه و چون
وانکه اثبات هستیش برنیست
همچو اثبات ما در اعدمیست

تَنْزیهاتِ بِئر — (اصطلاح فقهی) کشیدن آبرا از چاهها گویند درمواردی که بعلتی از علل‌آن چاه متنجس شده باشد وآنرا در موارد مختلف ضوابطی است‌که در معتقد الامامیه آمده است.

اماآب چاه، اگر بسیار باشد و اگر اندك، بهرچه در وی افتد ازنجاست پلید گردد، پاك نشود تا آنگاه که آب وی برکشند. پس اگر خمر باشد یا هرچه‌که مست‌کننده بود از مایعات و فقاع ومنی و خون حیض و استحاضه و نفاس، و اشتری‌که در آنجا بمیرد، و هرنجاست که در وی‌ افتد و رنگ و بوی وطعم بگرداند، و زایل نشود تا آنگه‌که آبش تمام برکشند، تمام برباید کشید.

و اگر اسبی در چاه بمیرد وآنچه مثل وی باشد از حیوان، ششصد من‌آب برباید‌کشیدن. و ازآدمی هفتاددلوبکشند،و از خون بسیار و سرگین آدمی‌تر پنجاه دلو. و از مردن سگ و خوك وگوسفند و گربه و بول‌آدمی چهل دلو، و ازخون اندك وسرگین‌آدمی خشك‌که ازهم نشده باشد ده دلو، و از ماکیان و کبوترو موش‌که ازهم شده باشد یا آماسیده، ز بول‌کودك طعام خورده هفت دلو، و از موش از هم نارفته و نیاماسیده، ومار وکژدم، و بول‌کودك طعام ناخورده‌سه دلو، و ازگنجشك و آنچه مثل وی بود درمقدار یك دلو باید‌کشید.

وآبی‌که متغیر باشد بچیزی پاك، اگر ویرا از مطلق آبی برده‌باشد،بدان وضو روا نباشد. و اگر نبرده باشد، رواباشددلیلش: «وانزلنامن‌السماء ماءطهورا»، مطلق‌آب محکوم است به طهوری، وطهور آب پاك‌کننده باشد. اگرگویندکه اندك تغیری ویرا از مطلق آبی بیرون برد، دلیل باید.

و بسیاری آب چاه را اعتبار نیست، باندك نجاست پلید شود. دلیلش آنست‌که نجاست در وی معلوم است، رفع حکم نجاست ازو جز بدلیل معلوم نشود، و دلیل نیست. وحمل این برآب غیر چاه قیاس است، و قیاس دلیل را نشاید.دیگر آنکه خلاف نیست که صحابهٔ‌رسول حکم کرده‌اندکه آب چاه پاك شود بآنکه‌بعضی

ازو برکشند، و این دلیل است بحکم کردن ایشان بپلیدی آب چاه بی‌اعتبار بمقدارش.
(رجوع شود به معتقد الامامیه و ص ۱۷۹، ۱۸۰).

تَنْسیقِ صِفات (اصطلاح ادب و بدیع) و آن بود که شاعر چند صفت مختلف در پی یکدیگر آرد ویك چیز را چند صفت مختلف کند مانند:

جهان گیر شاهی عدو بند شیری
صف آرای گردی سپه کش سواری

(از المعجم ص۲۸۵ك).

تَنْقیحِ مَناط (اصطلاح اصولیان) نزد اصولیان آن باشد که ثابت شود علیت فارقی یا ثابت شود علیت مشترك. (فارق عبارت از وصفی است که در اصل باشد نه در فرع و مشترك چیزی که در هر دو یافت شود) ومآل تنقیح به تقسیم است بانکه حکم را علتی باید و آن علت حکم یا وصف فارق است یا مشترك ولکن وصف فارق صالح برای علیت نیست پس حکم مشترك ثابت شود پس در موردی که حکمی باشد وعلیت علت حکم هم بیان شده باشد از باب تنقیح مناط وملاك میتوان این حکم رابعلت همان وصف مشترك درمورد دیگر جریان داد.

وبالجمله توجه و نظر به‌علیت چیزی است که نص بر علیت آن باشد وآن‌علیت در هر جا باشد آن حکم جاری است.
(از کشاف ج۲ ص ۱٤۱۵و ۱۳۷۶).

واین مورد بر خلاف قیاس تمثیل است که تصریح به علیت آن نشده است.

تَنْکیت (اصطلاح بدیعی) و آنست که در کلام برای رعایت نکته دقیق لفظی بیفزایند یا از میان چندین لفظ که آوردن هر یك ممکن باشد یکی را برعایت نکته اختیار نمایند که در ترك آن از لطایف دقیقهٔ که منظور بوده باز ماند چنانکه ابونواس گوید: الافاسقِنی خَمْراً و قُل لی هِیَ الخَمر. ولاتَسْقِنی سراً اذا اُمْکَنَ الجَهْر. که جملهٔ قل‌لی‌هی الخمر برای این نکته است که شاعر خواسته گوش را از شنیدن آن لذت حاصل شود، معزی گوید:

آن زلف مشکبار به آن روی چون بهار
گر کوته است کوتهی از وی عجب مدار
شب در بهار روی نماید بکوتهی
آن زلف چون شب‌آمدوآن روی چون‌بهار

که اگر روی آبدار یا چون نگار میگفت این لطافت را نداشت. (از ابدع ص۱۹۸ ۱۹۹).

تَنْکیر (اصطلاح ادبی) نکره آوردن و منکر بودن است و در سخن گاه مسند و گاه مسندالیه را برای افاده معانی چند نکره آرند و اصل در مسندالیه آنست که معرفه باشد و گاه برای فوائدی نکره آرند مانند «الله الهنا و محمد نبینا» که هر دو معرفه‌اند.

وگاه خلاف این اصل عمل کنند و مسندالیه را برای فوائدی نکره آرند از جمله افراد باشد مانند «جاء رجل‌من اقصی المدینة» که مردی خاص است‌و برای نوع مانند «وعلی اجصار هم غشاوة» که نوعی از پوشش باشد وگاه مسند را نکره آرند برای افاده معانی چند گرچه اصل درمسند نکره بودن است مانند«هدی للمتقین» که‌قصدعظمت است وبرای‌تحقیر مانند «مازید بشیء» (از مختصر المعانی ص

۳۵ـ ۳۶).

تَنْوین ـ (اصطلاح ادبی) عبارت از نونی است که تلفظ میشود و در کتابت بصورت حرکات‌دوبل نوشته شود. و علامت اعراب است وسه قسم است تنوین نصب، مانند «یومئذ ـ حینئذ»وتنوین مقابله در جمع مونث سالم که در مقابل نون جمع است وتنوین ترنم که در آخرابیات درآید (آز الهدایه ص ۲۱۲).

تِنّین ـ (اصطلاح نجومی) و یکی‌از صور کواکب ثابته بود کلمهٔ تنین یعنی اژدها و جمعی از ستارگان را گویند که گرداگرد قطب شمالی فلك‌البروج‌برآمده‌اند و برسر او چهار کوکب است‌که آنرا عواء خوانند و دارای ۳۱ ستاره است.

تَوأَمَیْن ـ (اصطلاح نجومی) و دو صورتِ بود از صور کواکب شامل ۱۸ ستاره از صورت و هفت ستاره خارج صورت و آن بصورت دو انسانی بود که دو سرآنها و کواکب آنها در طرف شمال و مشرق کهکشان است و پای آنها بطرف جنوب ومغرب و واقع در خود کهکشان است. در حقیقت به شکل دو انسان است که توام بوده باشند.

وآنرا توأمان الجوزاء هم گویند و گفته‌اند که عربان آنرا به شکل دو طاوس رسم نمایند ومصریان قدیم به شکل‌دیگر.

تَوابِع ـ (اصطلاح ادبی) و توابع عبارتند از بدل، تأکید، عطف بیان،عطف بحرف وصفت رجوع بهر یك‌از این‌کلمات شود.

تَواتُر ـ (اصطلاح درایه و حدیث) تواتر در لغت پی در پی آمدن، و آمدن یکی پس از دیگری است با فترت وفاصلهٔ میان آندو، خبر متواتر خبری است که جماعتی آنرانقل کنندکه راویان درکثرت بحدی باشند که عادةً محال باشد اتفاق‌و توطئه آنها بر کذب وبالجمله از اخبار آنها علم به صحت خبر حاصل شود واین گونه روایت حجت است.

تواتر بر دو قسم است تواتر لفظی و تواتر معنوی، هر گاه اخبار متکثرهٔ منقوله در وقایع همه از لحاظ عبارت و لفظ ونقل واقعه یك‌نواخت باشند تواتر لفظی است و اگر هر یك‌امریرا بیان کنند و از موضوعی خبر دهند و لکن هر یك مشتمل بر معنی مشترکی باشند به تضمن یا بالتزام وبعبارت دیگر قدر مشترکی داشته باشد، تواتر معنوی است در تواتر عدهٔ نقل کنندگان مضبوطنشده است ومعیار حصول علم است و آن در موارد مختلف فرق میکند گاهی چهار نفر اگر خبری را نقل کنند از آن علم حاصل میشود وگاه از نقل صد نفر هم علم حاصل نمیشود.

(از قوانین ص ٤٢٦ ـ کشاف ج ۲ ص١٤٧١ معالم ص١٨٤ـ درایه ص۹).

تَواجُد ـ (اصطلاح عرفانی) تواجد طلب و جد است وبعضی گویند اظهار حالت وجدست بدون وجد، تواجد از جهت معنی نزدیك به تساکر است وتشبیه به اهل وجد و سکر است.

در دستور العلماء است : که تواجد استدعاء وجد است از روی تکلف بنوعی از اختیار وصاحب آنرا کمال وجدنباشد.

بابا طاهر عریان گوید: تواجدحرکت کردن واجد است بسبب مشاهدهٔ وجود و تواجد آنست که حرکت واجد باختیار

باشد و وجدی است که باختیار باشدیعنی به تکلف نفس واجد، ووجدآن حالت‌طربی است که بدون اختیار برای واجد پیدا شود بالتفات نفس،و وجود آن حالت‌طربی است که بی‌تکلف وبی‌اختیار بدون‌التفات نفس بدان وجد برای سالك حاصل شود. (از شرح تعرف ج٤ ص٣٠ رسالهٔ قشیریه ص٣٤).

ابوالقاسم قشیری‌گوید:تواجد استدعاء وجد است بنوعی از اختیار و صاحب او را کمال وجد نیست، زیرا اگر او را کمال وجد باشد واجد است وباب تفاعل اغلب برای اظهار صفت است. (شرح کلمات باباص ١١١ ــ ١٢١ ــ دستور ج١ــ ص٣٦٢).

است.

جعفر خلدی گوید: شاه طریقت جنید بغدادی با جماعتی از مشایخ قصد زیارت طور کردند چون بمناجات گاه موسی رسیدند جنید را وقت خوش گشت و در وجد آمد. جماعت از روی موافقت بتواجد درآمدند هرکس در شوری افتاد و از هر گوشه نعرهٔ همی آمد، راهبی آنجا در غاری نشسته بود چون ایشان رابرآن صفت دید، زار بگریست و از درد دل و سوز جگر بنالید، آواز برآورد «یاامةمحمد اجیبونی» جنید پیش راهب رفت و راهب : گفت ای شیخ این‌تواجد شمابرعموم باشدیابرخصوص، گفت: بر خصوص. گفت: چون مرد مقهور گشت به‌چه‌نیت برپای خیزد، گفت : نشانی از حق بدلهای ایشان رسد بر پای خیزند، نبینی که‌چون‌جمعی‌نشسته باشند،مهتری برآید همه برپای خیزند و بتواضع درآیند، ما را از حق نشان آید و در آن نشان پیمانی بود، وجد ما از آنست. گفتا: چه باشد که ایشان را از آن واستانند؟، گفتا: خوف خطر و بیم فراق، راهب گفت: «صدقت یا جنید» در انجیل صورت این سعادت دیده‌ایم و خوانده‌ایم، راهب آن ساعت زنار بگشاد و ایمان قبول کرد.

گویند: شبلی هفت روز درو‌جدخویش رفته بود که هیچ طعامی و شرابی نخورد غریق دریای محبت گشته، و سر در خودگم کرده . (ازعده ج ٥ ص ٢١).

مشایخ گویند وجد مصادفت است و مواجید ثمرات آنرا است اما وجود بعد از ارتقاء از وجد است پس تواجد بدایت است و وجود نهایت است و وجد واسطه بین بدایت و نهایت است.

ابوعلی دقاق‌گوید: تواجدسبب استیعاب بنده است و وجد موجب استغراق عبد است و وجود موجب استهلاك عبد است، مانند کسی که دریائی را مشاهده کند و بعد وارد آن شود و سپس غرق در آن شود و بد ترتیب تواجد و وجد و وجود و قصودست و نیز ورود است و شهود است و وجود است و خمود است.

در شرح تعرف است که تواجد عبارت از ظهور چیزی است که بباطن می‌بینند و میشنود یعنی آنچه باطن می‌بیند و میشنود برظاهر او پدید می‌آید و تواجد صفت ضعیفان و حال مریدان و مبتدیان باشد.

توارد ــ(اصطلاح فلسفی) کلمهٔ توارد مرادف با کلمهٔ تعاقب است و مراد این است که دو یا چند علت علی التعاقب و التبادل بر معلول واحدی وارد شوند با حفظ خصوصیات اثر و معلول خاص و بعبارت دیگر با بقاء عین معلول عللی زائل و وارد

شوند و چند علت مؤثر در یك معلول باشند نهایت علی التوارد و این امر محال است رجوع به تعاقب شود.

توارى ـ این اصطلاح عرفانی است و احاطه و استیلای الهی را گویند.
(از کشاف ص ۱۵۲٤)

تواضع ـ (اصطلاح اخلاقی و عرفانی) از نظر اخلاق آن بود که خود را مزیتی نشمرد برکسانی که در جاه از او نازلتر باشند.

(از اخلاق ناصری ص ۷۷)

و از نظر عرفاء وضع نفس خود با حق است در مقام عبودیت و با خلق در مقام انعطاف که در قسم اول با انقیاد اوامر و نواهی بود یا بقبول تجلیات صفات یا با فناء وجود در تجلی ذات که انقیاد اوامر و نواهی تواضع مبتدیانست و قبول تجلیات صفات در قلب با فنای مشیت حق، تواضع متوسطانست و قبول تجلی ذات در روح با فناء وجود خود در وجود مطلق، تواضع منتهیانست و قسم دوم که وضع نفس در مقام انصاف باشد با خلق یا بقبول حق بود یا برعایت حقوق یا بترك ترفع و توقع حکم «طوبی لمن تواضع من غیر منقصة ذل فی نفسه من غیر مسکنة» و باز در خبر است که «من تواضع الغنی لاجل غناه فقد ذهب ثلثادینه» (از مصباح الهدایه ص ۳۱۵).

وگفته‌اند (مَنْ أرادَالتَّواضُع فَلْیُوَجِّه نَفْسَه الی عَظَمةالله فانها تذوب و تصفووَمن نظر الی سلطان‌الله ذهب سلطان نفسه‌لانَّ النفوس کلّها فقیرة عند هیْبَتِهِ (از طبقات ص ۲۰).

جنید گوید: تواضع عبارت از نرمی و آرامش و مهربانی است.

رویم گوید: تواضع ذلیل‌بودن دلهاست برای دانندهٔ غیبها.

و گفته‌اند «التواضع تصفیه الباطن، تلقی برکاته علی الظاهر والتکبر من کدورة الباطن تظهر کلمته (کله)؟ علی الظاهر» (از طبقات ص ٤۰۵).

عبدالله بن منازل گوید «من عظم قدره عندالناس یجبان یحتقر نفسه عندهم» (طبقات ص ۲٦۷).

و گفته شده است : که تواضع عبارت از قبول حق است از حق برای حق.

و گفته‌اند تواضع عبارت از گردن نهادن ذلت و کشیدن بار گرانست.

(از شرح تعرف ج ۳ ۱۲۵، ۱۲۷).

حضرت رسول فرمودند: «طوبی لمن تواضع فی غیر منقصة و ذل فی نفسه فی غیر مسکنة و انفق مالاجمعه فی‌غیر معصیة و خالط اهل الفقه و الحکمة و رحم اهل الذل و المسکنة و طوبی لمن ذل نفسه و طاب کسبه وصلحت سریرته و کرهد علانیته و عزل عن الناس سره، طوبی لمن عمل بعلمه وانفق الفضل من ماله و امسك الفضل من قواه».

تَواطُؤ ـ (اصطلاح منطقی) تواطؤ عبارت ازلفظ است برای امر و مفهوم عام مشترك بین افرادی چند علی التساوی در مقابل تشکیك و آن لفظ را متواطی گویند مانند لفظ انسان رجوع شود به **متواطی**.
(از کشاف ص ۱٤٤۰).

توافق ـ (اصطلاح منطقی) مراد تساوی است رجوع به نسب اربعه شود.

توافُق شهادات ـ (اصطلاح فقهی) در شرایط گواهان گفته شده که هنگامی

شهادات حکمی را ثابت میکند که از لحاظ اداء متوافق باشد یعنی گواهان در گواهی خـود اختلافـی نداشتـه باشند و ایـن امر در موارد گوناگون متفاوت است.

در کلیات حقوقی آمده است:

بین شهادات شهود نیز باید توافـق باشد. پس اگر در نوع شهادت یا مقـدار یا وصفی از اوصاف محسوسه مثل رنگ‌بین آنها اختلافی باشد مثل این‌که یکی شهادت بپول طلا داده و دیگری بنقره، شهادتشان قبول نخواهد شد.

اما اگر اختلاف فیمابین بنحو تباین نبوده بلکه بنحو اطلاق و تقید بـاشد باینکه یکی شهادت بفروش بطور مطلق دهد و دیگری محل فروش را نیز تعیین کند ایـن نوع از اختلاف بین شهود ، مانع از قبول شهادت نیست.

بهرحال نمیتوان آنرا تحت ضابطه در آورده و برای آن قاعدهٔ‌کلی بیـان نمود بنابر این تشخیص آن منوط بنظر حاکـم است که در هر مورد ولو بمعونهٔ قرائـن احوال بـرای او یقین بوحـدت مشهـود به حاصل شده آنرا منشأ اثر قرار دهد.

(کلیات حقوقی ص ۲۵۹، ۲۵۱)

تَوانْگَری ــ (اصطلاح عرفانی) جمیع صفات کمال بود

(کشاف ص ۱۵۵۵).

توانگری سه چیز است: توانگری مال و توانگری خو و توانگری دل. توانگـری مال سه چیز است، آنچه حلال است محنت است و آنچه حرامست لعنت است و آنچـه افزونی است‌عقوبت است. وتوانگری‌خوی، سه‌است،خورسندی وخشنودی وجوانمردی، وتوانگری‌دل‌سه‌است. همتی مه از دنیا......

(از عده ج ۱ ص ۷۲۸)

توبه ــ (اصطلاح اخلاقی و عرفانی)

توبه بازگشتن و رجوع از چیزی است و روی آوردن بچیزی کامل و عالی.

توبه برحسب لغت بمعنای رجوع است و بحسب شرع ندامت از معاصی است از آن رو که معاصی است، و حقیقت توبه آنست که سالك راه خدا از آنچه مانـع وصول اوست بمحـبوب حقیقی خـود از مراتب دنیا و عقبی اعراض نموده، روی توجه بجانـب حـق آرد و مراتب توبـه چهارست.

۱ ــ بازگشتن از کفرکه توبهٔ‌کفارست.

۲ ــ بازگشتن از مناهی و کارهـای بد که توبهٔ فساق است.

۳ ــ بازگشتن از اخلاق ذمیمه کـه توبه ابرار است.

٤ ــ بازگشتن از غیر حق کـه توبهٔ کاملان و انبیاء و اولیاست.

اصل همهٔ منازلات و معاملات قلبی و قالبی توبه است «ومن‌لم‌یتب فاؤلیاك هم الظالمون».

وگفته‌اند «التوبـة الاعتـراف والندم والا قلاع» (طبقات ص ۳۵۷).

و چهار مقام مقارن مقام توبه است، اول رؤیت عیوب افعال، دوم رعایت رسوم محاسبت سوم مراقبت چهارم.

ارکان توبه پنجاست: اول اداء فرائض دوم قضاء، سوم طلب حلال چهارم ردمظالم پنجم مجاهدت و مخالفت با نفس و بعد از رعایت این مقام و ارکان «التائب مـن الذنب کمن لاذنب‌له‌واولئك بدل‌الله سیاتهم حسنات».

خواجه عبدالله گوید: توبه نشان راه

است و سالار بارو کلید گنج و شفیع وصال و سر همه شادی و مایهٔ آزادی ، اول پشیمانی در دل است، پس عذر برزبان، پس بریدن از بدی و بدان، و توبه آنست که از همه موجودات دل برگیری، روی در حق آری، توبه مقدحهٔ آتش است که از قعر دوزخ آمده تا آنچه فردا آتش بتو خواهد کرد، تو امروز بآب دیده با خودکنی: ای جوانمرد این جنگ تاکی و این بدعهدی تا چند، و از آی و صلحی بکن.

*

ای باز هوا گرفته باز آی و مرو
کز رشتهٔ تو سری در انگشت منست

بیدار شو که وقت صباح است و در سرشور شراب شوق داری، هین که هنگام صبوح است، تا کی شکسته دل و عهد، بیاکه وقت نصیحت و توبهٔ نصوح است.

*

دور شو از صحبت خود پرور عادت پرست
بوسه بر خاک کف پای زخود بیزار زن،

ای جوانمرد صدهزاران ماهرویان فردوس از راه نظاره دربازار کرم منتظر ایستاده‌اند مگر عاصی از پرده عصیان بیرون آید و قدم بر بساط تو بنهد تا ایشان جانها و دلها را در صدق قدم وی برافشانند و بشارت بسمع وی رسانند که «وبشرالذین آمنوان لهم قدم صدق عندربهم» (از عده ج ٤ ص ۹۷ ـ ج ۳ ص ٤٥٢).

بازگوید : توبه درست نباشد مگر بعد از معرفت نفس و شرائط آن سه است:

پشیمانی از افعال قلب و اعتذار از افعال زبان و ریشه کن کردن افعال بد از جوارح، و حقایق توبه، سه است بزرگ داشتن جنایت و متهم کردن نفس در توبه و طلب اعتذار از خلایق.

توبه را سه مقام است که یکی توبت و دیگری انابت و سه دیگر اوبت است.

توبت خوف عقاب را و انابت طلب ثواب را و اوبت رعایت فرمان را گویند.

توبه مقام عامهٔ مؤمنانست و انابت مقام اولیاست و مقربان و اوبت آن انبیاء و مرسلانست.

وتوبه رجوع از کبائر بود بطاعت و انابت رجوع از صغائر به محبت و اوبت رجوع ازخود بخداوند است. «التوبةان تری جرأتك علی‌الله وتری حکم‌الله عنك» (از طبقات ص ٦٥).

اصل توبه اززواجر حق تعالی است و بیداری دل از خواب غفلت و دیدن عیب حال خود و چون بنده تفکر کند در سوء احوال و قبح افعال خود و از آن خلاصی جوید حق تعالی اسباب توبه بر وی سهل گرداند.

و توبه بر سه‌گونه است یکی ازخطا بصواب دیگر از خطا با صوب و سوم از صواب خود بحق و اشاره بقسم اول است که فرمود «الذین فعلوا ـ فاحشة....» و از صواب با صواب است که موسی فرمود «انه لیغان علی قلبی وانی لاستغفرالله فی کل یوم سبعین مرة».

رجوع از خطا بصواب توبه عامه است و از صواب با صوب توبهٔ خاصه است و از خود بحق درجهٔ محبت است.

ذوالنون گوید توبه دو قسم است یکی توبهٔ انابت و دیگری استجابت، توبهٔ انابت آن باشد که بنده توبه کند از جهت ترس از عقوبت خدا و توبهٔ استجابت آن باشد

که بنده از جهت کرم حق توبه کند.

در رساله قشیریه است که: توبه اول منزل از منازل سالکین است و اول مقام از مقامات طالبین.

جنید گوید: توبه نسیان از گناه است.

رویم گوید: توبه آن باشد که بنده توبه کند از توبه‌که استغفار از کمی‌راستی و صدق در گفتار «استغفرالله» است یعنی اینکه بنده‌ه گوید «استغفرالله» که با این صیغه توبه کند ازین توبه از جهت کمی صدق در گفتار صیغه توبه.

(از مصباح الهدایه ص ۳۶۷ – شرح منازل ص ۱۱۱).

ذوالنون گوید: توبه عامه از گناه برگشتن است و توبه خاصه از غفلت بازگشتن است و توبه انبیاء آنستکه خود را عاجز بینند از رسیدن بمقامی که دیگران رسیده‌اند.

نوری گوید: توبه آن باشد که از یاد آوری غیر خدا و ما سوی الله توبه کنی و بازگردی (رساله قشیریه ص ۳۲ – ۴۵ – شرح تعرف ج ۳ ص ۱۵۹، ۱۷۵، کشف المحجوب ص ۳۷۸).

تَوَجُّه – (اصطلاح عرفانی) توجه آنست که متوجه حق شوی بکلی ظاهراً و جوهراً و عرضاً و بیرون آیی از هرداعیهٔ که تو را بغیر حق میخواند (رسائل ج ۱ ص ۲۰).

تَوجیه – (اصطلاح ادبی) یکی از محسنات معنویه است و ایراد کلامی باشد محتمل الوجهین و از جمله متشابهات قرآن میباشد و حرکت ما قبل روی را نیزگویند.

(از مطول ص ۳۷ و رجوع شود به المعجم ص ۲۰۴)

در ابدع البدایع آرد:

توجیه آنست که چند لفظ از کلام خود را متکلم متوجه نماید باشیاء متناسبه از قبیل اسماء طبقهٔ از مردم که راجع به تاریخ است یا بسوی اصطلاحات یکی از علوم یا سایر اسامی و الفاظ که با یکدیگر متلائم باشند.

سید حسن غزنوی گوید:

بدان خدای که هر ذرهٔ در حقیقت او
نموده روشن چون آفتاب صد برهان

*

این هفت ستاره‌که براین هفت سپهرند
هستند بحکم تو همه غارب و طالع
مرامر تو را دائرهٔ مه شده منقاد
مرنهی تو را نجم عطارد شده تابع
ناهید گه لهو تو را گشته مخبر
خورشید گه جود تو را گشته متابع

*

درین دوازده منظر هزار شمع افروخت
که تا بصبح قیامت همی بود تابان
نشاند پیری به‌نزد خانهٔ هفتم
بنام کیوان آراسته به او ایوان
سپرد صدر ششم را بقاضی عادل
که یك نم از قلم او است چشمهٔ حیوان

رشیدالدین گوید:

توحید – (اصطلاح فلسفی و عرفانی) توحید در لغت تفرید است و در اصطلاح اهل ذوق تفرید وجود محض است (مصباح الهدایه ص ۶۱).

توحید بمعنای یگانه نمودن پروردگار و یکی گفتن و یکی کردن است.

خواجه گوید: توحید تنزیه خداست از حدثان.

هجویری گوید: حقیقت توحید حکم

کردن بریگانگی خداست و چون خدا یکیست بی‌قسیم اندر ذات و صفات خود و بی‌شریك و بدیل اندر افعال خود، موحدان ویرا بدین صفت دانند و دانش و علم آنها را بیگانگی خدا توحید خوانند.

توحید برسه گونه است، یکی علم حق مرحق را و آن علم او بود بـه یگانگی خود و دیگر توحید حق مرخلق را و آن حکم وی بودبتوحید بنده وآفرینش توحید اندر دل وی و سوم توحید خلق باشد مرحق را و آن علم ایشان بود بوحدانیت خدای عزوجل، پس چون بنده بحق عارف بود بر وحدانیت وی حکم تواند کرد (از کشف المحجوب ص ۳۵۷).

جنید گوید: توحید افرادقدم است از حدث.

و نیز خواجه عبدالله گوید:توحیـد اقرار عامه مؤمنان راستوتـوحید معرفت عارفان و صدیقان راست.

توحید اقرار، آنست که الـله را یکتا گوئی، توحیدمعرفت، آنست کـه الله را یکتا باشی.

(از عده ج۸ ص۴۲۹).

«التوحید افراد القدم عن الحدث»

(از شرح تعرف ج۱ ص٤).

پیر طریقت گفت:توحید نه همه آنست که او را یگانه دانی، توحید حقیقی آنست که اورا یگانه باشی و از غیر او بیگانـه باشی، بدایت عنایت‌آنست‌که ایشان راقصدی دهد غیبی تا ایشانرا زجهان باز برد.

چون فرد شود آنگه وصال فـرد را شاید(از عده ج٤ ص۲٦۷).

همه چیز را عبارت آسانست و یافـت دشوار ودر توحید یافت آسانست و عبارت دشوار، عبارت توحید از عقل بیرونست، عین توحید از تو هم مصونست، حـادث ازلی در کون است، توحید آنست که جز از یکی نبود، معروف بود وعارف نبـود، مقصود بودو قاصد نبود، موحدآنست کـه‌او را جز ازاونبود،تا آنگاه که این خودنبود همه خود او بود، توحید اقرار دیگراست و توحید معاملت دیگـر و توحید ذکـر و رؤیت دیگر.

توحید اقرار را گفت «فمـن یکفـر بالطاغوت ویؤمن بالله».

توحید معاملت را گفت«بیده ملکوت کل شیئی».

توحید ذکروریت‌را گفت «ومارمیت اذرمیت».

توحید پیغمبر از غیر خدا بیزارشدن است. توحید خالص در یکی رسیدنست.

(از عده ج۵ ص٤٠٤).

قـد یـرى عـالم حـى مـریـد
سمیـع مبصـر عـدل علیـم
تقـدس ان یـکون له شـریـك
تعـالى ان یـظن و ان یقـالا
در ذات لطیف تو جبران شده فکـرتهـا
بر علم قدیم تو پیدا شده پنهانهـا
در بحر کمال تو نـاقـص شده کـاملها
در عین قبول تو کامل شده نقصـانهـا
اندر دل من عشق تو چو نور یقین است
اندر دیدهٔ من نام تو چون نقش نگین است

منصور گوید: اولین قدم در توحید فناء تفرید است.

حصری گوید: اصول ما در توحیـد پنج است دفع حدث و اثبات قدم وهجر اوطان و مفارقت اخوان و نسیان آنچـه داند.

بعضی گویند توحید آنست که بنده از خود هیچ نوع اختیاری نداشته باشد و خود را فانی گردانیده و محو استجابت حق گردد، بدعوت خلق‌در حقیقت معرفت وحدانیت حق شود و تسلیم محض گردد و ترک جان و جاه و مال ومنال ومقال کند و محو در ذات لایزال شود.

عطار گوید:

سرنهادیم بسودای کسی کاین سر ازوست
نه همین سرکه‌تن‌وجان وجهان یکسرازوست
گر گل افشاند و گر سنگ چه توان کرد
مجلس وساقی و مینا و می وساغر ازوست
گر بطوفان شکند یا که بساحل فکند
ناخدائیست که‌هم‌کشتی و هم صرصرازوست

و توحید را مراتبی است، اول‌توحید ایمانی دوم توحید علمی سوم توحید حالی چهارم توحید الهی.

اما توحید ایمانی آنست که بنده‌بتفرد و صفت الهی است و توحید استحقاقی معبودیت حق را برمقتضای اشارت آیات و اخبار تصدیق کند و این نتیجهٔ تصدیق مجرد واعتقاد صدق خبرست.

اما توحید علمی مستفاد از باطن‌علم است که‌آنرا علم یقین خوانند وآن‌چنانست که بنده در بدایت طریق تصوف از سر یقین بداند که موجود حقیقی و مؤثر مطلق ذات خداوندست و از روی علم در ذات و صفات او محو گردد وهر ذاتی را فرع نور اوداندکه این مرتبت مرتبت توحیدمتصوفه است (مصباح‌الهدایه ص٤).

اما توحید حالی‌آنست که حال‌توحید وصف لازم ذات‌موحد گرددو جملهٔظلمات رسوم وجود او در غلبهٔ اشراق نور توحید متلاشی گردد ونور علم توحید در نور حال اومستتیر ومندرج گردد وموحددر مشاهدهٔ جمال حق چنان مستغرق عین جمع گردد که جز ذات وصفات واحددر نظر شهود او نیاید و غرق جمع شود که چون بگرید آسمان گریان شود.

عطار گوید:

گر تو خلوت خانهٔ توحید را محرم شوی
تاج عالم گردی و فخر بنی آدم شوی
سایهٔ شو تا اگر خورشید گردد آشکار
تو چوسایه‌محو خورشید آئی ومحرم‌شوی

ومنشاء این توحید نور مشاهده است و منشاء توحید علمی نور مراقبت است و بدین توحید بسیاری‌ازرسوم منتفی‌گردد.

اما توحید الهی آنستکه حق سبحانه از ازل آزال به نعت خودنه بتوحید دیگری همیشه بوحدت وحدانیت و نعت فردانیت موصوف بود و اکنون همچون برنعت ازلی واحد و فرد است و تاابد آباد هم‌بدین صفت بود و این توحیدست‌که از وصمت نقصان بری است.

و این آخرین مرتبت توحید است که مرتبت کاملان ومتوسطان در بحر وحدت است و در این مقام سالك مقام محو در ذات و صفات کبریائی حق‌گشته و از رسوم و عادات رخت بربسته، زبان حال جانشین گفتار گردیده وجان ندارد‌تا جامه خواهد جامه بدرد وتن رها کند اسباب از میان بر خاسته و از باده وحدت سرمست گشته (مصباح الهدایه ص١٤ـ مقدمه نفحات ص١٢٩).

عطار گوید:

پرده پندار میباید درید
توبه وتزویر میباید شکست

باباطاهر گوید: توحید اثبات اسم استو معرفت نسیان حقیقت است که‌مراد اثبات اسم و احدیت است برای حق ودر مقام حقیقت‌گم‌شدن سالك است وفراموش کردن تمام موجودات است حتی‌خود را (شرح کلمات بابا ۲۳).

سهل‌بن عبدالله گوید: نهایت توحید آنست که بدانی که ذات خدا موصوف‌بعلم است.در شرح‌تعرف‌گوید توحیدمنزه کردن حق است و یکی گفتن ویکی دانستن است. (شرح تعرف ج۳ ص۵٦).

عطار گوید:

عزم آن دارم که امشب نیم مست
پای کوبان کوزهٔ دردی بدست
سر ببازار قلندر بر نهم
پس بیك ساعت ببازم آنچه هست
تا کی از تزویر باشم ره نمای
تا کی از پندار باشم خود پرست

خواجه عبدالله گوید: توحید نه از مذهب و کیش است، احد سزای احدیت خویش است: هستی تو در توحید شرك است، توحید در وحدت‌علتست، از بهر آنکه توحید در صورت خلقتست، وتوحید را بسیار صفت است و وحدت حقیقت حقیقت است.

توحید عام یکی شنیدن است وتوحید خاص یکی دانستن است وتوحید خاص‌ـ الخاص یکی دیدنست توحید درویش‌یکی بودن ونابودن‌است‌واین‌مقام جای‌هلاکتست. (از رسائل خواجه عبدالله ص۱٤۰).

بعضی گویند: توحید نسیان ماسوی التوحید است (لمع ص۲۸).

وبعضی گفته‌اند: نهایت توحید حیرت و سرگردانی است.

وگفته شده است: که توحید عبارت از علم بعجز و ناتوانی انسان از ادراك کنه ذات اوست.

شاه نعمت‌الله گوید:

یارب ز جهان روی دلم برگردان
حالی که مرا هست نکوتر گردان
راهم بسرا پردهٔ توحید نما
تا چند بهر طرف روم سرگردان

توحید شهودی ـ (اصطلاح عرفانی)

توحید شهودی عیانی ووجدانی ذوقی را سه مرتبه است:

اول آنکه حضرت حق بتجلی افعالی بر سالك متجلی شود وسالك صاحب‌تجلی جمیع افعال و اشیاء را در افعال حق یابد و در هیچ مرتبت، هیچ شیی را غیر حق فاعل نبیند و غیراز او مؤثر نشناسد واین مقام را «محو» مینامند.

دوم آنکه حضرت حق بتجلی صفاتی بر سالك متجلی گردد وسالك صفات‌تمام اشیاء را در صفات حق فانی یابد وصفات اشیاء راصفات حق ببیند وغیر حق‌رامطلقاً هیچ صفت نبیند واشیاء را مظهر ومجلای صفات الهی بشناسدکه‌این مقام را «طمس» گویند.

سوم آنکه حضرت حق بتجلی ذاتی بر او متجلی شودوسالك تمام ذوات اشیاء را در پرتو نور تجلی ذات خدا فانی یابد وتعینات عدمی‌و وجودی، بفناء در توحید ذاتی مرتفع شود وهیچ شئی‌رابغیر حق‌موجود نبیند ونداند و وجود را حق داند و بجز وجود واجب، موجود دیگری نه بیند که این را «محق» گویند که صاحب این مقام‌تمام اشیاء وصفات وافعال را متلاشی در ذات‌حق داند (شرح گلشن

ص۲٦۸).

توحید علمی- (اصطلاح عرفانی) توحید علمی آنست که بداند که غیر از حق هیچ موجود نیست واشیاء مظاهر حقند وبصورت همه اوست رجوع شود بتوحید (از شرح گلشن ص ۳۷۱).

تَوحید عَیانی - (اصطلاح عرفانی) رجوع شود به توحید شهودی و (ازشرح گلشن ص۳٤۱).

تَوحید عَیانیِ کَشفی - (اصطلاح عرفانی) توحید عیانی کشفی موقوف بر آنست که سالك بطریق تصفیه بمقامی برسد که تعین و هستی وی که پردهٔ جمال الهی گشته ومانع مشاهده بوده محووفانی گشته و بی‌خود شود وخود راحق دیده بلسان حق ناطق به نطق «اناالحق» گردد رجوع شود بتوحید شهودی و (شرح گلشن ص۳۷۱).

ترکیبات دیگر در معانی فلسفی و عرفانی:

تَوحیدِاَخصّ‌الخَواصّ - رجوع بتوحید عیانی کشفی شود.

تَوحیدِ اَفعالی	،،	،،
تَوحیدِ اِلهی	،،	،،
تَوحیدِ حالی	،،	،،
تَوحیدِ خاصّ	،،	،،
تَوحیدِ خَواصّ	،،	،،
تَوحیدِ ذاتی	،،	،،
تَوحیدِ صِفاتی	،،	،،

تَوَدُّد - تودد بمعنای دوست داشتن و محبت است که عارف برتمام موجودات بچشم محبت نگرد وهمه را مظهرومجلای ذات حق‌بیند.

تَورِیَه - (اصطلاح عرفانی و فقهی وادبی) توریه بمعنای ستر و اخفاست‌که اهل الله باید حقایق حال خود را بر اهل ظاهر و مبتدیان پنهان دارند تامنکر نشوند.

توریه درادب وفقه یعنی پوشاندن وپنهان کردن سخن باشد وخفاء مقصود ومطلوب ودرنزداهل ادب ازجمله محسنات معنوی است و ایهام هم نامند و آن‌اطلاق لفظی است که دارای دو معنی باشد یکی قریب و دیگری غریب ومعنی غریب‌از آن خواسته شود باستناد قرینهٔ خفیه مانند «الرحمن علی‌العرش استوی» که ازاستواء معنای بعید آن که استیلا است اراده‌شده است رجوع شود به(مطول ص۳۵٦).

تَوزیع (این اصطلاح بدیعی است) و آنست که کلمئیا چند کلمه رادر هر بیت یا مصراع بیاورند:

سوزنی گوید:

تا کی ز گردش فلك آبگینه رنگ
برآبگینهٔخانهٔطاعت ز نیم زنگ
بر آبگینه سنگ زدن فعل ما وما
تهمت نهاده بر فلك آبگینه رنگ
پیران چنگ پشت و جوانان چنگ‌زلف
درچنگ‌جام باده و درگوش بانك‌چنگ
چنگ اجل گرفته گریبان عمر وما
ناخوش گرفته دامن آز واهل بچنگ

توسیم- این اصطلاح‌اهل ادب وبدیع است وآن بود که بنای قافیت بر حرفی نهند که‌نام ممدوح‌یاآنچه‌مقصود شاعر است در آن‌تنسیق گردد رجوع شود به(المعجم ص۲۸٦).

تَوشیح- (اصطلاح بدیعی) قصیدهٔ چند مختلف الوزن که‌جملهٔ آن یك‌قصیده باشدوچون هربخش‌را جداگانه برخوانی

قصیدهٔ دیگر بروزنی دیگر بیرون آید. (رجوع شود به المعجم ص۲۸۸ و کشاف ج۲ ص۱۴۵۰).

در ابدع آرد که آنستکه اول کلام دلالت بر لفظ آخر کند.

مثال:

گر بهر سوئی زبانی باشدت
شکر یك نعمت نگوئی از هزار
آنچه دیدی برقرار خود نماند
آنچه بینی هم نماند برقرار

رجوع به موشح شود.

تَوشیعـ (اصطلاح ادبی) توشیع یکی از انواع اطناب است که ایضاح بعد از ابهام است و در لغت پیچیدن پنبه زده شده یا بافته باشد وبالجمله آن باشد که بعد از ذکر تثنیه دو اسمی آرند که تفسیر کند مانند «یشیب ابن آدم ویشیب فیه خصلتان الحرص وطول الامل» (از مختصر المعانی ص۱۷ـ کشاف ج۲ ص ۱۴۸۲).

در ابدع آرد توشیع در لغت پیچیدن پنبه زده شده‌است ودراصطلاح آنست که‌پیش از قافیه لفظی مثنی آورند وآنرا تفسیر کنند بدو کلمه که یکی ازآنها قافیه باشد فرخی:

گفتم مرا دو بوسه فروش وبها مخواه
گفتا یکی بجان بخری و یکی بتن
گفتم دو چیز هست ز روی تو خوبتر
گفتا یکی سخاوت صاحب یکی سخن
گفتم دو طوق بهر گردن افکند
گفتا یکی ز شکر فکند ویکی زمن

(از ابدع ص۲۱۲ـ ۲۱۳).

تَوَصّلیّاتـ (اصطلاح اصولی) وآنچه در تکوین یا تشریع مقدمه‌اند برای امور یا احکامی دیگر توصلیات گویند مانند مقدمات عبادات که‌واجب‌اند بوجوب‌توصلی زیرا منظور بالذات نمی‌باشند وبرای‌وصول به‌ذی‌المقدمه‌اند چنانچه وجوب مسافرت به حج یا غسل وطهارت وگاه توصلیات خود جنبه تعبدی وعبادی هم دارندمانند طهارت وگاه‌توصلیات محضه‌اند (ازخزائن ص۲۵۸ قوانین ص۱۰۳).

«قد اشرنا ان وجوب المقدمه من التوصلیات والمراد بالواجب التوصلی‌هو ما علم ان المراد به الوصول الی الغیر ولیس‌هومطلوباً فی‌ذاته ولذلك سقط‌الثواب الامتثال به بفعل الغیر ایضاً کغسل الثوب النجس للصلواة وبالاتیان به علی الوجه المنهی عنه کالغسل بالماء المغصوب‌ونحو ذلك وهذهوالسر فی‌عدم اشتراط النیة فیهادون الواجبات التی لم یحصل العلم بانحصار الحکمة منها فی شئی او علم ان المرادمنها تکمیل النفس ورفع‌الدرجة و حصول التقرب فانها لاتصح بدون النیة. (از قوانین ج۱ ص۱۰۳).

تَوفیقـ (اصطلاح عرفانی واخلاقی) توفیق جریان امور است بر وفق مرادو میل حق وحقیقت و فراهم آمدن اسباب کارست و موهبتی است الهی که هر که را ارزانی دارد کارها موافق ارادهٔ او انجام شود وسالك‌راباآنچه خواهد برساند.

توفیق رابدایت ووسط ونهایتی است، بدایت توفیق اسلام است یعنی انقیادکلی که مستجمع مقامات تفویض وتوکل و تسلیم ورضاست.

ووسط آن ایمان است باآنچه رسول اکرم آورده است.

وغایت آن احسان است بر حسب مراتب آن، اسلام حافظ اموال است و ایمان حافظ نفوس است واحسان حافظ ارواح است از رؤیت اغیار واشباح.

(مصباح الهدایه ص۷).

توکّل - (اصطلاح اخلاقی وعرفانی) «وعلی الله فلیتو کل المؤمنون ومن یتوکل علی‌الله فان الله عزیز حکیم» توکل درلغت تفویض امراست بسوی کسی که‌بدو اعتماد باشد.

وبمعنای واگذاری شخص است امور خود رابر مالك خود واعتماد بر وکالت او و مالك شئی کسی است که مقتدرباشد بر آن در جهت مصالح او و در اصطلاح سلاك واگذاری اموراست برمالك علی‌الاطلاق.

وبالجمله توکل دلبستگی و اعتماد کامل بپروردگار است واین‌مقام از کمال‌معرفت است زیرا که انسان هر اندازه خدا را بهتر بشناسد و از قدرت ورحمت وحکمت او زیادتر آگاه گردد دلبستگی اوبآن ذات بی‌همتا زیادت شود.

توکل مقام والائی است که جز خواص ازعرفا وموحدان آنرا درك نمی‌کنند بطور کلی معیار شناختن توکل اعتماد بحق است و گسستن از غیر.

چون تو رو از غیر حق بر تافتی
نقد اسرار توکل یافتی
این بنا را هر که میخواهد ثبات
مرده باید بود او را در حیات

(از شرح گلشن راز ص۲٦٦).

مولوی گوید:

تکیه بر جبار کن تا وا رهی
ورنه افتی در بلای گمرهی

وسالك باید در تمام امور نظرو امید بفضل حق تعالی داشته باشد و خود را آلت کار بیند نه آنکه‌دست از تمام‌کارها بردارد وگوید تمام کارها را باخدای گذاشتم بلکه بعد ازآنکه او را یقین شد که هر چه‌هست آن خداست وبسیارچیزها هست که در عالم واقع میشود بحسب شروط واسباب تعلق قدرت الهی بدانها، خود رادر جریان اسباب وارد کندولکن توکل و اعتماد بر خدا داشته باشد که آنچه او اراده کرده است خواهد شد.

کاشانی گوید مراد از توکل تفویض امرست باتدبیر وکیل علی‌الاطلاق واعتماد بر کفایت کفیل ارزاق واین مقام بعد از رجاءست وتوکل نتیجهٔ حقیقت ایمان است بحسن تقدیر وتدبیر عزیز.

ذوالنون گوید: توکل ترك تدبیر نفس وانخلاع ازحول و قوت خود است.

حمدون قصار گوید: توکل اعتصام بالله است(از دستور ج۱ ص۳٦۰-مصباح الهدایه ص۳۹٦).

بعضی گویند حقیقت توکل بیرون آمدن از رؤیت‌وسائط‌است بکلی و اینکه بداند که حضرت حق رادر فعل وصفت هیچ شریك نیست.

بعضی گویند حقیقت توکل ترك ترك است یعنی بجای گذاشتن توکل است که حتی توجه بتوکل هم نداشته باشد ونخواهد که خدا او را کفایت کندبلکه ترك توکل کند که آنچه را خدا خواهد کند چنانکه بابا طاهر گوید: توکل آن بود که ملتفت توکل نباشد که اگر متوجه توکل باشد اعتمادش برتوکل باشد.

وباز گوید: توکل نفی رؤیت اسباب است نه ترك اسباب (شرح تعرف ج۳ص

۱۳۳ــ شرح منازل ص۴۹).

بعضی گویند توکل انقیاد و تسلیم است بقضاء در احکام خدا وبعبارت‌دیگر تسلیم بآنچه خدا خواهد.

وگفته‌اند «التوکل استواء القلب‌عن الوجود والعدم بلاالطرب عندالعدم و والخمول عندالوجود بل‌الاستقامة مع‌الله علی الحالین؟» (طبقات ص۴۳۷).

ابراهیم شیبان گوید: «التوکل سر بین الله وبین العبد ولاینبغی ان یطلع علی ذالك السراحد» (طبقات ص۴۰۴).

ابراهیم قصار گوید « التوکل السکون الی مضمون الحق» (طبقات ص ۳۲۰)

معروف گوید «توکل علی‌الله حتی یکون هو معلمك و مونسك و موضع سلوکك فان الناس لاینفعوك و لایضروك» (طبقات ص ۷۸).

و گفته‌اند «التوکل ان یطمئن قلبك بموعود الله» (از طبقات ص۶۳)

عبدالله انصاری گوید: توکل قنطرهٔ یقین است و عماد ایمان و محل اخلاص، و سر توکل آنست که بحقیقت دانی که بدیگر کس چیز نیست و از علیت سود نیست، عطا و منع که هست بحکمت است و قسام مهربان بی‌غفلت است، نگهبان‌و کاردان بندگان اوست و کارساز و بنده نواز اوست.

عبدالله بصری گوید: توکل حال‌رسول خدا بود و کسب، سنت رسول خدا بود و آنانکه از حال توکل ناتوانند کسب برای آنها سنت شده است زیرا آنان از درجهٔ کمال پائین‌اند، آن درجت کمالی که حال حضرت رسول است.

پس آنانکه توانا بر توکل باشندکسب آنها را مباح نباشد مگر کسب معاونت نه کسب اعتماد. (از طبقات‌ص۲۱۴)

تَوکید (اصطلاح ادبی) تابعی که مقصود ازآن افهام این معنی است که متبوع بر ظاهر خود است و مرادهمانست نه غیر و کلمات توکید عبارت‌اند از نفس وعین «ذات» که تأکید معنوی‌اند واقتضاء آنها تقریر متبوع‌استواین دو کلمه‌همواره با ضمیر متصل بکار برده میشوند که‌مطابق مؤکد (بفتح)اند مانند «جاء زیدٌ نَفْسُه»و «جائت هندٌنفْسُها» رجوع به تأکید شودو رجوع به (سیوطی ص ۱۶۵ و مختصر المعانی ص ۳۷ شود.)

تَولِیَت (اصطلاح فقهی) و تولیت والی قرار دادن باشد رجوع به بیع تولیه ومساومت شود.

تولیت در وقف یعنی تصدی ادارهٔ امور وقف و متولی کسی است که متصدی امور وقفی باشد متولی میتواند مادام‌الحیات تولیت را برای خود قرار دهد وبعد از خود برای هر کسی که بخواهد. ودر صورتیکه ضمن وقف تعیین متولی نکرده باشد آیا تولیت با خود اوست یا با موقوف علیهم است یا با حاکم؟

در مسئله اقوالی است.بنابرقول به‌بقاء عین موقوفه بملکیت مالك تولیت با خوداو است. وبنابر انتقال آن بموقوف علیهم‌تولیت با آنها است. و در صورت تعارض تولیت با حاکم خواهد بود.

واقف میتواند برای‌دو نفر یا بیشترجعل تولیت بنماید.

پس اگر دو نفر از طرف واقف متولی باشند و جعل تولیت برای هر یك بطور

استقلال بوده تصرف یکی از آنها موقوف بر جلب نظر دیگری نخواهد بود. بر عکس وقتی که جعل تولیت برای آنها بطور اشتراك شده باشد تصرف هر یك موقوف بموافقت دیگری بوده و با فوت یا جنون یکی از آنها حاکم دیگری را بجای او تعیین خواهد نمود.

در صورتی که از طرف واقف بمتولی حق تعیین متولی در ضمن عقد داده نشده باشد این حق را نخواهد داشت. واین مانع از تعیین وکیل نخواهد بود مگر اینکه از طرف واقف شرط مباشرت شده باشد.

کسیکه واقف او را متولی قرار داده مجبور بقبول نیست ولکن بعداز قبول مجبور بعمل خواهد بود.

واقف حق ندارد شخص خائن نا امینی را متولی قرار دهد. وهر زمان خیانت متولی بحاکم ثابت شود او را عزل و دیگری را بجای او نصب خواهد نمود.

(کلیات حقوقی ص۳۲۹)

در صورتیکه متولی خاصی ولو تحت عنوان کلی تعیین نکرده باشد در اوقاف عامه تولیت با حاکم شرع خواهد بود ودر اوقاف خاصه با موقوف علیهم. و با عدم حصول توافق آنها امر بحاکم رجوع خواهد شد.

هر گاه عوائد موقوفه کمتر از مقداری باشد که برای متولی تعیین گردیده متولی بنسبت در آمد موقوفه مستحق اجرةالمثل خواهد بود.

حق التولیه جزء وقف است نه آنکه خارج از وقف باشد. باوجود این تخصیص مقداری از منافع موقوفه رابمتولی درصورتیکه تولیت مادام الحیوة با خود او باشد مانعی نداشته و راجع بوقف بر نفس نبوده تا صحیح نباشد.

بلکه وقف بر عنوانی است که بر او منطبق گردیده.

(کلیات حقوق ص ۳۲۰)

تَولید ـ (اصطلاح کلامی وفقهی) زائیدن و بوجود آوردن باشد و معتزله فعل صادر از فاعل را. بواسطه‌ای تولید گویند یعنی فعل تولیدی در مقابل فعل بالمباشرة است (از کشاف ج ۲ص۱۴۷۰).

ودر بدیع آنست که معنی شعر دیگری یا پارهٔ ازلفظ آن رادرطی کلام خودآورد که ازآن معنی دیگر متولد میشود.

سعدی:

چند نصیحتم کنی کز پی نیکوان مرو
چون نروم که بیخودم شوق همی برد کشان

که کمال خنجدی از او گرفته و گوید:

من نه باختیار خود میروم از قفای او
کان دو کمند عنبرین میکشدم کشان کشان

(از ابدع ص۲۱٤).

تَوَهُّم ـ (اصطلاح بدیعی و فلسفی) و آنست که در طی کلام لفظی باشد که سامع از آن توهم معنی دیگری مشترك را نماید یا گمان تصحیف باختلاف حرکت یا اختلاف معنی آنرا نماید چنانکه در قرآن است پس از آیه والشمس والقمر بحسبان «النجم والشجر» سامع از کلمه والنجم توهم معنی ستاره نماید. سلمان ساوجی گوید:

ظهیر گوید:

زلفت بجادوئی ببرد هر کجا دلی است
وانگه بچشم وابروی نامهربان دهد
هندو ندیده‌ام که چوترکان جنگجوی
هرچه آیدش بدست به تیر کمان دهد.

(از ابدع ص ۲۱۵)

در معنی فلسفی رجوع به واهمه شود

تَهْذیب ـ (اصطلاح اخلاقی) تهذیب

بمعنای پاك کردن و خوب کردن و تهذیب نفس یعنی پاك کردن درون از رذائـل و عبارت از طرد اخلاق ذمیمه و عادات‌ناپسند است و فن‌تهذیب اخلاق یکی ازشعب‌حکمت عملی است که عبارت از علم بمصالح‌شخصی وپاك کردن نفس از رذائل و تحلی آن بـه صفات خوب است.

(از اخلاق جلالی ص۳۹ـ اخلاق ناصری ص ۵۵ و ترجمه اراء اهل مدینه ص ۲۲۲)

تَهَکُّم ــ (اصطلاح بدیعی) و آنست‌که لفظی را در ضدمعنی خویش استعمال کنند. برای استهزاء چنانکه مجنون‌را عاقل وزنگی را کافور گویند ودر کلام مجیـد است و «بشر هم بعذاب الیم».

سعدی گوید:

الحق امنـای مـال ایتـام
همچـون تو حلال زاده بایند
اطفـال عـزیز نـاز پـرورد
از دسـت تو دستجر خدایند
طفلان تـو را پـدر بمیـراد
تا جـور وصی بیـازمـایند

(از ابدع ص ۲۱۹).

تَهْلیلــ (اصطلاح فقـهی) ولاالـه الاالله گفتن باشد.

تیرگانــ (اصطلاح گاه شماری)روز سیزدهم تیر ماه است ونام آن روز نیـز تیر بود و همین طور است در هر ماهی که آن روز همنامش باشد او را جشـن دارند واز این جهت تیرگان گفتـنـد که آرش تیر انداخت‌ازبهر صلح منوچهر که با افراسیاب در جنگ بود.

(از التفهیم ص۲۵٤ واز آثارالباقیه ص۲۲۰).

تُهْمَتــ (اصطلاح نجومی و اخلاقی) ابوریحان‌گوید: هر کوکبی‌که براو منحستها گرد آید و بَدی حال، مانند احوال سوختن (محاق) ورجعت ووبال و هبوط وزوال وسقوط وزخم و... او را متهم دارند به نحوس.

(از التفهیم ص ٤۸۸).

در اخلاق افتراء و نسبت کذب است ویا نسبت گناهی بدون دلیل ویا قبل ازثبوت آن.

تَهَوُّرــ (اصطلاح اخلاقی) ودر طرف افراط شجاعت است و اقدام بود بر آنچه اقدام کردن بر آن جمیل نباشد.

(از اخلاق ناصری‌ص۸۳ ـ اسفارج۲ ص۳۸ ورجوع به شجاعت شود).

تَیَمُّمــ (اصطلاح فقهی) در لغـت قصد باشد و در شرع قصد برای طهارت ترابیه است که شامل مسح صورت ودودست است «وان کنم مرضی او علی سفر اوجاء احد منکم من‌الغائط اولامستم النساء فلم تجد واماء فتیمموا صعیداً طیباً» شـرط اساسی آن عدم آب است یا عدم دسترسی بدان وبعد وجود خاك طاهر بجز معادن ومأکولات ودیگر ترس از استعمال آب‌از جهت جراحت موضع یا فقدان آن جهـت حفظ نفوس انسان یا حیـوان و یا تنگی وقت در هرحال ترتیب تیمم این اسـت که ابتداء کف دستها را بر خاك زند و با دو دست مسح کند بر صورت از رستنگاه موی سر تااطراف دماغ وبعد مسح‌پشت‌دست راست بر کف‌بطن دست چپ وبالعکـس از زند تا اطراف انگشتان وبرای تیمـم بدل از غسل‌دومرتبه دستها را بر خـاك زنند یکی برای مسح صورت و دوم برای مسح پشت دستها بترتیب فوق.

(از شرح لمعه ج۱ ص۳۸ ــ ۴۰).

و شرطه عدم الماء او عدم الوصلة الیه اوالخوف من‌استعماله ویجب طلبه من الجوانب الاربعة غلوة سهم فی‌الارض الخزنه وسهمین فی‌السهلة ویجب التیمم بالتراب الطاهر والحجر لابالمعادن ولا النورة والجص... والتیمم بالسبخة (ارض مالحة) والرمل... ولواجب النیة والضرب علی‌الارض بیدیه معأمرة للوضوء فمسح بهما جبهته من قصاص الشعر الی اطراف الانف الاعلی بادیاً بالاعلی.... ثم‌ظهریده الیمنی ببطن الیسری من‌الزند الی اطراف الاصابع ثم‌الیسری کذلك مبتدأ بالزند الی الاخرو مرتین للغسل احد هما یمسح بها جبهته والاخری یدیه».

(از شرح لمعه ج۱ ص۴۰).

در معتقد الامامیه آمده است:

بدانکه تیمم درست نباشد، وجائز نباشد مگر وقتی که آب نیابد، یا آنچه بآب توان رسیدن از آلت، یا بهای آن،یا با وجود خوف از استعمال کردن آب از رنجی، وبیماری، یا تشنگی، یا دشمن،یا حاصل بودن علم یا ظن بغایت شدن وقت نماز چون بآب رسد. وروا نبود مگر در آخر وقت نماز.

دلیلش آنست که این طهارت را که تیدم است ازبرای ضرورت مباح کرده‌اند، و پیش ازتاکید ضرورت روانباشد، زیراکه امکان دارد که این ضرورت زایل گردد.

وروا نباشد تیمم الا بعد از طلب کردن آب درزمین درشت مقدار یك تیر پرتاب راه ازجانب راست وچپ‌وپیش. واگر زمین نرم باشد مقدار دو تیرپرتاب طلب باید کرد. دلیل بر این آنست که‌هر کس با طلب آب تیمم کند ونماز کند ذمتش بیقین بری شود بی‌خلاف، و اگر طلب نکند در برائت ذمت وی خلاف‌است. پس احتیاط‌آنست‌که پس‌از طلب‌کردن آب تیمم کند.

وچون تیمم کرد و در نماز شروع کرد، آنگه در این میانه آب پدیدآمد، بر وی واجب بود که نماز تمام کند، واز نماز بیرون نیاید، زیرا که این تیمم در آخر وقت می‌باید کرد. وچون درآخر وقت تیمم کرده باشد، در نماز ایستاده اگر باز گردد ووضو کند یا غسل، وقت نماز بگذرد، وبقضا افتد.

وکیفیت تیمم آنست که: بدل بیندیشد که تیمم میکنم ببدل وضو تا مرا مباح بود نماز کردن واجب قربة الی‌الله. آنگه هر دو دست بر آنچه تیمم میکند اززمین وخاك وغیر آن زند، آنگه بیفشاند،ومسح کند بهر دو دست ازرستنگاه موی سر تا کنار بینی، آنگه بدست چپ مسح پشت دست راست کندازسر رش‌تا بسرانگشتان. آنگه بکف دست راست پشت دست چپ را

دلیل بر آنکه یکبار دست بر خاك زدن بیش واجب نیست، آنستکه خدای تعالی فرموده است: «فامسحوا بوجوهکم وایدیکم منه»، وهر کس که یکبار مسح کند امتثال فرمان کرده باشد.

ودلیل برآن کهاین مقدار بیش‌واجب نیست مسح‌کردن،آنست‌که‌گفت: «وامسحوا بوجوهکم وایدیکم منه»وفائده «با» درین آیت تبعیض است، یعنی: بعضی از رویها ودستهای خود را مسح کنید!

وترتیب و موالات در تیمم واجب است، چنانکه در وضو.

وتیمم رواباشد مگر بخاك پاك.وبسرمه وزرنیخ وغیر این از معادن روا نباشد، ونه بخاکی که چیزی از این جمله با آن آمیخته بود.دلیلش‌قول خداست: «فتیمموا صعیداً طیباً، و «صعید» ازوضع لغت‌خاکی باشد خالص‌که‌هیچ چیزدیگر بوی‌نیامیخته باشد. ومعنی «طیب» پاك است.

(رجوع شود به معتقد الامامیه ص‍ـ ۲۰٤ ـ ۲۰٦).

تینـ این کلمه مأخوذ از قرآن‌مجید است و کنایت از دریای کل وجامع نور و ظلمت و آنرا دوات هم نامیده‌اند یعنی دوات عالم حسی.

وباز گویند زیتون عبارت از عقل‌اول است‌که قلم خدای عالم است وطورسینین عبارت از فلك اول استا که عرش خداست و هذا البلد الامین عبارت از انسان کـامل است که خلاصه وزبده موجودات است.

(از انسان کامل ص۱۹۱).




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ث

ثابِت (اصطلاح فلسفی) کلمۀ ثابت بمعنی آرامش و استوار وپا بر جا است ودر فلسفه بمعنای تقرر وجود است «ثابت العین» یعنی متقرر در خارج در مقابل ثابت در ذهن که‌موجود ذهنی است.
(کشف المراد ص۱۱ –۱۲، ۱۳ – دانشنامۀ علائی طبیعیات ص۱۸).

ثابِتاتِ اَزَلیّه (اصطلاح فلسفی) مراد از ثابتات ازلیه اعیان ثابته است رجوع باعیان شود.

ثَبات این اصطلاح اخلاقی است‌و آن بودکه‌نفس راقوت مقاومت آلام‌وشدائد مستقر شده باشد تا از عارض شدن امثال آن شکسته نشود.
(اخلاق ناصری ص۷٦).

ثُبُوتِ اِنتِزاعی (اصطلاح فلسفی) مراد ازاصطلاح ثبوت‌انتزاعی که‌درکلمات صدرالدین وغیره مشاهده میشود وجود انتزاعی است‌در مقابل وجود عینی‌خارجی رجوع شود بانتزاعی و اعتباری.

ثُبُوت (اصطلاح فلسفی) ثبوت یعنی وجود بعضی ازمتکلمان که قائل بحالند میان وجود وعدم فاصله قائلند که نه وجود است و نه عدم وآنرا ثبوت نامند این فرض را فلاسفه و محققان و متکللمان مردود میدانند وگویند ثبوت مرادف باوجود است.
(از کشف‌المراد ص۱۱– ۱۲– ۱۳).

ثبوت هرشیء برای خود ضروری‌است این قاعده یکی‌از اصول مسلمه و بدیهی است که مفاد حمل «هوهو» است ومعنای آن این است که هر چیز خودش خودش میباشد وضروری میباشد واحتیاجی به دلیل و برهان ندارد.
وبالاخره هیچکس در این قاعده و اصل که هر چیزی خودش خودش است وغیر خودش نیست نمیتواند شك کند واز مسلمیات وبدیهیات اولیه است وثبوت ذاتیات شیء برذات احتیاج بحد وسط و برهان ندارد و حمل ذاتیات شیء برشیء ازاوائل محمولات است.
(رجوع به‌دستور ج ۱ ص ۳۷٤ وحمل ذاتی شود).

ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له (اصطلاح فلسفی) این‌اصطلاح وعبارت را فلاسفه قاعدۀفرعیه نامند. رجوع شود بقاعدۀ فرعیه (ومباحث‌مشرقیه‌ص۲۸٦).

ثُرَیّا (اصطلاح هیوی ونجومی) ونام

ستاره‌ایست ونام سومین منزل از منازل۲۸ گانه قمر بود وآنرا عوام پروین نامند و علامت آن شش ستاره است متقارب بصوت و شکلی مسدس یکی از قدر رابع و بقیه از قدرخامس. وموضع این‌کواکب کوهان ثور است وبعضی‌گمان برده‌اند دنبهٔ حمل است و در آن فراوانی و ارزانی بـود. (از بیست باب ملامظفر).

ثَعالِبَهـ (اصطلاح کلامی) پیـروان ثعلبةبن عامر راگویند وگفته‌اند پیـروان ثعلبةبن مشکان‌اند که از فرقهٔ عجارده بود و از خوارجند.

(از ملل‌ونحل شهرستـانی ص۶۰ و مختصرالفرق ص۸۵).

ثِقَلـ (اصطلاح فلسفی) ثقل درلغت یعنی سنگینی وثقیل یعنـی سنگین چنانکه خفت یعنی سبکی وخفیف‌یعنی سبك ثقل و خفت از کیفیات محسوسهٔ ملموسه‌انـد ودرتعریف آنها گفته‌اند «ثقل عبارت از قوت طبیعی است در جسم که بواسطـهٔ آن حرکت کند بطرف وسط ویامبدأ حرکت جسم است بطـرف وسـط بـالطبـع و خفت قوتی است طبیعی در جسم کـه مبدأ حرکت‌آنست‌ازوسطوتعریف‌دیگرآنکه‌ثقل مبدأ وموجب حرکت جسم است بجـانب مرکز وخفت بجانب محیط وهریك ازآندو موجب تباعد جسم است از جسم دیگر و بعبارت دیگر ثقل عبارت از میل جسـم است بطرف سفل وخفت میل جسم اسـت بطرف علو ویا ثقل میل طبیعی جسم است بسافل وخفت میل طبیعی جسم است‌بطرف علو.

(از اسفار ج۲ ص۲۵ــ ۲۷ــ اخوان ج۲ ص۳۳۸ــ تفسیر ص۷۵).

در مباحث المشرقیه آرد: که گاه از کلمهٔ ثقل اراده میشود طبیعتی که مبدأ میل محسوس است وگاه نفس میل اراده میشود.

ثِقاتـ (اصطلاح اهل درایه) وکسانی را گویند که در نقل خبر مورد اطمینـان و ثقه‌اند (از قواعد شهید ص۲۵۸).

ثُلاثی مُجَرَّدـ (اصطلاح ادبی) رجوع شود بابواب ثلاثی مجرد ومزید فیـه و نیز رجوع شود به (شرح تصریف ص۷۰ کشاف ج۱ ص۱۹۱).

ثُلاثیاتـ (اصطلاح فلسفی) اخوان الصفا اموریکه در جهان متسلسلا منطبق با عدد سه است بر شمرده‌اند مانند ابعاد ثلاثه که طول، عرض وعمق است. مقادیر ثلاثه یعنی خط سطح‌وجسم، وازمان ثلاثه مانند ماضی، حاضر مستقبل عناصر ثلاثه، ممکن ممتنع، واجب، علوم ثلثه ، ریاضیات، طبیعیات، هیئت (ازرسالهٔ اول از نفسانیات ص۱۸۳).

ثَلْمـ (اصطلاح ادبی) بفتح ثاء رخنه کردن باشد و نزد عروضیان حـذف فـاء فعولن است که عولن آن باقی ماند ومحل آن فعلن گذارند و رکنی که در آن ثلـم است اثلم‌خوانند(از کشاف ج۱ ص۱۹۵).

ثُمَّـ ثم به ضم ثاء در زبـان عرب حرف عطف است ومقتضی تشریك در حکم وترتیب ومهلت باشد مانـند «هوالـذی خلقکم من نفس واحدة ثم جعل منهـا زوجها» و«خلق الانسان من طین ثـم جعل نسله من سلالة من ماء معین» (از مغنی ص۱۶).

وبفتح، اسمـی است که بـدان‌اشاره شود به مکان بعید مانند «واز لفنا ثـم

الاخرین» واذارأیتثم‌رأیت»وآن ظرف‌غیر متصرف است.

ثمامیّه ــ (اصطلاح کلامی) یکــی از فرق کلامی است، وکسانی را گویند که پیرو ثمامــتبن اشرس نمیری‌اند ومی‌گوید هر گاه فاسقی بر فسق خود بمیرد وتوبه نکند مخلد در آتش جهنم بود ونیزگـوید افعال متولده را فاعلی نبود زیرا نتـوان آنرا بفاعلی منسوب کرد ومثلا هر گـاه کسی کاری انجام داد ویا سخنی بگفت و بمرد و پس ازآن، ازآن‌فعل یاقول اثری آمد نتوان آنرا بمرده منسوب کرد و از طرفی به خدا هم نتوان نیست‌کرد زیرا منتهی بدین شود که‌وی فعل قبیح انجام دهد پس افعال متولده را فاعلی نبـود ومی‌گوید اهل مذاهب وادیان باطله‌بمانند کفار ومشرکین وزنادقه و یهود و نصاری و مجوس در روز قیامت خاک شوند و همین طور است وضع بهائم و پرندگان و اطفال مؤمنین واقوالی دیگر.

(رجوع شودبه شهرستانی ضمیمه ابن حــزم جلــد اول ص ۹۰ و ملــل و نحل شهرستانی ص۳۱، ۳۲).

ثَمَن ــ (اصطلاح فقهی) بها وارزش وقیمت چیزی را گویند (رجوع شـود به کشاف ج۱ ص۱۹۶ رجوع‌به بیع‌شود).

ثمن و مثمن از مقومات و ارکــان بیع است پس اگر ثمنی در بین نباشد بیعی واقع نخواهد شد زیرا بیع بنابـر اینکه مبادله مالی بمالی‌باشدنسبت واضافه بین دو مال برقرار خواهد بود و اضافه بدون طرفین تحقق‌نخواهد یافت‌وهمچنین است اگر بیع به تبدیل مالی بمالی‌تفسیر شود زیرا بر این تقدیر نیز بدو طــرف بستگی دارد.

همانطوری که مثمن میبایست ازحیث جنس و وصف و مقدار معلوم باشد وهر گاه از این جهات مجهــول باشد بیــع فاسد خواهد بود،ثمن نیزباید ازاین جهات معلوم باشد وهر گاه‌ازاین جهات مجهول باشد بیع فاسد خواهد بود.

مشاهدهٔ ثمن کافی است از حــصول علم و اطلاع بآن بشرط اینکه از مقادیر نباشد والا تعیین مقدار آن از حیث وزن وعدد لازم است، پس اگر شخص متــاع معینی رابه‌یك مشت پول خریداری نماید ومعلوم نباشد عدد آن چقدر است معامله باطل خواهد بود.

ــهر گاه ثمن شیئی مشخصی بوده و مشتری عین آنرا تسلیم نکرده بجای آن چیز دیگر داده باشد بایع حق فسخ‌خواهد داشت، اما اگر ثمن کلی باشد مشتــری در تعیین هر فردی از آن کلی، مختار خواهد بود وبآنچه در دست‌دارد تعیــن پیدا نخواهد نمود.

(کلیات ص۸۷، ۸۸).

بعد از وقوع عقد، ثمن یامثمن قــابل زیاده و نقصان نیست خواه تقابض حاصل شده باشد یانه.پائین آوردن ثمن یا مثمن بعد از عقد یا بالا بردن آن‌در معنی‌هبه یا اسقاط و ابراء مقداری از آن خــواهد بود اما عقدی که صحیحاً واقع شده‌قابل تغییر وتبدیل نخواهد بود.

بلی ممکن است بموجب خیار مجلس یانوع دیگری از خیارات آن عقد فسخ شود وعقد دیگری بین متعاقدین‌در زائد یا ناقص منعقد گردد.

بنابر این دادن زیاده درثمن یا مثمن حائز عنوان هبه خواهد بود و برای واهب قبل از قبض حق رجوع ثابت است مگر اینکه بوجهی از وجوه لازم شده باشد. اما کم‌کردن ثمن در معنی اسقاط وابراء است و این وقتی است که ثمن کلی در ذمه باشد والا ابراء واسقاط، موضوعی نداشته و عنوان هبه بر آن صادق خواهد بود.

(کلیات حقوقی ص۸۹).

اگر ثمن کلی باشد بایع می‌تواندقبل از قبض آنرا بفروشد ویا آنرا بمشتری بخشد نهایت آنکه بخشیدن آن در معنی اسقاط است ونیز میتواند آنرا به کسی‌که مدیون اواست حواله‌دهد در این‌صورت مشتری بکسی که حواله به‌او شده‌خواهدداد.

ثناء ـ (اصطلاح اخلاقی) مدح‌مکرر را گویند.

(الفروق ص۳۷).

ثنائی ـ (اصطلاح نجومی) هر دو ستارهٔ را گویند که یکی از آن دو بدور آن دیگر گردد.

ثنائیات ـ (اصطلاح فللسفی) بعضی‌از امور را که زوج‌اند اخوان‌الصفا ثنائیات یا اشیاءثنائیه‌نامیده‌اند مانند هیولی، صورت، جوهر، عرض، علت، معلول، بسیط، مرکب، لطیف، کثیف، مشف وغیر مشف، مظلم ومنیر متحرك. ساکن، عالی‌سافل، حار. بارد رطب. یاس. حفیف ثقیل. ضار. نافع. خیر. شر. صواب. خطا. حق. باطل. مذکر. مؤنث (از اخوان رساله اول از نفسانیات ص۱۸۳).

ونیز در باب ثنائیات واینکه اول ما خلق چیست ومبدء عالم چیست؟ واساس‌کون بر چیست؟ عقاید وآرائی‌از قدیم‌الایام‌وجود داشته است اینك پاره دیگر از ثنائیات براین اساس:

نور وظلمت
اثبات ونفی
ایجاب وسلب
روحانی و جسمانی
وجود وعدم.
نفس و روح
کون و فساد
دنیا وآخرت.
مبدء ومعاد
قبض وبسط
ظاهر و باطن
خارج و داخل
زائد و ناقص.
جماد و نامی
ناطق وصامت
حیوان‌و نبات
حیات‌و ممات
نوم ویقظه
مرض و صحت
الم و لذت
بؤس ونعمت
سرور وغم
حزن و فرح
صلاح و فساد
ضرر ونفع
خیر و شر
سعد ونحس
ادبار واقبال
امر و نهی
وعده وعید
ترغیب و ترهیب

طاعت و معصیت
مدح و ذم
عقاب وثواب
حلال و حرام
حدود و احکام
صواب و خطاء
حسن و قبح
صدق و کذب

ثَنَویَّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقه‌از کفارند که قائل‌بدو خدایند،خیر وشر وآنهاچندین فرقه‌اند مانند مانویه دیصانیه و...

ثنویت ـ (اصطلاح کلامی و فلسفی) ثنویت یعنی‌دوگانه پرستی و دو وجود پرستی‌وثنوی‌مذهب‌یعنی‌دوگانه‌پرست‌وکسی که قائل به دو مبدأ میباشد مذهب ثنوی بمذهب خاص فلسفی می‌گویند که قائل بدو اصل و مبدء میباشد.

این مذهب درطی تاریخ چه درعقاید دینی وچه در نظرات فلسفی بصورتهای گوناگون جلوه‌گرشده‌است چنانکه میدانیم حکماء فرس قدیم بر اصل عقاید مذهبی‌قائل بدو اصل بودند که یکی‌رابنام نور ودیگری را ظلمت نامیده‌اند وگاه ازآندو تعبیر بخیر و شر و دیگر بار بآهورامزدا واهرمن وزمانی باسامی و نادهای دیگر شده است.

ب از فلاسفه یونان اولین کسیکه ثنوی مذهب‌بود انکساکورس است که علاوه بر عناصر مادی معتقد باصل عقلی که ناظم جهان است بود وآنرا مدبر و نظم دهند عناصر و تشکیلات جهان میدانست.

افلاطون میان مثل نوریه و موجودات مادیه فرق میگذارد ودرفلسفه‌او نیز ثنویت خاصی آشکار است.

مذهب مانی که خود ترکیبی است از دین زردشت و مسیح‌وبودا نیز مظهر ثنویت است چنانکه آهورمزدا واهرمن را دواصل وجودی عالم میداند.

مذهب یهود نیز بنابر آنچه از کلمات تورات وقرآن مجید بدست می‌آید بیکتا پرستی گرویده‌اند مع‌ذلک‌از جهتی ثنویت را حفظ کرده‌اند.

بعضی‌ازفلاسفهٔ قرون‌وسطی نیز مذهب ثنویت را پذیرفته وروح و عقل هردو را اصل واساس جهان آفرینش وعالم قرارداده اندوبدین‌ترتیب مذهب‌ثنویت‌علمی قدیم را مجدداً تأیید کردند.

در رسائل اخوان الصفا آرد :«فلذلك قالوانه اوجد و اخترع اشیاء مثنویة مزدوجة وجعلها قوانین الموجودات واصول الکائنات فمن‌ذلك‌ماقالت الحکماء الفلاسفه: الهیولی والصورة ومنهم من قال. النور والظلمة ومنهم من قال الجوهر والعرض‌و ....الخیر والشر و... الاثبات والنفی و.. الایجاب والسلب و... اللوح والقلم و...... الفیض والعقل و... المحبةوالغلبةو... الحرکة والسکون و....الوجود والعدم و...... النفس والروح و ..... الکون والفساد و ..الدنیا والاخرة و.... العلة والمعلول و.. المبدأ والمعاد و... والقبض والبسطو...». (اخوان ص۲۰۲)

(و رجوع شود به‌ملل ونحل شهرستانی ص۱۲۰)

ثَواب ـ (اصطلاح کلامی) ودرتعریف آن گویند: عبارت ازبهره بردن مستحق‌است مقارن با تعظیم واجلال «والمدح والثواب یستحقان بفعل الواجب وفعل المندوب و ضدالقبیح وهوالترك له علی مذهب من

یثبت ضداً والاخلال بالقبیح..... واعلم انه یشترط فی استحقاق الفاعل المدح والثواب ایقاع الواجب لوجوبه اولوجه وجوبه وکذا المندوب ویفعلدلندبه اولوجه ندبه».

(از کشف المراد چاپ اصفهان ص ۲۲۹).

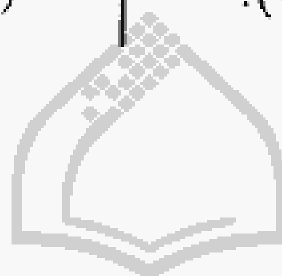
الثوبانیة ـ (اصطلاح کلامی) واصحاب ابوثوبان المرجی را گویند که عقیده دارند باینکه همانا ایمان،معرفةاله و اقرار به‌خدای تعالی و رسل اوست.....

(از ملل و نحل شهرستانی ص۶۵ و مختصر الفرق بین الفرق ص ۱۲۴).

ثور ـ (اصطلاح نجومی و هیوی) و یکی از بروج دوازده‌گانه است بیت زهره و شرف قمر و وبال مریخ بود وآن برج ترابی، لیلی، جنوبی، ثابت ربیعی بود. (رجوع شود به رساله سوم نجومیه اخوان ص۸۹).

ثومنیّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقه از مرجئه‌اند اصحاب معاذبن‌ثومن رجوع شود به (کشاف ج۱ ص۱۹۷).

ثَیِّبه ـ (اصطلاح فقهی) بفتح ثا کسی است که بکارتش زایل شده باشد. (از شرح لمعه ص۱۰۵).



ج

جائر ـ (اصطلاح اخلاقی واجتماعی) **خـواجهٔ طـوسی گوید: ارسطـو مردمان** ستمکار را در جوامع سه نوع میدانست از این قرار:

جائرِ اَصْغَر، جائرِ اَعْظَم، جائرِ اَوسَط ـ جائراعظم کسی بود که ناموس الهی‌رامنقاد نبود وَ جائر اوسط آنکه حاکم را مطاوعت نکند و جائر اصغر آنکه برحکم دنیا رود و فسادیکه ازجائراصغر برخیزد غصب ونهب اموال و انواع دزدی است وخیانت بود و فسادیکه از جور آن دو مرتبت و دستهٔ دیگر باشد اعظم از این فساد یعنی فساد جائر اصغر بود.

(از اخلاق ناصری ص ۹۹)

جابُرصا، جابُلقا ـ (اصطلاحات فلسفی) در مصنفات شیخ اشراق آمده است که «عالم الاشباح المجردةوهوالذی اشارالیه الاقدمون ان فی الوجود عالماً مقداریاً غیرالعالم الحسی لایتناهی عجایبه و لایحصی مدنه من جملة تلك‌المدن جابلقا و جابرصا و هما مدینتان‌عظیمتان‌لکل‌منهما الف باب لایحصی ما فیها من‌الخلایق لایدرون ان الله خلق آدم و ذریته و هو یحذو حذوالعالم الحسی فی دوام حرکة افلاکه المثالیة و قبـول العنصریات و مرکباته».

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۲۳۴)

«وهذه احکام الاقلیم الثامن الذی فیه جابلقا و جابرصا».

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۴۵)

و بنابراین مراد از جابلقا و جابرصا عالم اشباح مثالیه است که اشباح‌مجرده هم گویند.

جاثی ـ (اصطلاح نجومی) و نـام صورتی است از صورکواکب کـه بنام‌راقص هم خوانده شده‌است.

(از صورالکواکب ص۵۹)

جاحِظیَّه ـ (اصطلاح کلامی) فرقهٔ از معتزله‌اند از اصحاب عمروبن بحرالجاحظ‌که گوید همه معارف ضروری است و اراده‌هرکس عبارت از علم اوست بفعلش و اجسام را طبایع مختلف‌است و آنهارا‌آثار مخصوصه است و جواهر قابل تبدیل نمی‌باشد واعراض درمعرض تبدلند و جواهر همچنان بـحال خود باقی‌اند و آتش اهل‌خود را جذب‌میکند و بالجمله معارف بکسب نیست وضروری‌است و افعال انسان بطبیع ازو صادر میشود (از

ملل و نحل ص ۹٤ کشاف ج۱ ص ۲۵۳).

جارِح ــ (اصطلاح اهل حدیث) و جرح‌کننده کسی است که راوی را جرح میکند و یا صفات و اخلاق که موجب جرح صاحبش‌میباشد که موجب رد و عدم قبول روایت میشود رجوع به جرح شود.

جارودیه ــ (اصطلاح کلامی) (فرقه‌ای از زیدیه) جارودیه از پیروان ابی‌الجارود میباشند وگمانشان براین است که حضرت محمد بر امامت‌حضرت علی‌تصریح کرده‌است بدون ذکر نام.

جارودیه خود بدو فرقه منقسم‌شده‌اند اول: آنانکه گویند علی حسن را به‌جانشینی برگزیده و سپس حسن به امامت برادرش حسین تصریح کرد و پس از آندو امامت‌بین پسران حسن و حسین به‌شورا گذاشته‌شد.

دوم گروهی که معتقدند به امامت و تصریح آن تا حضرت حسین می‌باشند و اختلافشان در امام منتظر است گروهی گویند امام منتظر کسی است که به سیف و دین مشتهر باشد و دسته‌ای گویندامام منتظر محمدبن عبدالله‌بن الحسن بن الحسن بن علی‌بن ابی‌طالب است گروهی دیگر در انتظار محمدبن القاسم‌اند و مرگ او را نمیپذیرند.

(ازمختصرالفرق بین‌الفرق‌ص۳۱ـ۳۲)

جارُوبِ‌لا ــ (اصطلاح عرفانی) اشارت است به جملهٔ«لامؤثر فی‌الوجودالاالله» ونیز اشارت است به جزو اول کلمهٔ «لااله‌الاالله» که نفی‌ماسوی الله واثبات یکتائی خدا است:

سنائی گوید:

پس بجاروب لافرو روبیم
کوکب از صحن گنبد دوار.

جام ــ (اصطلاح عرفانی) جام بمعنی کاسه و ظرفی است که درآن‌آشامیدنی نوشند و در اصطلاح دل عارف سالك است که مالا مال از معرفت است.

و گفته‌اند مراد از جام «بدن» و ازباده تصفیهٔ بدن است که عارف کامل از جام بادهٔ الهی نوشد و سرمست‌از توحید گردد.

مولوی گوید:

بیار جام که جانم ز آرزومندی
زخویش نیزبرآمد چه‌جای‌صبروقرار
ازآن شراب‌که گرجرعهٔ ازوبچکد
زخاك شوره‌بروید‌همان‌زمان گلزار
زهی شراب‌وزهی ساغروزهی‌ساقی
که جانها و روانها نثار باد نثار
چه‌باده‌بود که‌موسی‌بساحران درریخت
که‌دست‌و‌پای بدادند‌مست وبیخود وار
زنان مصر چه دیدند بر رخ یوسف
که شرحه‌شرحه بریدند ساعد چونگار

*

گرچه بشکستند جامت قوم مست
آنکه مست ازتو بود عذریش هست
ای شهنشه مست تخصیص تواند
عفو کن از مست خودای عفو مند
لذت تخصیص تو وقت خطاب
آن کند که ناید از صد خم شراب
چون که مستم کردهٔ حدم مزن
شرع مستانرا نیارد حد زدن
چون شوم هشیار آنگاهم بزن
که نخواهم گشت خود هشیار من
هرکه از جام تو خوردای ذوالمنن
تا ابد رست از هش و از حد زدن

این کلمه با کلمات دیگری نیز ترکیب شده است و معانی عرفانی خاصی را افاده میکند از جمله:

جامِ صحت:

مولانا گوید:

جـام صحت را نبودی جام شب
ایمنی را خـوف نـاوردی کرکب
گر ندانی که این چـه روز شب است
یا کـدامست جام و باده کـدام
سریـان حیـات در عـالـم
چون‌می‌وجام‌فهم‌کن‌دومدام (تومدام)

*

ساقی شراب داده هر لحظه جام دیگر
مطرب سرود گفته هر دم دگر ترانه
در جام باده دیده عکس جمال ساقی
و آوازهٔ شنیده از زخمـهٔ چغانه

*

رحیقی کـه ساقیش در کام ریخت
بانـدازهٔ جـام در جـام ریـخت
شرابی کـه معشوق سرمست داد
بهـر دست جامی کـه بایست داد
بیـا ساقـی آن رشحـهٔ سلسبیـل
کـه نور کلمیست و نار خلیل
بده تـا فروغـش علـم بر زنـد
بهستـی مـن آتش انـدر زنـد
مغنی تو هم بر کـران عود گیر
که ایـن آتش از من بر آورد دود

جامِ ظاهر:

روز عبدالله او را گشته نام
شب نعوذ بالله و در دست جام
دید شیشه در کف آن شیخ پیر
گفت شیخا مرترا هم‌هست غیـر
تو نمی‌گفتی کـه در جام شراب
دیـو می‌میـزد شتاب اندر شتاب
گفت جامم را چنان پر کرده‌اند
کاندرونش می نگنجد یك سپند
بنگر اینجا هیچ گنجد ذرهٔ
این سخن را کش شنیده غـره
جام ظاهر خمر ظاهر نیست این
دور دار این راز شیخ دور بین
جام می هستی شیخ است ای فلیو
کانـدر او اندر نگنجد بول دیـو
پر و مُلا مال از نور حـق است
جام تـن بشگسته نور مطلق است
نور خورشید ار بیفتـد بر حدث
او همان نور است نپذیرد خبـث
شیخ گفت‌این‌خود نه‌جامست‌ونه‌می
هیـن بزیـر آمنکر اینگر بـوی
آمد و دیـد انگبینی خاص بـود
کور شد آن دشمن کور و کبـود
گفت پیر آن دم مریـد خویش را
روبرای مـن بجـومی ای کیـا
که مرا رنجی است مضطر گشته‌ام
من ز رنج از مخمصه بگذشته‌ام
در ضرورت هست هر مردار پاك
بر سر منکر زلعنت باد خـاك
گرد خمخانه برآمد آن مریـد
بهر شیخ ازهر خمی او می‌چشید
در همه خمخانه‌ها او می ندیـد
گشته بد پـر از عسل خم نبید
گفت ای‌رندان‌چه‌حالست‌این چکار
هیچ خمی در نمی‌بینـم عقـار
جمله رندان نزد آن شیخ آمدنـد
چشم گریان دست بر سر می‌زدند
در خرابات آمـدی شیـخ اجـل
جمله می‌ها از قدومت شد عسل
کرده می‌را تو مبدل از حـدث
جان ما را هم بدل کن از خبث

جامِ اِلهی- (اصطلاح عرفانی)تجلیات قد س‌الهی است‌که‌عارف کامل را مجذوب وسرمست گرداند.

شاه نعمت‌الله گوید:

نقشش نه خیالی است که در خواب‌توان‌دید
یا ماه هلالی است که در آب توان دید
هر دیده که او مست شد از جام الهی
در شیخ عیان بیند و در شاب توان دید

حافظ گوید:

بسر جام جم آنگه نظر توانی کرد
که خاک‌میکده کحل بصر توانی کرد
مباش بی‌می‌ومطرب که‌زیر طاق‌سپهر
بدین ترانه غم ازدل بدر توانی کرد
گدائی‌در میخانه طرفه اکسیریست
گر این‌عمل بکنی،خاک‌زر توانی‌کرد
هر آنکه راز دوعالم زخط ساغر خواند
رموز جام جم از نقش خاک ره دانست
زجور کوکب طالع سحرگهان چشمم
چنان گریست که‌ناهیددید ومه دانست

جامِ جَهانْ نما- قلب عارف کامل‌است وباطن مرد حق است.

عراقی گوید:

درجام جهان نمای اول
شد نقش همه جهان مشکل
جام از می عشق برتر آمد
گشت این همه نقشها ممثل
یك جرعه و صد هزار ساغر
یك قطره و صد هزار منهل
هر ذره از این نقوش‌و اشکال
بنمود همه جهان مفصل
بگذر تو از این قیود مشکل
تا مشکل تو همه شود حل
در جام جها ن‌نمای اول
شد نقش‌همه جهان مشکل
خورشید وجود بر جهان تافت
گشت آن همه نقشها مشکل
یك روی و هزار آینه بیش
یك مجمل و این همه مفصل
مست این همه نقشها و اشکال
نقش دومین چشم احول
در نقش دوم اگر ببینی
رخسارهٔ نقش بند اول
معلوم کنی که اوست موجود
یابی همه چیزها مخیل

جام گیتی نما- (اصطلاح عرفانی)دل و قلب مؤمن و عارف کامل است.

شاه نعمت‌الله گوید:

جام گیتی نماست این دل ما
خلوت کبریا است این دل ما
در دل ما جز او نمی‌گنجد
روز وشب با خداست این دل ما

امیدی گوید:

بیا ساقی آن جام گیتی نما
که از جم رسیدست دورش بما
بمن ده‌که دوران گیتی مدام
زدستی بدستی رود همچو جام
بیا ساقی آخر بیاسا دمی
دمی بیغمی بهتر از عالمی

امیدی گوید:

بیا ساقی آن جام گیتی فروز
چراغ شب وروشنایی روز
بمن ده که شد روزگارم سیاه
خلاصم کن از گردش مهر وماه

جام می- (اصطلاح عرفانی) دل شیخ است‌که‌پرازبادهٔ معرفت است وتجلیات انوار حق است.

مولوی گوید

جام می هستی شیخ است ای فلیو
کاندر او اند نگنجد بول دیو
پر وملامال از نور حق است

جام تن بشکست ونور مطلق است
عطار گوید:
نیم شبان سیم برم نیم مست
نعره زنان آمده و دردی شکست
جام می آورد مرا پیش وگفت
نوش کن این جام ومشو هیچ مست
چون دل من بوی می عشق یافت
عقل زبون گشت وخرد زیر دست
نعره بر آورد و به می خانه شد
خرقه بخم در زد و زنار بست
شاه نعمت‌الله گوید:
جام می آب حیاتی خوش بود
خرقهٔ خود را به آن شوئیم ما
ما و اوبا هم یگانه گشته‌ایم
بی دوئیم وما وتو اوئیم ما
سنائی گوید:
جام می پرکن که بی جام میم انجام نیست
تابکام او شوی این کام جز ناکام نیست
ساقیا ساغر دمادم کن مگر مستی کنم
زانکه در هجر دلارامم مرا آرام نیست
ای پسردی رفت‌وفردا خودندانم چون بود
عاشقی ورزیم‌وزین‌به درجهان‌خودکام‌نیست

جام نیستیـ (اصطلاح عرفانی) عبارت ازاعیان ثابته است‌که بعدم موصوف است.

ترکیبات دیگر که در کتب عرفانی مستعمل است: جام وصال، جام شهود جام مدام، جام ایمان، جام ضمیر، جام صفا......

جامه شُوئیـ طردصفات رذیله است:
مولوی گوید:
آفتابی بر آمد از اسرار
جامه شوئی کنیم صوفی وار
تن ما خرقه‌ایست پر تضریب
جان صوفی است معنی دار

جامِدـ (اصطلاح ادبی وفلسفی) در لغت مقابل ذائب است جمع آن جوامد است ونزد اهل ادب اسم غیر مشتق است مانند مصادر وجز آن وبرغیر متصرف از افعال نیز جامد گویند:
(از کشاف ج۱ ص۲۱۶).
در فلسفه جامدیعنی جسمی‌که ذونفس (حیوانی ونباتی) نباشد.
(از مصنفات‌بابا جزء اول‌رسالهٔ۵ص۷۲).

جامِعـ (اصطلاح‌ادبی) یعنی‌جمع کننده وگرد آورنده ودر ادبه چیزی است که موجب شود میان دو جمله تناسب باشدو آنها را جمع‌کندمانند «زید یکتب ویشعر» که میان کتابت وشعر تناسب است بخلاف «زید کاتب وعمرو شاعر» وجامع گاه عقلی است یعنی امری است که به سبب آن عقل اقتضای اجتماع آنهارا کند در قوهٔ مفکره وبالجمله تماثل میان دو جمله وگاه جامع تضایف است چنانکه بین علت ومعلول یا اقل‌واکثر وگاه جامع وهم است وگاه تضاد است ویا شبه تضاد ویاخیالی است رجوع شودبه(مختصر المعانی‌ص۱۰۳ ـ کشاف ج۱ ص۲۵۹).

جامِعِ حُروفـ (اصطلاح ادبی) کد مرکب از تمام حروف تهجی باشد بدون تکرار در یك لفظ واگر در دولفظ بود جایز است مثال: اثر وصف غم عشق خطت ندهد خط کسی جز بضلال. رجوع شود به (کشاف ج۱ ص۲۵۰).

جامِعُ الکَلامـ (اصطلاح ادبی) نزد شعراء آنست که شاعر در ابیات خود از حکمت، موعظت وشکایت روزگار درج‌کند

در کلام موجز رجوع شود به (کشاف چ۱ ص۲۶۰).

جان ـ (اصطلاح عرفانی) مرادروح انسانی است وکنایت ازنفس رحمانی است وتجلیات حق است.

غزالی گوید: حقیقت جان آدمی قائم است بذات‌خودوصفات‌خاص خویش، مستغنی است ازقالب، ومعنی مرگ‌نه‌نیستی ویست، بلکه معنی آن‌انقطاع تصرف ویست ازقالب ومعنی حشر ونشر وبعث واعاده، نه آنست که آنرا پس از نیستی بوجود آورند بلکه آنست که ویرا قالب دهند (رجوع شود بفرهنگ علوم عقلی تألیف نگارنده) بعضی از ترکیبات آن که‌در کتب عرفانی وادبی آمده است:

غارت جان،جان مجروح، جان وجسم، گلستان جان، مشام جان، جان وجهان، سرچشمهٔ جان، قبلهٔ جان، قوت جان،کام جان، گریبان جان، آرام جان،مونس جان، روضهٔ جان،عیسی جان، جان گداز،جان پرور، جان بخش،و....

جانْ اَفْزا ـ (اصطلاح عرفانی) مراد بقاء سالك است که ازین صفت باقی‌وابدی گردد وفنارابدو راه نبود (کشاف‌ص۵۵۵).

جانان ـ (اصطلاح‌عرفانی) صفت‌قیومی است که‌قیام‌جملهٔ موجودات‌باو است (کشاف ص۱۵۵۵).

جانِ نَو ـ مراد روح انسانی است. هر که بیجانست از دانش تهی است.

مولانا گوید:

جان ابراهیم باید تا بنور
بیند اندر نار فردوس‌و قصور
پایه پایه بر رود بر ماه وخور
تا نماند همچو حلقه بند در
چون خلیل از آسمان هفتمین
بگذرد که لاأحب الآفلین
نفخهٔ آمد شما را دید ورفت
هر که‌رامیخواست جان بخشیدورفت
نفخهٔ دیگر رسید آگاه باش
تا از این هم وانمانی خواجه تاش
جان آتش یافت زان آتش کشی
جان مرده یافت از وی جنبشی
جان ناری یافت از وی انطفا
مرده پوشید از بقای او قبا

در ترکیبات دیگر مانند:

جان عالم، جان شیرین، جان حیوانی، جان نباتی، جان انسانی.

جاهِلِ مُقَصِّر ـ (اصطلاح‌فقهی واصولی) یکی از مسائل مورد بحث آنها است که آنکه‌نادان‌باحکام‌مذهب‌باشد آیامعاقب‌ومعذب خواهد بود ویا معذور ومعفو است براین اصل میان‌جاهل‌قاصرومقصر فرق گذارده‌اند وگفته‌اند هر گاه جاهل قاصر بوده باشد واصولا توجهی باین موضوع نداشته است که احکام ومذاهبی هست‌و لازم بوده‌است تفحص و تحقیق‌کند ووظائف الهی‌رادریابد ودر حقیقت در حکم بهائم وحیوانات‌است این گونه جهال معذورند واما جاهل مقصر که متوجه بوده است که در این دنیا عبث وبیهوده آفریده نشده است وقطعاً وظائف واحکامی دارد ولازم بوده است برای فهم واطلاع ازآنها اقدام کند ونکرده‌است معاقب ومعذب است وبدین جهت است که گفته‌اند «الجاهل المقصر الملتفت کالعامد» واعمال او را باطل میدانند.

جایگاهِ غَصْبی ـ (اصطلاح‌فقهی) محلی که بدون حق تصرف شده باشد که بدان‌اطلاق غصب‌شود درباب عبادات در مورد نمازکه

شرط است که محل وجایگاه نماز گذار غصب نباشد و بهرحال در شرایط صحت نماز اموری باید رعایت شود از جمله‌غصب نبودن محل نمازگذار است.

در معتقدالامامیه آمده است:

نماز درست نباشد الادر جائی که ملك باشد، یا در حکم ملك.

وسجدهٔ پیشانی صحیح نباشد مگر بر آنچه نام زمین بر وی افتد، یا بر آنچه از زمین بروید، بشرط آنکه آنرا نخورند ونپوشند، چون پاك باشد.

دلیل بر آنکه جای سجده میباید که بر زمین باشد یا آنچه بر زمین بروید بشرط آنکه آنرا نخورند و نپوشند، اجماع این طائفه امامیه‌است،واجماع ایشان‌حجت است.

دیگر قول رسول خدای: «جعلت لی الارض مسجداً وترابها طهراً»، یعنی:اینجا جای سجدهٔ من گردانیده‌اند. واگر چیزی دیگر بجای سجده روا بودی تخصیص زمین را هیچ فائده نبودی.

دیگر هر چه این طائفه بر آن سجده میکنند باتفاق صحیح است، وبر غیر آنچه ایشان سجده میکنند، از آنچه خورند یا پوشند، اتفاقی نیست.

پس احتیاط آنست که سجده بر آن آن کنند که ایشان میکنند، تا بربرائت ذمت خود بیقین باشند.

دیگر آنکه مأکولات وملبوسات، دنیا وزخارف دنیاست، جای سجده را نشاید کرد.

دیگر آنکه سجده غایت تواضع است، باید که بر چیزی بود که درغایت حقارت باشد،وآن خاك است، یا آنچه نزدیك باشد از چوب وسنگ وگیاه، وآنچه از ایسن بافته وساخته باشند.

دیگر آنکه هر چه این جماعت بـرآن سجده میکنند، بر جواز آن‌دلیلی هست قاطع، وآن اجماع جمیع مسلمانان است، وبر جائز بودن بر غیر آن دلیلی نیست، پس باید که سجده بر آن روا نباشد.

دیگر آنکه رسول‌ص فرموده است: «صلوا کمار أیتمونی اصلی»، یعنی: نماز کنید چنانکه مرا می‌بینید که نماز میکنم. رسول‌ص یا برین چیزها سجده کرد که این طائفه میکنندیا نکرد، اگر نکردکسانی که سجده بر این چیزها میکنند باید که روا نباشد، وباتفاق رواست، پس باید که رسول‌ص سجده بر این چیزها کرده باشد که این طائفه میکنند.

ودر جایگاه غصبی نماز روا نباشد. زیرا که بودن در جایگاه غصبی وایستادن دروی معصیت بود، وقربت در نماز شرط است، پس بنمازی که قیام وقعود ورکوع وسجود آن در مکان غصبی باشد،تقرب بخدای نتوان کرد.

ونماز کردن در جایگاه خفتن‌اشتران وبستن اسبان واستران، وخفتن گوسپندان و گرمابه‌ها، وآتشکده‌ها ،و در گورستان مکروه است، ودر جامه‌ای که برو صورتها باشد، ودر زمین شوره، وشاهراها، وچهار جایگاه است که‌آنرا«بیدا وصلاصل‌و وادی ضجنان وشقره» گویند هم مکروه است.

(رجوع شود به معتقدالامامیه ص۲۰۹-۲۱۱).

جُبّ (اصطلاح اهل ادب وعروض) و حذف دو سبب از مفاعلن است که مفا بماند (رجوع شودبه‌المعجم ص۴۵ـ کشاف

ج۱ ص۲۰۸).

جُبّائیّه (اصطلاح کلامی) اصحاب علی بن محمد بن عبدالوهاب و از فرقهٔ معتزله‌اند (از ملل و نحل ۹۶). وآنها گویند خدا متکلم است به کلامی که خود آفریده است در جسم ومرتکب گناه کبیره نه‌مؤمن است نه کافر وبین بین است و اولیاء را کرامتی نیست. (از کشاف ج۱ ص۲۰۵).

جَبّار (اصطلاح نجومی) وآن جوزاء ونام یکی از صور کواکبی بود در نیم کرهٔ جنوبی شامل ۳۸ کوکب داخل در صورت وآن بصورت مردی ماند ایستاده در ناحیهٔ جنوب او را سری بود و دو پا و او را بدان سبب گویند که بدست او عصائی بود و بر وسط او شمشیر نهاده است.

(از صور کواکب).

جَبر (اصطلاح کلامی) جبر درلغت بمعنای شکسته بستن‌ونیکو کردن است«جبر واجبر وتجبر واجتبر» یعنی بعداز شکسته شدن ودرهم ریختن اصلاح وترمیم گردید وبمعنای بی‌نیاز کردن فقیر وبمعنای الزام واکراه واجبار آمده است.

مفهوم فلسفی آن بمعنای ملجأ ومجبور بودن انسان است در افعال خود.

مسأله جبر واختیار یکی از مسائل‌مهم فلسفی وعقلی وکلامی است که‌اکثر فلاسفه ومتکلمان در حل آن مانده ودربیان آن حیران وسرگردانند.

در رسائل اخوان‌الصفاء است که‌مسأله جبر یکی از مسائل مورد بحث واختلاف بین مردم وعقلا است واز زمانهای گذشته مردم دودسته بوده‌اند یکی جبریه ودیگری قدریه که‌خلاصه نظر وعقیده آنها این‌است که تمام موجودات وافعال تابع قضا وقدر الهی‌اند.

(از اخوان ج ٤ ص ۳۵).

در هر حال طرح این مسئله چنین است که آیا مردم در افعال وحرکات خود مختارند ویا ملجأ ویا اراده حق تعالی شامل تمام افعال وحرکات وسکنات بندگان هم میشود ویا نه یعنی ما که انسان هستیم ودارای شعور وادراك میباشیم افعال‌خود را باختیار خود انجام میدهیم یا آنکه همانطور که وجود ما ناشی از مبدأیدیگری است افعال‌ماهم از مبدأ دیگری است وما در افعال خود اختیاری نداریم این مسأله بطریق فوق مورد توجه متکلم است.

وطرح آن ازنظر حکیم چنین است‌که ما که انسان هستیم ودارای عقل وشعور و اراده میباشیم آیا در افعال خود مقهور حوادث وطبیعت والزام طبیعی ومحیطی وتابع علل ومعلول خاص هستیم که در اختیار ما نیست یانه‌آیا افعال ما تابع‌قانون خاص علیت است و نظام طبیعت ما رابهر طرف که نظم اوست میبرد.

متکلم گوید: اگرمادرافعال خود مختار نباشیم پس ارسال‌رسل‌وانزال کتب واحکام عبادی و غیره چه‌معنی دارد واگر مختاریم معنی قضا وقدر ولوح محفوظ ومحووا‌ثبات وقدرت الهی وآیات واخباریکه در مورد اراده وخواست خدا آمده است که «یضل من یشاء ویهدی» چه معنی دارد.

از نظرفیلسوف اگرانسان مختار باشد پس معنی قانون علیت ونظام طبیعی‌چیست واگر مجبور باشد پس مقررات وقوانین اجتماعی و اخلاقی برای چیست و چرا هر فردی جوری‌فکرمکندوافعال وحرکات

او طوری دیگر است آیا قاعدهٔ علیت استثنا پذیر استودرمورد حرکات وافعال وخواسته‌های انسانی علیت ومعلولیتی وجود ندارد وما درافعال خودتابع نظام وقواعد علی ومعلولی نیستیم پس‌چرا برای افراد انسان در مواقع خاص ومحیط وشرائط مخصوص افکار وعقایدی پدید میآید ودر غیر آن شرائط افکار وعقاید دیگر پدید می‌آید.

افعال وحرکات‌وعکس‌العملهای انسانی در مقابل حوادث وزمانها ومکانهای‌مختلف متفاوت است. عقاید و انظاری چند پدید آمده است ازاین قرار:

الف ـ دسته‌ای از معتزله گویند: خدای متعال بندگان را قادر و توانا خلق کرده است ودیگر کاری بآنها نداشته و فقط از آنان اطاعت وایمان میخواهد وبس و خود مختارند هرراهی‌که بخواهندمیتوانند برگزینند.

ب ـ اشاعره گویند آنچه در خارج متحقق میشود باارادهٔ‌حق‌است وافعال‌بندگان هم از این قاعده مستثنی نیست و همه بارادهٔ حق است وارادهٔ او متعلق بتمام موجودات وکائنات است.

ج ـ حکما وامامیه گویند: که اشیاء در قبول وجود ازمبدأ اول متفاوتندبعضی قبول وجود نمیکنند مگر بعد از وجودی دیگر مانند عرض که‌وجود آن ممکن‌نیست مگر بعد از وجود جوهر، پس حق تعالی بر غایت کمال خودافاضهٔ جود میکند بر ترتیب ونظام معین‌وبر حسب تفاوت‌قابلیات آنها استفاضهٔ آنها متفاوت است بعضی صادر از حق‌اند بلاسبب ووسط وبعضی به سبب‌واحدوبعضی‌باسباب‌کثیره ووجود وسائط

از جهت نقصان در قدرت او نیست بلکه از جهت‌نقصان‌درقابلیت‌است وموجوداتیکه از ذات‌حق صادر شده‌اندیاخیرات‌محض‌اند مانند فرشتگان وغیره ویا خیرات آنهاغالب بر شر آنها است مانند انس وجن وبالاخره غیر از عقول مجرده وهر اندازه ازمبدأ فیاض دورتر وفاصلهٔ آنها زیادتر باشد خیر آنها کمتر است پس خیرات بالاصاله داخل درقدرت حق‌اند وشرور که‌تابع خیراتند بالعرض داخل در قدرت حق‌اند مانند مارگزیده که باراده خود دست خود را قطع میکند ولکن راضی بدان نیست واین است معنی «بل امر بین الامرین».

عدهٔ دیگر ازفلاسفه‌این مسأله رابطور عارفانهٔ حل‌کرده وگویند تمام موجودات پرتوی ازذات احدیتند وهیچ‌شأنی‌در وجود نیست‌مگرآنکه شأن حق‌استوهیچ‌فعلی‌نیست مگرآنکه‌فعل‌اوست «ولاحول ولاقوة‌الابالله» مثلا فعل زید با آنکه فعل زید است بالحقیقة دون المجاز مع‌ذلك فعل حق است در حقیقت وبنابر این نسبت فعل و ایجاد بعبد درست است چنانکه نسبت سمع وبصر و...... بعبد درست است واز همان وجه وجهت که نسبت بعبد داده میشود نسبت بحق داده‌میشود وهمانطورکه وجود زید متحقق‌در خارج است ومنسوب بزید است و در عین حال شأنی از شئون حق‌است وافعال وکردار او هم همین حال‌را دارد پس انسان فاعل کارهایی است که میکند درعین حال اویکی از افاعیل حق است بروجه اعلی واشرف که لایق باحدیت ذات اوست بلاشوب انفعال ونقص ومعنی گفتار امام که فرمودند نه جبر است ونه تفویض بلکه امر بین دوامر است همین استومراد

این نیست که افعال بندگان مرکب ازجبر وتفویض است ویا اینکه هیچکدام نیست ویا آنکه از جهتی اضطرار باشد وازجهتی اختیار ونه آنکه مضطر استدر صورت اختیار ونه آنکه اورا اختیاری ناقص و جبری ناقص باشد وبلکه‌معنی‌امر بین‌امرین این است‌که عبد مختار است از آن‌جهت که مجبور است‌ومجبور است ازآن وجهی‌که مختار است واختیاراو بعینه اضطرار او است وتوسط بین دوضد گاه بمعنی امتزاج است که حاصل ازمکسور دو طرف است چنانکه از اختلاط حار و بار دفاتر درست میشود که نه‌حار ونه بارداست وگاهی متوسط جامع میان هردو است بنحو اعلی وابسط بدون تضاد وتزاحم مانند جوهر افلاك کهدر عین بساطت‌جامع کیفیات اربعه‌اند بروجه اعلی‌وابسطزیرا آن‌کیفیات ازافلاك برارضیات افاضه میشوند واین‌نوع توسط بهترین نوع توسط استودیگر از مؤیدات آنکه انسان مخلوق است بر صورت خالق وتمام صفات وقوا کهدرخالق است نمونهٔ آن‌در انسان استواز جمله قدرت حق استوناچار بایددرانسان اراده وقدرت باشد که مظهریت تامهٔ آن درست باشد.

وبالجمله هرفعلی بعد از مقدمات عامه حاصل میشود وموقعی که آن علل و مقدمات حاصل نشود فعل انجام نخواهد شدو کسی که نظر کند به سبب وعلت فعل ودریابد که آنها دراختیار فاعل‌نیست حکم بجبر میکند وکسی که نظر بنفس‌فعل کند کهاز فاعل صادر میشود حکم باختیار مطلق کند واین هر دودرست نیست‌ببیانی که گذشت رجوع باختیار شود.

(از اسفارج۳ص۸۲–۸۴، ۷۱–دستور ج۱ ص۳۸۲– شرح منظومه ص۸۳).

جبرئیل –(اصطلاح کلامی وعلوم غریبه) مأخوذازآن‌قرآن مجید است. واسطهٔ بین حق وپیامبر اسلام است در وحی در نزد اهل ذوق جبرئیل عبارت از عقل فعال وعقل دهم است.

کهازآن ناحیه انسانهای صافی دل همهٔ حقایق جهان وجودرامشاهده نمایندواز همه چیز آگاهی یابند بعضی را کهمصلحت باشد خبر دهند وبعضی را خبر ندهند.

در قرآن‌آمده است:

قل من کان عدوا لجبرئل فانه نزله علی قلبك باذن الله مصدقاً لمابین یدیه‌وهدی وبشری للمؤمنین.

ودر علوم غریبه نیز بکار رود ونام یکی از فرشتگان خداست و درطلسمات‌و اوراد نیز بسیار بکار رود، روز او روز دوشنبه بود وآن روزی بود بارد و رطب ودر طلسمات نمایندهٔ او طنسم مسبع بود.

(ازشمس‌المعارف الکبری ص ۳۳).

در کتب اهل عتیق آمده است:

که اوفرشته‌ایست که زکریا را بولادت یحیی ومریم را بولادت عیسی بشارت دادو او همانست که در ایام سابق بدنبال نبی فرستاده شد تا تفسیر رؤیا رابر او تسلیم کند ومعنی این اسم نیروی خدا بود.

(رجوع شود به قاموس کتاب مقدس ص۳۷۸).

جَبَرُوت (اصطلاح فلسفی وعرفانی)

جبروت عبارت از عالم عقول است لاهیجی در بیان تقسیم عوالم گوید: اول عالم جبروت است وآن‌باصطلاح اصح اول‌وجود مقید و عالم علم عقول مجرده از ماده

وصورت ومدت‌استوباصطلاح دیگر مجموع عالم ملك‌و ملكوت است دوم عالم‌ملكوت وعالم قدر وعالم عقول مجردهٔ از ماده و مدت است نه مجرد از صورت سوم عالم ملك استو آن عالم اجساد است.

ابوطالب مكی عالم جبروت را عالـم اسماء وصفات الهیه میداند ولكن اكثـر فلاسفه عالم جبروت راعالم اوسط وبـرزخ میدانند.

حاجی سبزواری میگـوید جبروت‌عالم عقول است صدرا گوید: عالم عقول كلیه را جبروت مینامندزیرا عقول كیله درمرتبت كمالند وجبران نواقص مادون میكنند كه عالم اجسام باشد.

(از شرح منظومه ص۱۸۳ـ ستورج۱ ص۳۸۲ـ مجموعهٔ دوم مصنفات ص۲٤٦، ۲۵۷).

جبروت اسـت جلـوه‌گاه صفـات
ملكوت از فعال حـق مـرآت

(رجوع بفرهنگ علوم ‌عقل تألیف نگارنده شود).

(طایر خطایر جبروت، حـرمسـرای جبروت. (تفسیر حدائق ص ۱۵۹ ــ ۳۳۵).

عراقی گوید:

برتر از چندت وچون جـبروت جلال او
بیـرون زگـفت وگو صفـت لایـزال او
نگذشت ونگذرد نظر هیـچ كـامـلـی
گـرد سر ادقـات جمال و كـمـال او

نسقی گوید:

عالم جبروت مبدء عالم ملك‌وملكوت است وعالم ملكوت از عالم جبروت پیدا آمدند.

وهر چیز كه درعالم جبروت پوشیده ومجمل بود درعالم‌ملك وملكوت ظاهـر شدو مفصل گشت و ازعالم اجمال به‌عالم تفصیل آمد واز مرتبهٔ ذات بمرتبهٔ صفـات رسید.

(از انسان كامل ص۱۵۷، ۱۵۸).

جَبْریّهـ (اصطلاح كلامی)بفتح جیـم وسكون مقابل قدریه‌اندوفرقهٔ ازفرق‌بزرگ اسلام‌اند كه منشعب به فرق وشعب مختلف شده‌اند از جمله جهمیه‌اند (از كشاف ج۱ ص۲۲۰).

وبالاخره جبر عبار از نفی فعل از عبـد واضافهٔ آن‌به رب است.

جبریه خود اصنافی میباشند: جبریـه اصلیه آن است كه‌گوید: هیچ فعلی ازناحیهٔ بنده نمی‌باشد بلكه اساساً او قدرت برفعل ندارد.

جبریة المتوسطه: آن است كه بـرای بنده قدرت غیرموثری قائل است.

(از ملل‌ونحل‌شهرستانی ص۳۷ـ ۳۸).

جَبیرَهـ (اصطلاح فقهی) وضوءجبیره درصورتی است كـه یكی از اعضائی كـه باید شسته شود یا اعضاء مسح مجـروح باشد در این صورت چون آب برای آن زیان دارد ویا خوف ازاضرار و ضـرر دارد میتواند وضوء را جبیره كند بانكه آن قسمت مجروح را نشوید و اب بـدان نرساند.

جَبَلـ (اصطلاح عرفانی) مأخوذ از قرآن مجید است. كه فرمود سآوی علـی جبل یعصمنی من الماء. در نزد اهل ذوق كنایت ازتوجه بوسائط واسباب است كـه در مذهب اهل معرفت شرك جلی است.

جُبنـ جبن یعنی ترس وضد شجاعت است و ازاصطلاحات اخلاقی است رجـوع به شجاعت شود.

(از اخلاق ناصری ص٦۲).

جَبْهَه ـ (اصطلاح نجومی) ودهمین منزل از منازل قمر بود و علامت آن چهار ستاره است برگردن وسینهٔ اسد بر این صورت:: واز این چهارکوکب آنکه بر جنوب اسد است اعظم بود چون از قدر اول است و آنکه در شمال اسد است با آن ستارهٔ که در جنب کوکب اعظم است هردو ازقدر ثالث‌اندو آن‌دیگر از قدر ثانی وبزعم عرب این چهار کوکب بر پیشانی اسدندوازاین جهت جبهه‌گویند.

(بفتح جیم و با آمدم است).

(از بیست باب).

جُبَّه ـ لباس خاص اهل الله بود و کنایت ازوجود کامل است که فرمود:لیس فی‌الجبة سوی الله.

(بضم جیم و فتح وتشدید باء).

جَدَل ـ (اصطلاح منطقی) جدل یکی از صناعات خمس منطقی است وعبارت از قیاسی‌است که‌از قضایای‌مشهورتشکیل شده‌باشد و یاهرچه‌مفیدرأیی‌باشد مشهور یا مقتضی الزامی باشد آنرا جدل خوانند ومبادی در جدل مشهورات بود واستعمال حق غیر مشهور در این صناعات مغالطه باشد.

(اساس‌الاقتباس ص ۳۴۲، ۴۵۵).

از نظر تاریخی کلمهٔ جدل تحولات وتطوراتی ازلحاظ مراد ومقصود پیداکرده است چنانکه فلاسفه بدواً جدل را برمسائل مابعد الطبیعة اطلاق‌مینمودند ودر دورهای بعد وعصر مدرسی اطلاق بریکی از مواد درسی میشده است وکم‌کم به‌معنای نوعی مناقشه واستدلال عقیم بکار برده‌شده است که همان جدل به‌معنای خاص منطقی باشد.

(از دستور ج۱ ص۳۷۵).

جِدَه ـ جده یا ملك یکی از مقولات نه‌گانهٔ عرضی است که عبارت از هیأت محاط بودن است بنحویکه محیط ومحاط با هم منتقل شوند یعنی هر گاه محاط منتقل شود محیط نیز منتقل گردد و ازآن تعبیر بملك و له هم شده است.

قطب‌الدین گوید: وگاه باشد که تعبیر از آن‌بملك کنندو آن‌بودن جسم باشد در محیطی بکل او یا ببعض اوبر وجهی که محیط بانتقال محاط به منتقل شود.

(درةالتاج جزء سوم از بخش نخستین ص۹۸ـ دستور ج۱ ص۳۸۵).

«الجده هیئة تحصل لاجل مایحیط».

(از شرح منظومه ص۱۳۸).

جَحْد ـ (اصطلاح ادبی) جحددر لغت انکار کردن است ونزد اهل ادب اطلاق شود برکلامی که دلالت بر انکار کندو بر فعل منفی بلم نیز اطلاق شود مانند «لم یکتب» (از کشاف ج۱ ص۲۱۳).

جَدْع ـ (اصطلاح‌ادبی) نزدعروضیان اسقاط دو سبب باشد از مفعولات وساکن کردن تاء آن‌که لات بماند نقل بفاع شود بجای او فعل نهند چرا که فاع بی‌معنی است.

(از کشاف ج۱ ص۲۵۳ـ دره نجفی ص۳۳).

جَدْی ـ بفتح‌جیم (اصطلاح نجومی وهیوی) ویکی از صور بروج دوازده‌گانه بود وآن شامل ۲۸ کوکب داخل درصورت بود ودر اطراف ستارهٔ از ستارگان‌مرصوده نبود.

(از صورالکواکب ص۲۲۳).

وطبیعت وی سوداوی بود و از بروج سنبله است. شرف‌مریخ و هبوط مشتری ووبال قمربود.

(از رسائل اخوان رساله سوم ص ۹۰).

جُدَی ـ (بضم جیم وفتح دال) (اصطلاح نجومی) یاجدی الفرقد نجم القطب مسمار الفلك صورتی بود واقع در فلك البروج كه جدی نامند گویا قدماء صابئین عراق آنرا می‌پرستیدند. وآنرا اواثرویااباثر می‌نامیدند.

جُدَیان ـ (بضم جیم و فتح دال) یكی از دوستاره بود كه به معصم چپ ممسك الاعنه واقع است.

جَذبه ـ (اصطلاح عرفانی) جذبه عبارت از تقرب بنده است بمقتضای عنایت خداوند در طی منازل بسوی حق بدون رنج وسعی خودش، كه همه چیز ازطرف خداوند برای اوفراهم شده است وبالجمله عبارت از نزدیك گردانیدن حق است مربنده رابمحض عنایت ازلیت ومهیاساختن آنچه‌درطی منازل بنده بدان نیازمند است بدون آنه كوششی از ناحیهٔ بنده باشد و طریقهٔ جذبه راه انبیاء و اولیاء است بر عكس طریق برهان (ازگلشن راز ص۲۵٤ لمع ص۳٦۸).

در شرح شطحیات است: جذبة الارواح بدوقلب است بمشاهدهٔ اسرار و حقیقت جذبه ظهور لوایح تجلیست در عین ارواح تاطیران كند بجناح اشتیاق واستباق بمعادن حقایق.

(از شطحیات ص٦۲۱).

خواجه عبدالله گوید: سیر بحرغلبات حق است كه در وقت وجد عنان مركب بنده بی واسطه در منازل حقیقت بمشاهدهٔ قدس گشت، تا چنانكه در دریا سیر یك ماهه بیك روز كند، جوانمرد در این جذبهٔ الهی مسافت همهٔ عمر باز برد، كه گفته‌اند «جذبة من الحق توازی عمل الثقلین».

زاهدان بر بادیهٔ مجاهدت بر مركب ریاضت بدلالت شریعت برضوان وبهشت جاوید رسند عارفان در **دریای وحدت** غوطه‌ور شوند فناء در كل وجود، آنها رامقصد است، مقصد صدیقان كعبهٔ وصلت وراز ولی نعمت است، دیدار دوست بهر مشتاقانست، روشنائی دیده و دولت‌جهان وآئین جانست، راحت جهان و عیش جان ودرد جاذ ت.

(از عده ج ۳ ص ۲۷۹).

آنچه از طرف حق‌است نامش جذبه است وآنچه از طرف بنده است نامش میل و اراده ومحبت وعشق است، توجه بنده هرچند زیادشود، نامش دیگر میگردد تا بجائی رسدكه سالك به‌یكبار ترك همه چیز كند وروی بخدا آرد،یعنی ازهمه‌چیز بگذرد، یك‌قبله شود وهرچه جز حق‌است همه را فراموش كند.

مولانا گوید:

صنع حق با جملـه اجزای جهـان
چون دم و حرفست از افسونگران
جـذب یـزدان بـا اثـرها وسـبب
صـد سخن گـوید نهان بی‌حرف لب
هیچ عاشـق خـود نبـاشد وصل جو
گـرنه معشـوقش بـود جویـای او
لیـك عشق عاشقـان تـن زه كـنـد
عشـق مـعشوقان خوش وفربه كـنـد
چون دراین دل‌برق مهر دوست جست
انـدر آن دل دوستی میدان‌كه هست
جـذب آبسـت این عطش در جان ما
ما از آن او و هم او زان مـا
حكمـت حق در قضـا ودر قـدر
كـرده مـا را عـاشقـان یكدیگـر
جمله اجزای جهان زان حـكم پیـش

جفت جفت وعاشقان جفت خویش
آسمان گوید زمین را مرحبا
با توام چون آهن وآهن ربا
خاك گوید خاك تن را باز گرد
ترك جان گو سوی ما همچو قدد
جنس مائی پیش ما اولی تری
به کزین تن و ابری وین سو پری
جذبهٔ این اصلها و فرعها
هر دمی رنجی نهد درجسم ما

جَر ــ (اصطلاح ادبی) جر بتشدید راء زیر دادن آخر کلمه باشد ونحویان بنوعی از اعراب گویند که‌در لفظ علامت آن‌دوزبرباشدوگاه اعراب در حال جر بحرف است چنانکه در تثنیه وجمع واسماءستهٔ یا باشد عوامل جر راحروف جاره گویند وآنها هفده حرفند.

(از کشاف ج۱ ص۲۲۲).

رجوع به حروف جاره شود.

جَرح ــ (اصطلا حدیث) جرح درلغت عیب کردن، نقصان‌وارد آوردن‌است بزبان وجرح شاهد مجروح بودن اواست بآنکه شهادتش مشکوك باشد ودر اصطلاح فقها اظهار کردن فسق‌شاهد باشد درمقابل‌تعدیل است‌وکسی رامجروح گویند که اعتباری بقول وفعل او نباشد از جهت سهل‌انگاری ومسامحه درانجام احکام‌در اصطلاح‌حدیث گویند راوی‌بایدمجروح نباشد یعنی کلماتی که جرح است درباره وی گفته نشده باشد وبلکه باید درباره او کلماتی که مدح است گفته شده باشد.

(از معالم ص۲۰۵ قوانین ص۴۷۵ــ کشاف ج۱ ص۲۱۱ ــدرایه ص۹۳).

در اصول‌رشاددر مورد جرح‌وتعدیل آمده است:

هر گاه راوی مشتهر بتقوی ویا متهم بفساد اخلاق باشد همین اشتهار برای‌قبول یارد روایت وی کافی استــ ولی اگر خصوصیات اخلاقی‌وی‌براهل حدیث‌مجهول باشد دراین صورت‌ازعدول مطلعین دربارهٔ وی اختبار میشود چنانچه مطلعین وی را تعدیل کردند حدیثش مقبول واگر جرح کردند مطرود میگردد.

در جرح وتعدیل لازم است که جارح ومزکی عادل ومطلع بر احوال رجال‌خبر باشد واز حیث تعداد هم لااقل دو نفر باشند چه آنکه تعدیل ویا جرح مانند تزکیه شاهد است وهمانطور که در تزکیهٔ شاهد تعدد مزکی لازم است همینطور در تعدیل راوی ویا جرح وی نیز تعددمعدل وجارح لازم میباشد.

جرح وتعدیل بایدمدلل ومقرون بذکر سبب باشد یعنی موجبات عدالت ویاضعف راوی در آنها صریحاً قید گرددــ بنابر این تعدیل مطلق ویاجرح بدون ذکر سبب مؤثر نخواهد بود.

هر گاهیکی ازرواة راعدهٔ جرح‌وعدهٔ دیگر تعدیل نمایند در اینصورت قول جارحین مقدم میشودــچه آنکه قول‌معدل معدولا مبتنی بر عدم مشاهدهٔ عمل خلاف ازراوی مزبور استلکن قول جارح‌مبتنی بر مشاهدهٔ خلاف از وی میباشدــ پس‌قول دوم که مبتنی برحس ومشاهده است‌مقدم خواهد بود.

(اصول رشاد ص۲۱۲).

در کلیات حقوقی آمده است:

وقتی مدعی جهت اثبات دعوی خود شهودی اقامه کرد وبرای اثبات عدالت آنها بینه آورده باشد واز طرفی مدعی‌علیه

اقامه بینه بر جرح آنها نموده باشد بقول مشهور بینه جرح مقدم بر بینه تعدیل است زیرا اظهار جارح مبنی بر اطلاع ودانش است.

واین دلیل اطراد ندارد زیرا من باب مثال ممکن است وقتی جارح شهادت دهد که دیروز شاهد را دیدم که درفلان محل مرتکب فسق وفجوربود ومعدل ضمن تعدیل بگوید در آن وقت شاهد خانه من بوده.

بنابر این امر اختلاف بین معدل وجارح برحسب زمان ومکان وخصوصیات دیگر مختلف است.پس ارجاع آن بنظر حاکم در صورتیکه اهل نظرباشد اولی واصوب است.

(کلیات حقوقی ص۲۵۱).

جَرَس ـ (اصطلاح عرفانی) جرس ناقوس وزنگ راگویند ودر اصطلاح اجمال خطابست از قهر.

با قافله همراه شو ای جان پدر
شاید که رسی به شهر خود بار دگر

در شطحیات گوید: چرا سرتنزیه قدم در حدث گویی؟ نه بچشم یکتائی بین فرد را، فرد دیدی، واز زبان جرس صفت صوت الست شنیدی، مترس وبگو: «اناالحق» که آن حق گوید، کجائی؟ (از شطحیات ص۷۷).

جُرعَه ـ (اصطلاح عرفانی) جرعه مقام سیر را گویندکه سالك دریابد ونیز اسرار ومقاماتی را کهاز سالك پوشیده مانده باشد گویند:

خواجه عبدالله گوید: جرعهٔ محبت نوش باید کرد وجان برکف باید نهاد، آنگه باشد که رسی وباشد که نرسی، پس طمع داری کها زبضاعت مزجات که تو داری، آسان بحضرت جلال ومشهد وصال لم یزل ولایزال رسی، هیهات.

نتوان گفت حدیث خوبان آسان
آسان آسان حدیث ایشان نتوان

(عده ج۱ ص۳۵۳).

جِرْم ـ (اصطلاح فلسفی) کلمهٔ جرم بکسر جیم بمعنای جسداست افلاك وکواکب وکلیهٔ اجسام سماوی راجرم واجرام اثیری مینامند وگاه از کلمهٔ جرم جسم را اراده میکنند.

«تبین فی العلم الطبیعی ان هناك جرماً محسوساً هوالسبب فی سائر الجواهر المحسوسات».

(از تفسیر ص۷۸۰).

«ظن بعض الناس ان نهایة الجرم مثل السطح والعظم فهو من الکمیات».

(از تفسیرص۵۹۸ ورجوع شودباسفار ج۱ ص۱۷٤ ـ ش ص۳۵٦).

جِرمِ سَماوی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد افلاك است درصورتیکه بطورجمع «اجرام سماوی» آید وفلك الافلاك است در صورتیکه بصورت مفرد «جرم سماوی» آید «الجرم السماوی عندهم (مشائیان) جسم بسیط».

(از تهافت التهافت ص۲۳۹).

وگاه جسم سماوی گویند «الجسم السماوی عندالفلاسفة لیس مرکباً من المادة والصورة وانما هو عندهم بسیط».

(از تهافت التهافت ص۲۹۹).

«الجسم السماوی انما استفاد البقا من قبل المفارقات».

(از تهافت التهافت ص۱۸).

وچون اول موجود جسمانی است پس در میان جواهر جسمانی واجب الوجود

است «الجرم السماوی قد ظهر من امره انه واجب الوجود فی الجواهر الجسمانی».
(از تهافت التهافت ص۱۷۸).
وقابل فسادنیست «الجسم السماوی لما کان لایفسد دل علی ان الهیولی فیه هی الجسمیة الموجودة بالفعل وان النفس التی فیه لها قوام بهذا الجسم».
(تهافت التهافت ص۴۷۷ ورجوع شود به ص۵۹ـ تفسیر ص۱۰۷۷، ۱۲۰۷، ۱۰۲۵ ۱۵۹۳، ۱۵۳۴، ۱۶۴۳، ۱۶۳۳).
جِرمِ کُل ـ (اصطلاح فلسفی) مراداز جرم کل فلک اقصی است «اما انه فی المشهور هو العلة لوجود الفلك الاقصی الذی یقال لجرمه جرم الکل لاحاطة جرمه و حرکته بجمیع الاجرام والحرکات الداخلة تحت جرمه».
(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۲۶).
جَرَّةُ الدَّلْو ـ (اصطلاح نجومی) ویکی از کواکب بودرجوع شودبه کواکب سحابی.
(بفتح جیم وراء وتشدید راء).
جَرِیدَتَین ـ (اصطلاح فقهی) دوچوب خرما یا انار باشد که در زیر بغل میت گذارند وباید طول هر یك باندازه یك ذراع باشد (از شرح لمعه ج ۱ ص ۳۳ عروة ص۳۵۴).
جَرِیب ـ (اصطلاح فقهی) مقدارمعینی اززمین راگویند که حاصل ضرب ۶۰ذراع در ۶۰ ذراع است.
جَزْم ـ بفتح جیم دراصطلاح عروضیان بیتی است که دوجزء آن رفته باشد، سداسی باشد یا رباعی (از کشاف ج۱ ص۲۰۴).
جَزاء ـ (اصطلاح کلامی) جزا یعنی پاداش وکیفر وجمله ایست که بعد ازشرط واقع شود (از کشاف ج۱ ص۲۹۴) رجوع به شرط شود.
جُزاف ـ (اصطلاح فلسفی) هرگاه مبدأ فعلی تخیل بدون رویّت وفکر باشد جزاف مینامند در شرح حکمت اشراق آرد: که این کلمه فارسی الاصل است ومعرب گزاف است وبعضی از فلاسفه در تعریف جزاف گویند: هر فعلی که مبدأ اول آن تخیل باشد بدون فکروبدون انضمام امری دیگر جزاف مینامند.
(از اسفار ج۱ ص۱۸۴ــ ش ص۳۵۶).
جُزالَه ـ (اصطلاح ادبی) بفتح جیم نزد بلغا کلامی است که بالفاظ فصیح و ترکیب عالی و معانی بدیع آورده شود وکلمه کلمه چنان محکم باشد که اگر خواهند کلمهٔ دیگر بجای آن نهند لطافت ترکیب آن زائل گردد.
(از کشاف ج۱ ص۲۶۷).
جُزء ـ (اصطلاح فلسفی) جزء مبدأ تشکیل کل است وجزء باجزئی وجوه امتیازی دارند که از جمله این است که بانتفاء جزء کل منتفی میشود وبانتفاء جزئی کلی منتفی نمیشود درهر حال جزء مقابل کل است ومبدأ تشکیل وترکیب آنست وجزئی مقابل کلی است چنانکه بباید «توجدالاجزاء متقدمة فی الکون علی الکل».
(از تفسیر ص۸۹۳).
«اجزاء کل شیء متقدمة علیه اعنی انها مأخوذة».
(از تفسیر ۵۷۵ ورجوع شود بدستور ج۱ ص۳۹۲).
جُزءِ مُشتَرَك ـ (اصطلاح فلسفی) جزء م ترك میان چند نوع را جنس میگویند مانند حیوان که حیوانیت جزء مشترك میان

انسان وسایر حیوانات است.
(از دستور ج ۱ ص۲۹۲). رجوع به جنس شود.
جُزءِ عَمَلی ــ (اصطلاح فلسفی) و منظور عقل عملی است.
(رجوع شودبه‌ترجمهٔ آراء اهل‌مدینه ص۲٦۹ ورجوع به عقل عملی شود).
جُزءِ لایَتَجَزّیٰ ــ (اصطلاح فلسفی‌و کلامی) جزء لایتجزی یعنی جزئی که قابل تجزیه‌وتقسیم نیست که‌جواهر فردهم نامیده‌اند وکسانیکه ماننددیمقراطیس قائل باجزاء لایتجزی شده‌اند گویند اجسام مرکب از عدهٔ زیادی از اجزاء است‌بعضی از فلاسفه اجسام را متصل واحد نمیدانند وکسانی که قائل بجزء لایتجزی نمیباشند گویند اجسام‌متصل‌واحدند وبطوربی‌نهایت قابل تقسیم‌اند درمقابل پیروان جزء که میگویند: جزء جوهری است ذو وضع و قبول قسمت نمیکند نه‌قطعاًونه‌وهماً ونه‌فرضاً.
توضیح آنکه جسم نزد متکلمان مرکب از اجزاء لایتجزی بوده ونزد حکماءمرکب از ماده وصورت میباشد متکلمان گمان کرده‌اند که قول به هیولی مستلزم قول بقدم عالم است وبیان شدکه کسانیکه‌قائل بجواهر فردمیباشند اجزاء را جسم‌نمیدانند ولکن میگویند که اجسام از اجزاء بوجود میاید عدهٔ دیگر از پیروان جزء میگویندکه اجزاء دارای‌اشکال خاص میباشند وخودآنها نیز جسم‌اند.
(از دستور ج۱ ص۳۹۲) ورجوع‌شود باجزاء لایتجزی.
جُزءِ نَظَری ــ (اصطلاح فلسفی)و منظور عقل نظری است.
(رجوع شود به ترجمهٔ آراء اهل مدینهٔ فاضله ص۲٦۹).
جُزئی ــ (اصطلاح فلسفی ومنطقی) جزئی عبارت از مفهومی است که نفس تصور آن مانع از وقوع شرکت باشدواین نوع جزئی‌راجزئی حقیقی مینامنددرمقابل جزئی اضافی که خود نسبت بمافوق یعنی امری کلی‌تر جزئی میباشد ونسبت بمادون خود یعنی امریکه شمول آن‌کمتر است کلی است‌وجزئی ممکن‌است مادونی‌نداشته باشد که جزئی حقیقی است وبنابر این جزئی اضافی خود از جهتی کلی است مثلا انسان نسبت به حیوان که کلی‌تر است جزئی اضافی است ونسبب بمادون خود یعنی افراد کلی است وزید نسبت بمادون ومافوق هردو جزئی است زیرا مادونی نداردکه شامل‌آن شود. وازخواص جزئی آنکه نه کاسب است ونه مکتسب یعنی‌نه بوسیله آن میتوان امری را ثابت کردو نه در مقام برهان امور جزئی را ثابت میکنند و خود براهین نیز از مقدمات کلی تشکیل می‌یابد.
(از دستور ج۱ ص۳۹۵ــ تفسیر ۱۰۷۸، ۱۵۵۱).
جُزئیِ إضافی، جُزئیِ حَقیقی ــ رجوع شود به جزئی.
جُزیرم ــ (اصطلاح‌فلسفی)این اصطلاح کنایت ا زتن وکالبد مادی است واحیاناً کنایت از دنیا است.
جِزْیَه ــ (اصطلاح فقهی) عبارت از خراج رؤس است ومقدارت‌مالی است که امام مسلمین از سرانه کفار دریافت‌میدارد.
(از کشاف‌ج۱ ص۲۹٤ــ از شرح‌لمعه ج۱ ص۱۸۷).
در معتقدالامامیه آمده است:

وجزیت آن باشد که ایشان هر سال بدهند. آنچه امام برسر ایشان، یا برزمینهای ایشان، وضع کرده باشد، بر حسب آنچه مصلحت دیده باشد.

روایت کرده‌اند که امیرالمؤمنین ع بر هر توانگری چهل وهشت درم وضع کرد، وبر متوسط بیست وچهار درم، و بردرویش دوازده درهم.

وجزیت نگیرند الا از مردان بالغ، کامل عقل. وچون اسلام آرند وسال برگشته باشد، جزیت از ایشان بیفتد. وجزیت رابر انصار مسلمانان صرف کنند.

وچون بشرائط جزیت قیام کنند، وآن آنستکه با مسلمانان کفر ظاهر نگردانند، ومحرمات راتناول نکنند، ومسلمانان رادشنام ندهند، وبر مسلمانان کسی رایاری نکنند، وکلیسیا وکنشت نسازند، لازم باشد یاری کردن ایشان. و اگر تمرد آرندواجب بود، قتال ایشان.

وغنیمت گیرند از هر که مخالف اسلام است، آنچه لشکر گرد کرده باشد، وآنچه نکرده باشد. وامام راباشدکه پیش ازقسمت غنیمت، اختیار کند آنچه خواهد، وکس را بروی اعتراض نباشد، آنگه خمس بیرون کند: هر پیاده‌ای را سهمی وهر سواری‌را دو سهم. واگر فرزندی بزمین آمده باشد، در میان لشکر وی رانیز نصیب دهد.

وآنچه لشکر گرد نکرده باشد، جملهٔ مسلمانان را باشد از زمین، و ضیاع. روا نباشد در آن تصرف کردن، و فروختن، و بخشیدن ووقف کردن.

واما جزیت خداوندانش را بود درآن تصرف کردن، و چون بمسلمانان فروشند جزیت آن با بایع نقل کنند.

واما زمین انفال، زمینی باشد که خداوندان آن آنرا گذاشته باشند ورها کرده، بی جنگ وقتال، یاخداوندش مرده باشد، وهیچ وارثی نگذاشته، واندرون رودخانها، وسر کوهها، بیشه‌ها، وزمینهای مرده، وقطایع پادشاهان که غصب نباشد. اینهمه امام را بودتصرف کردن در آن بهر چه مصلحت بیند.

واگر پیش ازفتح اسیری گیرند، واجب بود کشتن وی. واگر بعداز فتح باشد، امام مخیر بود میان آنکه رها کند، یا باز فروشد، یا ببندگی گیرد.

اگر کافران بر مسلمانان غلبه کنند، و مال وفرزندان ایشان ببرند، وآنگه مسلمانان غلبه کنند، فرزندان مسلمانان ازغنیمت بیرون باشد.

وآنچه غیرازاین باشد، اگر خداوندش آنرا پیش ازقسمت یافت، برگیرد بی عوض و اگر بعد ازقسمت یافت، برگیرد، وامام از بیت‌المال قیمت آن بآنکس دهدکه آن نصیب وی بوده باشد.

(معتقدالامامیه ص۳۹۹).

جسم (اصطلاح فلسفی و عرفانی)
جسم عبار از جوهری است که قابل اشارهٔ حسیه ولمس باشد ویا امری است قابل ابعاد ثلثه یعنی طول وعرض وعمق وبنابر تعریفی نفس قابلیت ابعاد است و یا جوهر قابل ابعاد است ویا عبارت از بعد امتدادی است که متقدر باشد طولا و عرضاو عمقاً

(از المعتبر ص۷).

ویا جوهر ممتدی است که در طرف دیگر وجود ودر مرتبت نازل آن قرار گرفته باشد وادنی واخس موجودات است وآن حقیقت افتراقی است که دروجود او قوت عدمش باشدودر عدمش قوت وجودش.

(از اسفار ج۲ ص۹٤).

جسم یا بسیط است یامرکب واشراقیان جسم را برزخ گویند وجسم بسیط راجسم فارد وجسم مرکب راجسم مزدوج میناممند «الجسم اما مفرد لم یتألف من اجسام او مرکب یتألف‌من‌اجسام‌متشابهة کانت‌کالسریر او مختلفة کالحیوان والجسم المفردقابل للانقسام».

(از شرح هدایه ملاصدرا و رجوع‌شود به تهافت التهافت ص٤٤ـ ٤٥ دستور ج۱ ص٤٠٠).

جِسمِ اِبداعی ــ (اصطلاح‌فلسفی) مراد از جسم ابداعی فلك الافلاك وفلك‌اقصی است واز آن‌جهت جسم ابداعی مینامند که اولین جسمی است که ازمفارقات جدا شده است و نیزازآن جهت‌که مسبوق بمدت نیست.

جِسمِ اَوَّل ــ (اصطلاح فلسفی) این اصطلاح را صدرا از کلمات انکساکوراس گرفته وگوید: شاید مراد او موجود اول باشد و بعید هم نیست که هیولای اولی باشد.

(از اسفار ج۲ ص ۱۶۳).

جِسمِ بُخاری ــ (اصطلاح فلسفی) مراد روح حیوانی است «وفی البدن الانسان جسم لطیف بخاری یسمی روحاً حیوانیاً».

(از رسائل ملاصدرا ص۲۶۸).

جِسمِ بَرزَخی ــ (اصطلاح فلسفی) رجوع شود به کلمهٔ برزخ.

جِسمِ بَسیط ــ (اصطلاح فلسفی) جسم بسیط در مقابل جسم‌مرکب است وآن جسمی است که مرکب از اجزاء متشابة الاجـزاء و یا غیرمتشابهة الاجزاء تشکیل شده باشد.

(دانشنامه، طبیعیات ص ۳۳).

جِسمِ تامّ ــ (صاطلاح فلسفی) میبدی در تعریف جسم تام گوید: جسم مرکب یا مزاج دارد وزمانی دراز امید بحفظ هیأت ترکیبی آن هست یا نه، جسمی که از نوع اول باشد تام وجسمی که ازنوع دوم باشد ناقص مینامند.

(ازشرح هدایه خطی).

جِسمِ تَعلیمی ــ (اصطلاح فلسفی) جسم تعلیمی عبارت از عرضی است قائم بجسم طبیعی که نفس ابعاد سه گانه است و بدون التفات وتوجه به چیزی از مواد و احوال آن.

(دستور ج ۱ ص ٤٠۲).

وتفاوت بین جسم تعلیمی وطبیعی باطلاق وتعیین است وامتداد جسمی اگر بطور مطلق لحاظ شود بدون تعین به‌تناهی ونامتناهی‌بودن‌آن‌وبدون‌رعایت ممسوح‌و یا ناممسوح‌بودن‌آن جسم‌طبیعی خواهدبودواگر لحاظ شودباقید متناهی بودن وممسوح‌بودن بمساحت معین‌جسم تعلیمی‌است «فالامتداد الجسمی اذالوحظ‌بلاتعیّن بالتناهی‌واللاتناهی ومن غیر ان یکون ممسوحاً بمساحة‌معینه عندالتناهی فهو الجسم الطبیعی واذالوحظ ممسوحاً بمساحة معینة بتطرق‌القدروالکمیة فهوالجسم التعلیمی».

(شرح منظومه ص۲۵۲).

قطب‌الدین گوید:وما چون تخیل‌ثخن کنیم با آنکه التفات کنیم بچیزی از مواد آن بعد تام باشد که جسم تعلیمی است و اگر تخیل‌سطح او کنیم بی‌آنکه التفات‌کنیم بچیزی از آنها که مقارن اوست در مواد ازلون وصوء، آن سطح تعلیمی باشد وبراین وجه است قیاس خط تعلیمی.

(درةالتاج قسم سوم از بخش اول ص ۵٤).

و بالاخره سبزواری گوید: تفاوت بین جسم تعلیمی وطبیعی باطلاق و تعیین است.

جسمِ رُوینده ـ (اصطلاح فلسفی) یعنی جسم نباتی.

(از مصنفات بابا افضل ج۱ رساله۱ ص ۲۹).

جسمِ زَنْده ـ (اصطلاح فلسفی) مراد حیوان است.

(مصنفات ج۱ رساله ۱ ص۲۹).

جسمِ سَماوی ـ مراد فلك الافلاك است که «یفعل هذا الجسم الواحد المتحرکه حرکة دوریة متصلة ».

(از تفسیر ص۱۵۸٤)

«لیس یمکن ان یکون میهنا جسم سماوی لیس له معونة فی تحریك کوکب».

(تفسیر ص ۱۶۸۰) و رجوع بهشفا ج۱ ص۷۱ شود.

جسمِ صافی ـ (اصطلاح فلسفی) جسم صافی آنست که بینائی آنرا دریابد نه از جهت ضوء و روشنی آن جسم صافی بلکه ازجهت روشنی دیگری و این از آنست که بصر چیزهای رنگین را بضوء خورشید دریابد.

(از مصنفات ج۲ ص۳۱)

جسمِ طَبیعی ـ (اصطلاح فلسفی) جسم طبیعی جوهری است قابل انقسام درجهات ثلث و نزد مشائیان مرکب ازماده وصورت است و نزد اشراقیان جوهری استبسیط وعبارت از صورت جسمیهٔ قائم بذات خود میباشد.

(ازدستور ج۱ ص۴۰۱)

ناصرخسرو گوید: اما جسم طبیعی آنست که مر او را قوت الهی جنباننده و قهرکننده است بی‌آلتی برسه جهت.

(از زادالمسافرین ص۳۵)

جسمِ فارِد ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از جسم فارد در اصطلاح اشراق جسم بسیط است مانند افلاك.

(از ش ص ٤۱۸)

جسمِ کَثیف ـ (اصطلاح فلسفی) جسم کثیف آنست که حاجز ابصار ما باشد از ابصار نور بکلیت.

(از درةالتاج قسم چهارم ص۱٤)

جسمِ کُلی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد جمله عالم است، اخوان الصفا آرند: «اذا افاضت قوی النفس الکلیة الفلکیة فی الجسم الکلی الذی هو جملة العالم الجسمانی».

(از رسائل ج۳ ص۵٤)

جسمِ مُزْدَوَج ـ (اصطلاح فلسفی) مراد جسم مرکب است مانند موالید.

(از ش ص۴۱۸)

جسمِ لَطیف ـ (اصطلاح فلسفی) جسمی که حاجب از ابصار ماوراء نباشد جسم لطیف مینامند و یا مانع از نفوذ نور درآن و وصول بما بعد آن نباشد مانند افلاك و اجرام دیگر سماوی.

(ش ص ٤۱۸ ـ درةالتاج قسم چهارم ص۱٤)

جسمِ مُحَدِّد ـ (اصطلاح فلسفی) مراد جسم محدد افلاك است که فلك الافلاك باشد رجوع به جسم محیط و جرم الکل شود .

جسمِ مُطْلَق ـ (اصطلاح فلسفی) مراد مطلق جسم است اعم از طبیعی و تعلیمی و بدون توجه به تعین و تحدید بحدود آن «فحاصل الکلام ان الجسم المطلق هو المقدار

المطلق وان الاجسام الخاصة هی‌المقادیر الخاصة».

(از مجموعهٔ دوم‌مصنفات ص۷۷)

«و اما الجسم المطلق فعلته الهیولانیة هوالجوهر البسیط الذی قبل الطول و ـ العرض والعمق فصاربها جسماً».

(از اخوان ج۳ ص۲۳۰)

«والجسم المطلق ایضاً صورة فی ـ الهیولی».

(از اخوان ج۳ ص۲۳۰)

جِسمِ مُقتَصِد ـ (اصطلاح فلسفی) هر جسمی‌که بنحو ناقص حاجز ازابصارماوراء خود باشد جسم مقتصد مینامند.

(از درةالتاج قسم‌چهارم ص۱٤)

ترکیبات دیگر:

جسم ناری، جسم نوری، جسم‌خاکی، جسم دوزخی، جسم و جان، جسم‌ظاهری.

جُعالَه ـ (اصطلاح فقهی) و درلغت آنچه در ازاء انجام فعلی قرار داده‌شود و شرعاً صیغه‌ایست‌که ثمرهٔآن تحصیل منفعت است بعوض با عدم اشتراط علم‌در آن‌در عمل و عوض مثلاکسی گوید‌کسی که اسب مرا پیدا کند و تحویل دهدنصف آنرا بدو خواهم داد، جعاله، بر هر عملی مباح‌وحلالی رواست«وهی‌لغةمال یجعل علی فعل و شرعاً صیغة ثمرتها تحصیل‌المنفعة بعوض مع عدم اشتراط العلم فیهافی‌العمل و یجوز علی‌کل عمل محلل مقصود للعقلا غیرواجب علی العامل .. ولایفتقرالی قبول لفظی ولاالی مخاطبة شخص معین فلو قال من‌رد عبدی اوخاط ثوبی فله‌کذا صح‌اوفله مال اوشئی صح الی اجرةالمثل و یشترط فی‌الجاعل الکمال و عدم‌الحجر و یجوز الجعاله من‌الاجنبی ویجب‌علیه الجعل من‌العمل المشروط و هی جائزة من‌طرف العامل مطلقاً و اما الجاعل فجایزة قبل التلبس بالعمل و اما بعده فجایزة بالنسبة الی مابقی من‌العمل اماالماضی‌فعلیه اجرته».

(ازشرح‌لمعه ج۲ ص۲٦ـ ۲۸)

دربارهٔ فرق جعاله و اجاره‌آمده‌است:

۱ـ دائره جعاله وسیعتر از دایره اجاره است زیرا در مورد اجاره معلوم بودن عمل از حیث زمان و مکان و وصف و غیر اینها شرط است و در جعاله شرط نیست.

پس هرعملی‌که با علم بخصوصیات‌آن بشود مورد اجاره قرار گیرد میتوان آنرا با مجهول بودن مشخصات عمل مورد جعاله قرار داد.

(کلیات ص٤۷)

جَعفَرِیّه ـ (اصطلاح کلامی) و پیروان جعفربن حرب و جعفربن مبشررا گویندکه ادعای نفی اجماع‌کرد و گفت که اجماع صحابه دربارهٔ حدزدن شارب الخمر درست نیست و گوید اگر کسی‌کمتر ازحدنصابی که در سرقت‌گفته‌اند هم‌سرقت کرد فاسق است و اهل آتش و بایددربارهٔ او حدسرقت اجرا شود .

(ازمختصرالفرق ۱۱٤)

و نیز جعفریه پیروان حضرت صادق الائمه رانیزگویندکه امام منصب‌شیعهٔ اثنا ـ عشریه باشد.

جَعل ـ (اصطلاح فلسفی) و به‌معنی نهادن و آفریدن و گردانیدن و گماردن و بپاداشتن و شروع‌کردن در کاری‌واعطا کردن آمده است و دراصطلاح فلاسفه عبارت از اثر خاص فاعل است که‌مناسب

با معنای آفریدن میباشد.

بعد از فراغ از این قاعده‌که «کل ممکن زوج ترکیبی له وجود و ماهیة» مسأله‌جعل مطرح شده است بر این مبنی که آیا کدامیك از دو جزء «وجـود و ماهیة» در اشیاء مجعول بالذات‌اند وکدام مجعول بالعرض و آیا اثرفاعل اولاوبالذات وجود است یا ماهیت و یا آنکه‌هیچکدام نیست بلکه اثر جاعل عـبارت از اتـصاف ماهیت بوجود است در این زمینه‌نظریاتی چند اظهار شده است:

بعضی گویند: مجعول بالذات‌مـاهیت است و وجود معجول بالعرض

بعضی گویند : مجعول بالذات‌وجود است و ماهیت مجعول بالعرض بـوده و عبارت از حدود وجود استو بلکه‌درتمام امور مجعول بالذات وجود عینی اواست و وجـود اصل در تقرراست.

بعضی میگویند: مجعول بالذات‌نفس صیرورة ماهیات موجودا میباشد.

بعضی میگویند: مجعول بالذات‌مفهوم وجود بماهو وجود است .

صدرالدین گوید: مجعـول بـالذات ومعلول بالذات انحاء وجودات است به جعل ابداعی بسیط که با فاضه خـاص و تجلی اول موجودات از کتم عدم پـدید آمده‌اند وبه تجلی دوم مراة بـوکثـرات صفاتی واسمائی وافعالی‌نمودار گردیده‌اند.

(از اسفار ج۱ ص۹۷ـ مبدأ ومعـاد صدرا ص۱۲۵ـ اسفار ج۲ ص۳۸).

جَعلِ اِبداعیـ (اصطلاح فلسفی) رجوع به جعل وجعل بسیط شود.

جَعلِ اِختِراعیـ (اصطلاح فلسـفی) رجوع به جعل بسیط شود.

جَعلِ بَسیطـ (اصطلاح فلسفی) جعل بردو قسم است یکی جعل بسیط که جعـل الشیء است که مفاد هل بسیطه است کـه جعل ابداعی هم گویندوبـعبارت دیـگـر مفاد جعل‌بسیط‌جعل الشیء استوجعل‌الاـ نسان است نه جعل الانسان ضاحك است و مفد جعل مرکب جعل‌الانسان ضـاحك ویا متعجب‌استوجعل‌الشی‌ءشی است وبنابر این جعل‌مرکب مخصوص بحالات وجودی‌و آثار کونی است که بعد از حصول کون اشیاء است نه خود وجود.

جعل مرکب را جعل اختـراعی هـم میگویند وبعبارت دیگر جعل بسیط‌عبارت از ایجاد دوایس است ازلیس مطلق واثر آن نفس شیء وابداع‌مجعول استو جعـل مرکب ایجاد شیء شیء است. «فالجعل البسیط ماکان‌متعلقه‌الوجود التضمنی‌والجعل المؤلف ماکان متعلقه الوجود الرابط».

(از شرح منظومه ص۵۱ ورجوع شود بدستور ج۱ ص۴۰۳ ـ ۴۰۴ـ اسفار ج۱ ص ۱۰۳).

جَعلِ مُرَکَّبـ (اصطلاح فلسـفی) رجوع به جعل بسیط شود.

جَفاـ (اصطلاح عرفانی) جفا یعنـی ستم وظلم‌ودر اصطلاح پوشانیدن دل‌سالك بود از معارف ومشاهدات. وبیوفائی‌محبوب را نیز جفا گویند.

(کشاف ص۱۵۵۵).

راه وفا پیش گیرکان زجفا خوشتر است
گر چه‌جفایت‌خوش‌است‌لیك‌وفا خوشتراست

جَلاءـ (اصطلاح عرفانی) جلاء عبارت از ظهور ذات مقدس است لذاته فی‌ذاته واستجلاء، ظهور ذاتست لذاته فی‌تعیناته وکمال جلا عبارت از کمال ظهور حق‌است

بانسان کامل وکمال استجلاء عبارت‌ازجمع حق است بین شهود نفس‌خود بنفس خود در نفس خود وآنچه ممتاز است‌از اوغیر اوست.

(از مصباح‌الانس ص۴۷)

مولانا گوید:

وزنو ازشهـای حـق‌ابدال را
تابداند اومقـام وحـال را
حال چون جلوه است چون زیبا عروس
ویـن مقام خلوت آمـد با عروس
جلوه بیند شـاه و غیر شـاه نیز
وقت خلوت نـیست جـز شاه عزیز
جلوه کرده عام و خاصانرا عـروس
خـلوت اندر شاه باشد با عـروس
هست بسیار ز اهل حال از صوفیان
نـادر است اهـل مقـام اندرمیان

جَلال ـ (عرفانی) عبارت از احتجاب حق است از بصائر وابصار:

در حـضرت ذات غـیر را باری نیست
غیری چه بود اسم وصفت آری نیست

و اوصاف قهر اولوهیت را صفات‌جلال گویند.



برتر زچند و چـون جبروت جلال او.
بـیرون زگـفت و گو صفت لایزال او
نـگذشت ونـگذرد نـظر هیچ کاملی.
گرد سر ادقات جمـال کمـال او
گـر نـیستی شعاع جهانش همه جهان
نا چیز گشتـی از سطوات جـلال او

وگفته‌اند جلال عبارت از ظاهر کردن بزرگی معشوق است‌ازجهت استغنای‌ازعاشق ونفی غرور عاشق واثبات بیچارگی او.

درشرح تعرف است: جلال بزرگـی بودبمعنی قهر وسلطنت وغلبه چنانکه هرکه امرا ونافذتر باشد وحکم او روان‌تر باشـد وپادشاهی اوبیشتر باشد گویند فلان‌جلیـل است در جلال جبروت وجبروت رااز‌جبـر گرفته‌اند وجبر بردو قسم است یکی قهـر کردن بود وقهر خدایراست وبدین معنی‌خدا را یاجبارگویندچنانکه‌میگویند «وهوالقاهر فوق عباده»ونیز میگویند «عزیزالجبار»پس جبار است بدان معنی که همه چنان بـود که او خواهد و کسی خواست او را خلاف نتواند کرد وهمه مرادها تابع اوست کـه «ماتشاؤن الا ان یشاءالله».

صفات جلال صفاتی است که متعلق و مفاد آن قهر وغضب است.صفات سلبیـه خدا رانیز صفات جلال مینامند چنانکـه صفات ثبوتیهٔ اورا صفات کمال نامنـدو صفاتیکه مفاد آنها لطف ورضا است جمال مینامند.

(از دستور ج۱ ص۴۰۱).

ترکیبات: جلال احدیت، استار جلال انکشاف جلال، اشعهٔ شموس جلال،نصرت جلال،صفات جلال.

جَلّال ـ به تشدید لام اول (اصـطلاح فقهی) حیوان جلال حـیوانی را گویند که حلال گوشت باشد ولکن مدتی‌از عذره تغذیه کرده‌باشدبطوریکه گوشت‌واستخوان آن از تغذیهٔ عذره استحکام یافته باشد که باید چنین حیوانی رااستبراء کرد یعنـی بست و از خوردن کثافات ممانعت کرد تـا طاهر شود البته مدت استبراء در حیوانات مختلف وپرندگان متفاوت است. رجوع به استبراء شود

(از شرح لمعه‌ج۱ ص۱٤ وقواعدشهید ص۳۰۱).

جَلَب ـ (اصطلاح فقهی) ودرباب‌حدود

بکار برده‌شودوآن تازیانه‌زدن باشد بعنوان تنبیه وکیفر خطاکاران وحدآن در موارد مختلف متفاوت‌است هرعمل خطائی راحدی است (ازشرح‌لمعه‌ج۲ص۲۹۰) ونیز رجوع به حد شود.

جَلَ ـ (اصطلاح ادبی) بفتح جیم ولام اول اصطلاح ادبی‌استودر زبان‌عرب مساوی بانعم «حرف جواب» است.

(از مغنی ص۶۳).

جَلْب ـ از اصطلاحات نجومی است هر گاه برج‌مذکردر تصرف کوکب نهاری وبرج مؤنث در تصرف کوکب لیلی بود آنرا جلب خوانند.

(از بیست باب ملامظفر).

جَلوَه ـ (اصطلاح عرفانی) جلوه‌انوار الهی راگویند که‌بر دل سالك عارف،ساطع گردد واوراواله وشیدا کندوعالم وآدم‌همه جلوات انوار حق‌تعالی میباشد وهمه‌اشعه‌و پرتوی از نور وجودندکه درمرتبت تفصیل بصور مختلف نمودار گردیده‌اند.

مغربی گوید:

رویت ز پی جلوگری آینهٔ ساخت
آن آینه را نام نهاد آدم وحوا
حسن رخ خود را بهمه روی در او دید
زان روی شد او آینهٔ جملهٔ اسماء
ای حسن توبر دیدهٔ خود کرده تجلی
در دیدهٔ خود دیده عیان چهرهٔ خود را
چون ناظر ومنظور توئی غیرتوکس‌نیست
پس ازچه سبب گشته پدید اینهمه غوغا

*

خود رابسی نمود بخود یار جلوه‌گر
لیکن نبود هیچ نمودی چو این نمود
از دست نیستی همه عالم خلاص یافت
تا یار بر جهان در گنج نهان گشود
با آنکه‌شد غنی همه عالم ز گنج او
یك موازو نکاست ونه دروی جوی فزود
بدت باحتجاب واختفت بمظاهر
علی صبغ التلوین فی کل برزة

*

جِمارِ ثُلث ـ (اصطلاح فقهی) درفقه در باب مناسك حج آمده است که یکی از مناسك رمی جمرات ثلث است به محل معینی ودر اصطلاح‌عرفا نفس، طبع‌وعادت است.

(از کشاف ج۱ ص۲۲٤).

جَمادات ـ (اصطلاح فلسفی) جمادات در مقابل نباتات وحیوانات است ومعدنیات جزء جمادات‌اند.

(مجموعهٔ دوم مصنفات ص۱٦۷).

جَماعات ـ (اصطلاح‌فلسفی واجتماعی) فارابی درکتاب سیاسات‌مدینهٔ خودجماعات رادسته‌بندی کرده وهرکدام آنها را بنامی خوانده استوگوید:جماعات انسانی بعضی عظمی وبعضی وسطی‌وبعضی صغری‌میباشند وجماعات عظمی عبارت از جماعتی میباشند که از ملل‌زیادی تشکیل شده باشند که جهت تعاون بیکدیگر گرد هم آمده باشند وجماعات وسطی عبارت ازیك ملت‌وامت باشند وجماعات صغری عبارت از جماعاتی میباشند که ازیك شهر تجاوز کرده‌باشد وبالاخره این سه نوع جماعت از جماعات کامله‌اند.

(از سیاسات مدینه فارابی‌ص۳۹).

و بالاخره‌درباب‌جماعات صغری‌جماعات عظمی جماعات وسطی فارابی گوید هر انسانی بر سرشتی آفریده شده است که صرف احتیاج ونیازمندی بود و نیازمندی در ذات وقوام وجود وی بود

وبرای رسیدن‌به‌کمالات ممکن خودآفریده شده است.

ودر رسیدن به برترین کمالات خود نیاز باقوام وافرادی دیگر دارد که هریك به قسمی از کمالات لایق و ممکن انسان کمك کند وبنابر این انسان به‌کمالاتی که آفریده شده است نرسد مگر باجتماعات، اجتماعاتی که معاون و کمك یکدیگر باشند تا همگی آنچه راکه در زندگی و رفاه وآسایش آنها بکار آید فراهم نمایند، وی گویدهرگاه‌جماعات مختلف رادرقسمت معمورهٔ زمین بررسی کنیم‌به‌سه نوع‌اجتماع برمیخوریم عظمی، وسطی وصغری این سه دسته‌اجتماعات‌کامله‌اند. منظوراز عظمی همهٔ مردمی هستند که در قسمت معمورهٔ زمین زندگی میکنند ومنظور ازوسطی امت ویاملتی است که درقسمتی ازمعمورهٔ زمین زندگی میکند.

و منظور از جماعة صغری مردم یك شهرند وجماعتهای غیر کامله عبارتند از یك ده ویا مردم یك محله ویایك کوی و سپس در یك منزل که کوچکترین واحد، اهل یك منزلند و سپس بالاتر از آن اهل محله وده‌اند.

ده خادم شهر است وبالاخره محله وکوی ومنزل وده همه خادم شهرند وخیر افضل وکمال اقصی نخست‌بسبب زندگی شهری حاصل میشود پس سعادت وشقاوت از عوارض شهر است ومدینه فاضله آن‌بود که قصد وغرض همهٔ‌مردم آن‌تعاون وکمك بود تارفاه وآسایش جامعه‌فراهم شودیعنی برآنچه سعادت همه در آنست، وآن گونه مردم را امة فاضله‌ومعمورهٔ فاضله نامند.

(رجوع شود به آراء اهل مدینه ص‍ـ ۹۶ــ ۹۷).

جَمال ـ (اصطلاح عرفانی) جمال‌ظاهر کردن کمال معشوق است از جهت استغنای ازعاشق ونیز اوصاف‌لطف ورحمت خداوند است.

شاه نعمت‌الله گوید: جمال، تجلی حق است بوجه حق برای حق وجمال مطلق را جلال است واین قهاریت جمال است، درهر جمالی جلالی دارد وهر جلال او را جمالی است.

هر نقش وخیالی که‌مرا درنظر آید
حسنی وجمالی وجلالی بنماید

عارف بجلال اونگرد بنالد، محب بجمال او نگرد بنازد، آن‌یکی مینالد از بیم فصال این یکی مینازد بامید وصال، بیچاره کسی که نه‌نام‌او شنود ونه ازجمال اوخبر دارد.

(عده ج و۳۷۳).

وصرح باطلاق الجمال ولاتقل
بتقییده لئلایز خرف زینة
فکل ملیح حسنه من جمالها
معارله بل حسن کل ملیحة
جمالك لایقاس الی جمال
وقدرك جل من درك المثال
وحبك سارفی کبدی وقلبی
مسیر الشمس فی کبد الهلال

(از طبقات ،۳۳۳).

پارهٔ از ترکیبات دیگر:

جمال ظهور، دقایق‌جمال،مائدهٔ جمال، مشتاقان جمال، تتق جمال ، افق‌جمال، مطلع افق جمال، گلستان جمال،نورجمال مطلع جمال، صبح جمال، جمال حقیقی جمال ذوالجلال،جمال‌ذات، جمال‌محبوب، جمال آفتاب، خیال جمال، آینهٔ جمال.

جَمْرِه‌ها ـ (ایام‌رومیان) (ازاصطلاحات گاه شماری)

ابوریحان گوید:

این روزهاست بآخر زمستان چون بهار نزدیك آید،وهمی گویند که بدین جمرها شکم زمین گرم شود وازوی‌بخار برآید،همی جمره نخستین وجمرهٔ نخستین روزاول ازشباط بود.ودوم جمره چهاردهم وسیوم جمره بیست ویکم شباط. وتازیان گفتند که این‌روزگارهاست که اندر آن ستاره‌ها سقوط کنند از ستارگان منازل قمر.

(رجوع شود به التفهیم ص۲٦٦).

جَمْع ـ (اصطلاح عرفانی وادبی و نجومی) لفظ جمع در اصطلاح این طایفه مقابل فرق است وفرق احتجابست از حق بخلق یعنی همه خلق بیند وحق‌را من کل الوجوه غیرداند و جمع مشاهده حق‌است بی‌خلق واین مرتبت فناء سالك استچون تازمانی که هستی سالك برحال باشدشهود حق بی‌خلق نیست و«جمع الجمع»شهود خلق است قائم بحق.

کاشانی گوید: لغت جمع‌در اصطلاح صوفیه عبارتست از رفع مباینات واسقاط اضافات وافراد شهود حق (از مصباح‌الانس ص ۹ شرح گلشن راز ص ۲۷).

ابهری گوید:«الجمع جمع المتفرقات والتفرقه تفرقة المجموعات فاذا جمعت قلت‌الله ولاسواه واذا فرقت نظرت الی الکون».

(از طبقات ص۳۹۳).

الجمع عین الحق‌الذی قامت به‌الاشیاء والتفرقه صفوة الحق من‌الباطن».

(از طبقات ص ۳۸۰).

هجویری گوید: تفرقه فصل استو جمع وصل (کشف‌المحجوب ص۳۲۳، ۳۲۹ ۳۳۱).

وگفته شده‌است که:جمع را دودرجت است یکی اندر اوصاف حق ودیگری اندر اوصاف بنده آنچه اندر اوصاف حق است آن‌سر توحید استو آنچه‌اندر اوصاف بنده است عبارت از توحید است.

بعضی گویند اظهار جمع نفی تفرقه باشد از جهت‌آنکه جمع وتفرقه بایکدیگر متضادند.

بعضی‌گویند جمع عبارت از خصوصیت است وتفرقه عبودیت‌است خصوصیت حق به بنده جمع باشد وعبودیت بنده ویرا تفرقه.

در شرح کلمات‌بابا طاهر است که مقام غیب حق رانه اسمی است ونه‌رسمی ومقام ظهور اومقام اسماو صفات ومقام کثرت اسما وصفاتست نه‌کثرت حقایق در این مرتبت ومقام تمام حقایق جمعند بوجود واحد جمعی.

ودر مقام غیب نیز تمام حقایق هست لکن اسم ورسم هیچ نیست پس درمقام غیب نه‌اسم هستونه رسم که تعبیربجمع‌الجمع کرده‌اند.

وگاهی از مقام عقول کلیه ونفوس کلیه بمقام جمع تعبیر میکنند که تمام حقایق دراین‌دومقام بوجود جمعی‌موجودند واز عالم مثال تعبیر بفرق میکنند وازعالم طبیعت بفرق الفرق وانسان کامل عالم جمع الجمع است.

وباز گفته‌اند که‌جمع غلبهٔ مرادخداست وتفرقه حقیقت مراد خداست که‌اراده تکوینی است.

(شرح کلمات بابا طاهر ص۲۰۲ـ ۲۵۷ شرح منازل ص۲۵۵).

وگفته شده است که جمع مقام اراده وذاتست وتفرقه مقام علم‌است، جمع‌موافقت مرادست وتفرقه موافقت علم است.

وگفته شده‌است که‌جمع، جمع مرادست قبل از اظهار مرید وتفرقه اظهار مرید است بحقیقت مراد.

خواجه عبدالله گوید: حقیقت جمع نشان اتحادست واتحاد نشان ودادست، فرق نشان‌دوگانگی استودوگانگی بیگانگی است هر ضیائی که در شمع است آن آثار جمع است و موم بی‌آتش، انوار نیست، آتش بی‌موم در مجلس بکار نیست،این جمعیت طریقت است ورای این جمعیت حقیقت است و آن نیستی بشریت است (از رسائل خواجه عبدالله ص ۱۴۸).

شاه نعمت‌اله گوید:

در مقام جمع روشن شد چو شمع
آنچه مخفی بود اندر جمع‌جمع
جملهٔ اسماء باعیان رو نمود
صد هزار اسماء مسمی یك وجود

بعضی گویند جمع صفت اسماعحق استو تفرقه فعل وی.

ابوعلی دقاق گوید: فرق آنچیزی است که‌بتونسبت داده شود وجمع چیزیست که‌سلب شود از توو بعبارت دیگر آنچه ازراه کسب واقامت عبودیت ولایق باحوال بشریت است فرقست وآنچه از قبل حق ولطف واحسان اوست جمع است و«ایاك نستعین» اشاره بجمع است وجمع الجمع فوق آنست وکسی که‌همه اوصاف وحرکات و افعال را در حق مشاهده کند و بداندکه همه‌موجودات پایدار بحق‌اند در مرتبت جمع است وکسی که فراموش کند نفس خود راوغایب شود از شهود خلق ونه خلق احساس کندونه چیزی دیگرواحساس او بواسطهٔ سلطان واستیلای حق‌ازو گرفته شود درمرتبت جمع الجمع است.

(رساله قشیریه‌ص۳۶ـ کشف‌المحجوب ص۳۲۵).

جمع صورت با چنین معنی ژرف
نیست ممکن جز ز سلطان شگرف
اندر استغناء مراعات نیاز؛
جمع ضدین است چون گرند دراز
جمع ضدین از نیاز افتاد وناز
باز در وقت تحیر امتیاز

*

چون عصا معشوق عمیان میشود
کور خودصندوق قرآن میشود

*

غیر فهم و جان که در گاو و خراست
آدمی را عقل و جانی دیگر است
باز غیر عقل و جان آدمی
هست جای در بنی و در ولی
جان حیوانی ندارد اتحاد
تو مجو این اتحاد از روح باد
جان گرگان و سگان ازهم جداست
متحد جانهای شیران خداست
جمع گفتم جانهاشان من باسم
کان یکی صد جان بودنسب به جسم
همچو آن یك نور خورشید سما
صد بود نسبت به صحن خانها
لیك یك باشد همه انوارشان
چون که برگیری تودیوار میان
چون نماند خانه‌ها را قاعده
مؤمنان مانند نفس واحده

فرق اشکالات آید زین مقال
لیك نبود مثل، این باشد مثال
معنی جمع در نجوم بشرح زیر است:
چون کوکب میانه‌وسفلی هر دواتصال کنند بر یکی علوی آنرا جمع خوانند زیراك این علوی نور ایشانرا بهم آورد اگر این سفلی ومیانه همدیگر را همی‌بینند چون اتصال میان ایشان بود با آن جمع وگر یکدیگر رانبینند آن گردآمدن‌نورشان نزدیك کوکبی دیگر بجای اتصال کار کند هرچند یك‌از دیگر ساقط است. وگر سفلی باز گردد از میانه کوکبی ساقط از علوی وآنکه از پس بازگشتن او بر آن‌علوی پیوندد نور میانه بعلوی برده دارد. واین را نقل خوانند وبمیان دوستاره بود که یك ازدیگر ساقط باشند وبمیان دوبود که یکدیگر رانیز همی بینندو لکن اتصال ایشان دور بود پس این نقل بجای اوکار کند. ونقل رانیز دیگر وجه است چون سفلی بر میانه پیوندد وآن میانه‌به علوی پیوسته بود همچنان که‌سفلی بعلوی اتصال کرده باشد. واین آنوقت بود که سفلی از علوی ساقط بود زیراك بوقت نگرستن زود رسد بپیوند علوی. وبکتابها یافته شود که نقل مریخ از شمس بزحل نقل بزرگ خوانند ونقل قمر از شمس بزحل نقل خرد خوانند.

وبود که‌دو کوکب ازسیوم ساقط‌باشند یا ازجای معلوم اندر فلك، آنگاه هردو بکوکبی بپیوندند که ایشان را همی‌بیند و آن سیوم را پس چنان گردد چون‌آینه‌ای که نور را عکس کند از خانه‌یی بخانهٔ دیگر.

واین رارد نام کردند. وپیش ازاین رد گذشتست، پس‌هر دو راآمیختگی افتد. واو رانیز دیگر وجه‌آوردند. واوهم نقل است بعینه، نیفزودند بدو جز یاد کردن انصراف و گفتند چون کوکب سفلی باز گردد ازپیوند علوی وآنکه نقل اوفتد میانشان نور یکی بر دیگر ردکرده باشدو لکن چون آن نقل‌بجای اتصال کار کرد باید که‌این نیزخالی نباشد از قوت‌انصراف وگر بدین جای لفظی نهاده آید بجای رد چون صرف باعکس آمیختگی‌لفظ ازمیان برخیزد.

(رجوع شود به التفهیم ص۴۹۷-۴۹۸).

و در ادب عربی کلمه ایست که برسه‌واحد از یك جنس یا بالاتر دلالت کند وآن یا مصحح است یا مکسر، جمع مکسر راقاعدهٔ خاصی نیست وبناء واحد آن‌نیز بر هم خورد چنانکه جمع «رَجُل وأَسَد» میشود «رِجال وأُسْد» وجمع مصحح یا مذکر است یا مؤنث، جمع مذکر سالم را درحالت رفع با واو و نون مفتوحه آرند مانند «رَجُلُون. زَیْدُون. مُسْلِمُون وعالِمُون» ودر حالت نصب وجر با یاو نون مفتوحه‌خوانند وماقبل یامکسورباشدمانند«رَجُلَیْن. مُسْلِمَیْن مُعَلِّمَیْن» و جمع مؤنث سالم را با الف وتا درست نمایند مانند «مُسْلِمات. مُعَلِّمات».

وجمع قلتی نیز هست که برده عدد بپائین دلالت کند وبناهای آن «أَفْعُل أَفْعال فِعْلَه أَفْعِلَه» باشد در مقابل جمع کثرت که گذشت.

در فارسی جمع بردو وزیادتر دلالت

دارد مانند «مردان وزنان» وعـلامت آن «ها وآن» است‌که بآخر کلمات خواه‌مفرد باشد خواه مرکب متصل شوند مانند «اسبها دستها، صاحبدلان، درختان، درختها».

بعضی از کلمات بی‌جان که باید به «ها» جمع بسته شوند بطور استثناء بـه «آن» جمع بسته میشوند مانند «گیسوهـا وگیسوان» وبه کلماتی‌که بالف ختم‌میشوند قبل از علامت جمع «یا» افزایند مانـنـد «دانا. دانایان. بینا. بینایان»

(از دستور نامه ص۱۸ـ ۱۹).

ورجوع شودبه (الهدایه‌ص۱۹۹ سیوطی ص۱۹).

جمع نزد اهل معانی بیان از محسنات معنویه است و آن جمع میان چند امر باشد درحکم مانند «المال والبنون زینة الحیوة الدنیا» و«ان الشباب والفراغ والجـدة» «ثروتمندی» «مفسدة للمرء» (از مطـول ص۳۵۹ـ کشاف ج۱ ص۲۵٤).

در ابدع آرد:

جمع آنست که‌دو چیز یازیاده راحکم واحد شامل شود چنانکه در قرآن اسـت «انما الخمرو المیسر والانـصاب والازلام رجس ‌م ن‌عمل الشیطان».

مـاه گاه چو روی یار من اسـت
گه چون‌من‌گوژپشت وزرد و نـزار
چو فـکرم طره است گه پیچ پیچ است
گـهی چـون روزگـار من پـریشـان

*

مردمان جمله بخفتند وشب از نیمه گذشت
آنکه در خواب نشد چشم من وپروین است

(از ابدع ۲۲۱ ـص۲۲۲).

جَمْعُ الْجَمْعـ (اصطلاح عـرفانـی) چنانکه بیان‌شد مرتبت جمع الجمع، مرتبت شهود خلق است قائم بحق، یعنی حق را در جمیع موجودات ومخلوقات مشاهده نماید، که هر جا به صفتی دیگر ظاهر گشتـه‌که مقام «بقاء بالله» است، این مقـام را فرق بعدالجمع وفرق ثانی وصحو بعد المحـو گویند، این مقام کاملتر از مقام جمع است، زیرا جمع شهود اشیاء است بوسیلهٔ خدا و تبری از حول وقوهٔ غیر در حالیکه جمعـ الجمع استهلاك وفناء کلی است ازماسویـ الله وبالجمله: وجود اگر بشرط «لا»لحاظ ومأخوذ شود، مرتبت احدیث وجمع الجمع وحقیقة الحقایق وعمی نامند که تمام اسماء وصفات مستهلك درآن میاشند.

(شرح قیصری ص۱۵ـ شرح گلشن‌راز ص۲۷).

دی عشـق نشـان بـی‌نشانی میگفت
اسـرار کمـال جاودانـی میگفت
اوصاف جمال خویشتن بی من وتـو
بـا خـود بـزبان بی‌زبانی میگفت

جَمْعِ مُؤْتَلِفـ (اصطلاح بدیع) وعبارت ازتسویه است بین دو چیز یعنی سخنورچند معنی متآلف ونزدیك را در مدحی میآورد ویکی رابردیگری‌ترجیح‌میدهد مانند«وداود وسلیمان اذیحکمان فی الحرث» که داودو سلیمان در حکم مساوی بوده وسلیمان را برتر ی‌است در علم.

(از کشاف ج۱ ص۲۵۸).

جَمْعٌ مَعَ‌التَّفْرِیقـ (اصطلاح اهل‌بدیع) ویکی از محسنات معنویه است وآنست که دو امررا داخل در یك معنی کنند وبعـد از جهتی میان آنها امتیاز دهند مانـد «لاتکلم نفس الاباذنه فمنهم شقی ومنهـم سعید واما الذین اتقوا...... واما الذیـن سعدوا» ومانند «فوجهك کالنار فی‌ضوئها

وقلبی کالنار فی حرها».
(از مطول ص۳۰۶ـ کشاف ج۱ ص ۲۵۸).
مثال فارسی:
شبها من وشمع در گدازیم
این است که سوز من نهانست

جَمعٌ مَعَ التَّقسیمـ (اصطلاح ادبی) یکی از محسنات معنویه است وآن باشد که ابتداء اموریرا در تحت عنوان کلی آرند وبعد تفصیل دهند مانند «ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخیرات».
(از کشاف ج۱ ص۲۵۸ـ مطول ص ۳۶۰).
مثال فارسی:
مگر مشاطه بستان شدند با دو سحاب
که این به بستنش پیرایهٔ وآن گشاد نقاب

جَمعِ مُکَسَّرـ (اصطلاح ادبی) اوزان جمع مکسر تا آنجا که ضبط شده است عبارتند از «فِعال مانند إِناءـ فُعلان مانند صُردانـ فِعلَة مانند وِلدَة. فُعُل مانند کُتُب. فُعَل غُرَف وفِعَل. مانند سِدرـ فُعلی مانند مُوسی. اوزان دیگری نیز برشمرده‌اند
(از سیوطی ص ۲۱۵).

الجَمعُ مَهما اَمکَن اَولیـ (اصطلاح اصولی) واصولیان در مورد تعارض ادله گویند مادام که بیکی ازوجوه مرجحه جمع مابین ادله یا اخبار متعارض ممکن باشد اولی از طرح یاتخصیص است.
(از قوانین ج۲ ۲۸۲).

جَمعیَّتـ (اصطلاح عرفانی) جمعیت عبارت از اجتماع همت است در توجه بسوی حضرت حق ودل کندن از ماسوی‌الله.

جُملَهـ جمله در اصطلاح دستور زبان سخنی است که حداقل مرکب از دوکلمه باشد هرگاه دو یاچند کلمه با یکدیگر ترکیب یابند اگر مفید معنی تام باشند کلام وجمله گویند واگر مفید معنی تام نباشد جمله گویند وبنابر این جمله اعم است وبدین طریق جمله یا تام است یا ناقص جمله تام یا کامل آنست که معنی آن تمام باشد وهرگاه گوینده سکوت کند وبدنبال آن چیزی نگوید شنونده درانتظار نماند وآن یا مثبت است یا منفی وجمله ناقص آنست که شنونده در انتظار شنیدن بقیه آن باشد ومعنی آن بجمله دیگر که آنرا جمله مکمل یا تبعی گویند تمام شود.
ونیز یا جمله خبری است یا انشائی جمله خبری شامل جمله فعلیه واسمیه هر دو میشود مانند «زیدٌ قائمٌ» و«ضَرَبَ زیدٌ» و جمله انشائی شامل (امر، نهی، استفهام، تمنی و.) میشودمانند (اُضرِب،هَل یَضرِبُ، لیتَ شِعری).
جمله اسمیه آنست که اولین کلمه آن اسم باشد مانند «زیدٌ قامَـ زیدٌ قائمٌ» و جمله فعلیه آنست که به فعل شروع شود مانند «ذَهَبَ علیٌ».
جمله ظرفیه آنست که مصدر بهظرف یا جارو مجرور باشد مانند «أَعِندَکَ زَیدٌ أَفی الدّارِ عَمروٌ» وجمله کبری جمله‌ایست که جزء آن نیز جمله باشد مانند «زیدٌقامَ أَبوهُ» و «زیدٌ أَبوهُ غُلامُهُ مُنطَلِقٌ» که «غلامه منطلق» جمله خبری است و بر روی هم «زید ابوه غلامه منطلق» جمله کبری است.
وجملهٔ حالیه جمله‌ایست که مصدر بواوحالیه باشد و مفید حال باشد و شامل

رابطی باشد (ضمیر عایدو ......) که آنرا بذی‌الحال ربط‌دهد مگر آنکه فعل مضارع مثبت باشد مانند «لاتَمنُنْ تستکثر» آنجا که مصدر ربو او باشد مانند «لاتَقرَبُوا الصلواة وانتم سُکاری».

جملهٔ شرطیه آنست که مصدر بحرف شرط باشد وناچار جوابی وجزائی دارد که جملهٔ جزائیه است مانند «إن تَضرِبنی أضرِبْك» و «من یُضلِلِ اللّهُ فلاهادیَ له» جمله صله از جملاتی است که محلی ازاعراب ندارد وباید مشتمل باشد بر عایدی که آنرا به موصول مرتبط کند مانند «جاءَ الّذی قامَ ابوهُ» که الذی در محل رفع است وصله را محلی از اعراب نیست ومانند «ربنا ارنا اللذین اضلنا» جمله مستأنفه جمله‌ایست که کلام بدان افتتاح شود مانند جمله ابتدائیه «زیدٌ قائمٌ» ویا جملهٔ که از ماقبل خود بریده باشد مانند «مات فلان رحمةالله‌علیه» که رحمةالله علیه بریده شدهٔ از جملهٔ «مات زید» است.

جمله معترضه جمله ایست که میان دو جزئی از کلام واقع شود برای تقویت کلام یا دعا یا جز آن وآن گاه میان فعل ومفعول وگاه میان مبتدا وخبرو میان صله وموصول وشرط وجواب، موصوف وصفت، جار ومجرور وجز آنها مانند «نحن‌معاشر الانبیاء لانورث» و «بدان أیّدك الله تعالی فی‌الدارین که کلمات» که جمله معاشر الانبیاء و ایدك الله تعالی فی‌الدرین معترضه است جملهٔ تفسیریه جمله‌ایست که زائد بوده وکاشف ازماقبل خود است مانند «واسرا والنجوی‌الذین ظلمواهلْ هذاالابشر مثلکم» که جملهٔ «هل هذا» جملهٔ تفسیریه است برای نجوی ـ ومانند «مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب» که «خلقه من تراب» مفسره است.

جمله جواب قسم که در جواب قسم واقع میشود مانند «والقرآن الحکیم انك لمن‌المرسلین» و «تالله‌لاکیدن‌اصنامکم» که بعد از واو و تاء قسم واقع شده‌اند.

(از مغنی ص۱۹۵ــ ۲۲۰ مطول ۲۳۲ دستور نامه‌ص۲۲۸ــ کشاف ج۱ ص۲۷۸).

جُمْهوری ــ (اصطلاح ادبی) عبارت‌از نبیذعنب‌است‌وگفته‌شده استشراب‌است‌که از ثلث‌گرفته میشود بدین‌طریق که‌آبی که از عصیر عنب رفته است براوریزند ومجدداً در ظرفی ریزندوبجوشانند وسپس بگذارند تاشراب شود وگفته‌اند آب انگوریکه پس از جوشیدن به‌نیمه‌رسیده‌باشد که حرام‌است.

(از کشاف ج۱ ص۲۲٤).

جَمیلِ عَلیَ‌الإطْلاق ــ (عرفانی) اطلاق بر ذات حق شود بدین اعتبار که همهٔ جهانها مظاهر اوصاف حقند.

(از لوایح جامی ص ۱۳)

جَنابِ قُدس ــ (اصطلاح عرفانی) این ترکیب وترکیباتی مانند: جناب حقیقت، جناب مولی، جناب بی‌نیازی، جناب ذات، جناب صفات... اشاراتی است برای ذات و صفات حق.

جَنابَت ــ (صطلاح فقهی) یعنی جنب شدن ودور شدن. وجنب کسی است که ازو منی خارج شود یا دخول کند ویکی‌از موجبات‌غسل، جنابت‌است‌که باحتلام یااستمناء یا دخولِ حشفه در قُبلٌ یادبرحاصل‌میشود. رجوع به غسل جنابت شود.

(از شرح لمعه ج۱ ص۲۳ــ عروة ص۹۷).

در معتقدالامامیه آمده است:

اما جنابت بدو چیز باشد: بیرون‌آمدن منی درخواب‌وبیداری‌بشهوت وغیر شهوت، و به جماع اندر فرج.

و حد جماع‌آنست که سرذکردر فرج غایب شود، وختنه‌گاه مرد بختنه‌گاه زن رسد، واگر چه آب نیاید.

دلیلش اجماع است، وطریقهٔ احتیاط همین اقتضا میکند.

وحرام باشد بر جنب در مسجدها رفتن مگر که‌گذر وی‌بر آن باشد، وچیزی درمسجد نهادن، واگر نهاده باشد تواند که بر گیرد.

واگر مسجدحرام یا مسجد پیغمبر ص‌باشد بهیچ حال روا نباشد در آنجا رفتن، واگر در آنجای احتلامش افتاده باشد، تیمم باید‌کردن، وآنگه بیرون‌آمدن.

وحرام باشد بروی خواندن سورتهای عزایم قرآن، وآن چهار سورت است: الم تنزیل، وحم‌السجده،والنجم، وقرأ. وآنچه غیرازینست از سورتهای قرآن، حرام‌نباشد خواندن.

دلیلش قول‌خدای تعالی: «فاقرؤاما تیسر منه»، یعنی: بخوانید از قرآن آنچه آسانست. واین امر عام است، جملهٔ اوقات و احوال را شامل است.

وحرام‌باشد بروی دست بر نوشتهٔقرآن کردن، یا نامی از نامهای خدای تعالی یا نامهای پیغمبر وامامان‌علیهم الصلوةوالسلم.

ومکروه بود وی را طعام وآب‌خوردن، الا پس‌از مضمضه واستنشاق، وخفتن الابعد از وضو، وخضاب کردن. دلیل برین همه اجماع این طائفه است.

ودر غسل جنابت شش چیز واجب است: سه فعل است، وسه کیفیت.

آنچه فعل است، استبراء کردن به بول، ونیت کردن، وش تن همهٔ اعضا بر وجهی که آب بجملهٔ بن مویها برسد.

وآنچه کیفیت است: پیوسته داشتن نیت بحال غسل، وبر حکم نیت بودن تا فارغ شدن، وترتیب نگاهداشتن. وآن‌چنان بود که اول سر بشوید، آنگه‌جانب راست، آنگه جانب چپ. واگر نیت کند وسر بزیر آب فرو برد، ترتیب از وی بیفتد.

وآنچه سنت است: دست شستن پیش از آنکه در اناء آب کند سه بار، ونام خدای بردن، ومضمضه واستنشاق کردن، وبصاعی آب غسل کردن.

وبنزد این طائفه بمجرد غسل بی‌آنکه وضو کند نماز تواند کردن، از برای آنکه مانع ازنماز وجود حدث‌بود، وبغسل کردن آن حدث برخاست. وچون حدث مرتفع شد، واستباحت نمازحاصل شد، نماز صحیح باشد.

دیگر خدای تعالی فرموده: «وان‌کنتم جنباً فاطهروا»، یعنی: چون خواهید که نماز کنید وشماجنب باشید، طهارت کنید! یعنی: غسل کنید! شرط غسل کرد و وضو نکرد. اگر وضوشرط‌بودی ذکرآن کردی.

اما هر غسل که بغیر غسل جنابت‌است تا بآن وضو نسازند، نماز نتوان کرد،از برا ی‌آنکه درشرع دلیلی نیست که دلالت کند بر استباحت نماز بمجرد آن غسل بی وضو.

وغسلهای دیگر چون غسل حیض و استحاضه ونفا سروغ ل مس میت، بر ترتیب‌غسل جنابت است، الا آنست که بی‌وضو نماز نتوان کرد.

وغسلهای سنت ودعواتی که‌در وضو و

غسل باید خواندن بسیار است، واز برای این کتاب‌ها ساخته‌اند، چون: عمل‌السنة ومصباح کبیرونزهة الزاهد وغیر این،کسی راکه باید که برعمل این‌طائفه از فرائض ونوافل مطلع شود، آن را طلب باید کرد، ومطالعه کردن.

(رجوع شود به‌معتقدالامامیه ص۱۹۹، ۲۰۰).

الجَناحِیَّة ـ (اصطلاح کلامی) اتباع عبدالله بن معاومة بن عبدالله بن جعفربن ابوطالب را گویند که به ذوجناحین ملقب بود.

سبب تشکیل این فرقه چنین است: که مغیریة پس ازقتل‌محمدبن‌عبدالله بن‌الحسن از اطراف مغیره پراکنده شدند و درطلب امام به مدینه آمدند و در آنجا عبدالله بن معاویه را به زعامت برداشتند گمان بردند که او بعد از علی و اولادش امام است.

عبدالله بن معاویه گمان میکرد که روح داوندی ابتدا به حضرت آدم سپس به شیث و بعدازآن به سایر انبیاء و درآخر به جسم او حلول کرده است...

(از مختصر فرق بین‌الفرق ص ۱۵۳)

جَناحُ‌الغُرابُ‌الأیْمَن ـ (اصطلاح‌نجومی) و آن ستارهٔ بودواقع‌در جناح ایمن ازغراب. رجوع به غراب شود.

جَناحُ الغُرابُ الشَّرقی ـ (اصطلاح‌نجومی) و آن نام ستارهٔ بود واقع در شرق صورت غراب رجوع به غرابه شود.

جَناحُ‌الغُرابُ الغَربی ـ (اصطلاح‌نجومی) و آن نام ستارهٔ بودواقع در غرب صورت غراب رجوع به غراب شود.

جِناسـ این اصطلاح اهل ادب وبدیع است واز محسنات لفظی است وعبارت از تشابه دو للفظ است در تلفظ که تجنیس هم گویند وجناس بر دو قسم باشد یکی تام که دو لفظ در انواع حروف متفق باشند واز لحاظ عدد وهیأت وترتیب نیز متفق باشند در این صورت اگر دولفظ از یك نوع باشند مثلا هردو اسم باشند یا فعل مماثل نامند مانند «یوم یقوم الساعة یقیم المجرمون مالبثوا غیرالساعة» ای‌من ساعات الایام وساعت اول یعنی قیامت و مانند «رکبت حماراً ولقیت حماراً» که از حمار دوم مرد احمق خواهد واگر دو لفظ از دو نوع بود مستوفی نامند مانند «امامات من کرم الزمان فانه یحیی لدی یحیی‌بن عبدالله» که یحیی دوم اسم است. دیگر جناس ناقص که دو لفظ در تمام جهات متفق نباشند ویادر هیأت حروف فقط متحد باشند ویادر ترتیب یا در امری دیگر در هر حال از باب جناس غیر تام است مانند «الجاهل امامفرط او مفرط»که مفرط دوم مشددباشد مانند «التفت الساق بالساق الی ربك یومئذ المساق».

در ابدع آرد:

جناس بمعنی همجنس بودن است و مراد توافق دوکلمه است در حروف وخط ولفظ وبساطت وترکیب کلا یا بعضا ودر اقسام مختلفه آن اصطلاحات صاحبان فن مختلف شده است چنانکه جناس‌ناقص رابنابر آنچه گفته‌شده است مفتاح وتلخیص گفته‌اند واختلاف لفظین است بزیساده و نقصان حروف وگفته‌های دیگر.

جناس تام مطابق بودن دورکن است در عدد حروف ونوع حروف وحرکات و بساطت وترکیب وترتیب ونوشتن مانند

«یوم یقوم الساعه یقیم المجرمون مالبثوا غیرالساعة».

مثال فارسی:

بهرام که گور میگرفتی همه عمر
دیدی که چگونه گور بهرام گرفت
چون نای بینوایم ازین نای بینوا
شادی ندیده هیچکس از نای بینوا

وجناس محرف که جمعی آنرا ناقص خوانده‌اند آن باشد که دو رکن مختلف باشد درحرکت وسکون یا در نوع حرکات چنانکه «لاتظلمون ولا تظلمون» ودر خبر است «الجاهل اما مفرط او مفرط».

عرب گوید: «من قتل قتل ومن‌رحم رحم».

ملك جم بر ملك قرار گرفت
روزگار آخر اعتبار گرفت
صبحدم ناله قمری‌شنواز طرف‌چمن
تا فراموش کنی‌محنت دور قمری

وجناس زاید آنست که در یکی ازدو رکن حرفی‌زایدبر دیگری باشد وآن‌زیاده یا در اول است مثل آیهٔ مبارکه «والتفت الساق بالساق الی ربك یومئذ المساق» یا در وسط چنانکه گویند «جدی جهدی» یعنی بخت واقبال من مشقت وکوشش‌من است یا در آخر.....

ساقی بده آن کوزه یاقوت روان را
یاقوت چه باشد بده آن قوت روان را

وجناس ومرکب وو..... رجوع شود به (ابدع ص۲۲۵– ۲۴۶).

جَنایِب– جمع جنیب وجنبیت است که بعد ودوری است از حضرت حق واز معرفت حقایق اشیاء وآنان که محجوبند باوهام خود ودلائل می‌جویند از اثربمؤثر راهروان راه حق‌در منازل نفوس وحاملان زادو تقوی وطاعت‌اند که‌سیر ایشان السیر الی‌الله است نه بمانند اهل شهود وعیان:

جنت– (اصطلاح کلامی) جنت یعنی بهشت اخوان الصفا گویند: بهشت عبارت ازعالم ارواح استوهمهٔ آن صورت‌روحانیه است نه هیولای جرمانیه وبلکه حیات محضه است وراحت ولذت وسرور محض است وکون وفساد را آنجا راهی نیست.

صدرالدین نیزگوید: بهشت‌بر دو قسم است یکی بهشت معقول وروحانی که آن محل مقربین است ودیگر بهشت محسوس. (از اخوان ج۲ ص۵۲– رساله‌عرشیهٔ صدرا ص۱۸۲).

جَنْبُ‌الفَرَس – (اصطلاح نجومی) جنب وجناح الفرس یکی از کواکب صورت فرس بودو آنرا باسرة الفرس فرغ ثانی خوانند.

جَنَّتِ اَعمال– (اصطلاح عرفانی) عبارت از جنت صوریه است از جنس مطاعم سازگار ومشارب خوشگوار «جزاء بماکانوا یعملون»:

جنت اعمال این جنت بود
جنت محسوس پر نعمت بود

(از رسائل‌شاه نعمت‌الله ج۳ ص۱۷).

جَنَّتِ ذات– (اصطلاح عرفانی) مراد جنب جبروت ومشاهدهٔ جمال احدیت است وآن جنت روح است.

این جنت روح عارفانست
خود راحت روح عارفانست

(از رسائل شاه‌نعمت‌الله ج۳ ص۱۸).

در مقابل جنت صفات است که مراد تجلیات صفات واسماء الهیه است و این جنت دل صاحبدلان است در جنت ذات گفته استو«جنت‌عرضها‌السموات والارض».

جامی گوید:

اصل جنت [جنات] جنة الذات است
عرضها الارض والسموات است
ارض چه بود حقایق اعیان
مستقر در نشیمن امکان
آسمان چه؟ صفات یا اسماء
متأخر زحکمشان اشیاء
وحدت صرف وهستی ساذج
بود اینها همه درو مدرج

جَنَّةُ الوِراثه - (اصطلاح عرفانی) جنت نفس است که از اخلاق حمیده است و حصول این اخلاق بکمال حسن متابعت انبیاء تواند بود (از رسائل شاه نعمت‌الله ج۳ ص۱۸).

اصولا کلمهٔ جنت که‌در اصطلاح عارفان آمده‌است مأخوذازقرآن‌است تلك‌الجنة التی او رثتموها بماکنتم تعلمون» و اما الذین آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات المأوی نزلا بما کانوا یعملون.

جِنس - (اصطلاح منطقی) جزءذاتی میان انواع مختلف‌الحقایق‌را جنس مینامند واز آن‌جهت که‌در تشخص وتحصل‌احتیاج بفصل دارد طبیعت مبهمه نامیده‌اند.

جنس و فصل در وجود متحدند‌مانند ماده وصورت خارجی دراجسام وهمانطور که‌ماده وصورت‌بدون‌یکدیگر محقق‌وموجود نمیباشند جنس وفصل هم بدون یکدیگر موجود ومحقق نخواهند بود وهمانطورکه صورت علت حصول ماده است فصل هم محصل جنس است واز همین جهت است که گفته‌اند فصل‌مقدم‌برجنس است وصورت مقدم برماده جنس وفصل را ماده وصورت تحلیلی عقلی‌هم خوانده‌اند جنس وفصل‌در مرکبات تحلیلی است وماده وصورت در مرکبات خارجی وجنس همان مادهٔ عقلی است وفصل صورت عقلی.

(اساس الاقتباس ص۲۷- تهافت التهافت ص۳۸۲-، ۳۷۶، ۳۷۳، ۲۹۱).

ابوالبرکات بغدادی میگوید: جنس ونوع وصنف از لحاظ لغوی بیك معنی آمده‌اند ولکن فلاسفه هر یك ازآن‌کلمات رابرای معنای خاصی برگزیده‌اند «الجنس والنوع والصنف یقال فی العرف اللغوی بمعنی واحدو..... ».

(المعتبر ج۳ ص۱٦).

سبزواری گوید: جنس وفصل اگر بشرط لامأخوذ شوند ماده وصورت میباشد واگر لابشرط لحاظ شوند جنس وفصل میباشند وماده‌وصورت خارجی‌همان جنس وفصل عقلی‌اند «جنس‌وفصل لابشرط‌حملا فمدة وصورة بشرط‌لا».

(از شرح منظومه ص۹۳).

اخوان الصفا در تعریف جنس آرند: «کل لفظة یشاربها الی کثرة‌مختلفة الصور تعمها کلها صورة اخری کالحیوان والنبات».

که‌هر لفظی که شامل انواع مختلف الحقایق شود جنس خواهد بود.

(اخوان ج۱ ص۳۱٤).

ابن رشد گوید: جنس عبارت ازکلی اول از کلیات است وهر فصلی در جنسی موجب تحصل نوعی است غیر از نوعی که فصل دیگر موجب شود.

(تفسیر ص۱۳٦۹).

جِنسِ سافِل - (اصطلاح منطقی) هر کلی که مشترك میان چند نوع مختلف الحقایق باشد جنس‌است تعریف دیگرآنکه هرمفهومی که‌شامل انواع واجناس مختلف

الحقایق شود جنس است در تعریف دوم ملاحظه میشود که کلیت جنس زیادتر است زیرا نه تنها شامل چند نوع مختلف میشود بلکه شامل چند کلی جنسی هم میگردد وبهرحال کلیات جنسی بعضی وسیع‌تر وبزرگتر از دیگری میباشند مثلا حیوان که جنس برای انسان وسایر حیوانات است کوچکتر از نامی ونامیت است که‌شامل انواع حیوانات ونباتات‌میشود وجنس مطلق بزرگتر از جسم نامی است زیرا هم شامل انواع حیوانات ونباتات شده وهم شامل جمادات میشود و جوهریت بزرگتر از جسم مطلق است. زیراعلاوه‌برآنکه‌شامل حیوانات ونباتات وجمادات میشود شامل مجردات‌از عقول ونفوس هم میشود.

کلی بزرگتر ووسیع‌تر راکه فوق او کلی نیست جنس‌الاجناس وجنس عالی مینامند مانند همان جوهر، وکلی کوچکتر راکه فقط شامل چند نوع مختلف میشودو جزء تمام مشترك میان‌چند نوع است‌جنس سافل است ومتوسطات اجناس متوسطانند جنس سافل مانند حیوان ومتوسط مانند جسم نامی وجسم مطلق.

(از اساس‌الاقتباس ص۲۹ـ تفسیرص ۲۲۹، ۹۸، ۲۲۸، ۴۹۸ـ کشف‌المراد ص ـ ۴۵ ـ ٤٦ـ شفا ج۲ ص۴۹۳ـ دستور ج۱ ص٤١٦).

جِنسِ عالی‌وجِنسِ مُتَوَسِّط رجوع‌شود به جنس وجنس سافل.

شیخ‌الرئیس ابن سینا در دانشنامهٔ علائی آرد:

الفاظ کلی همه پنج‌اند: سه ذاتی ودو عرضی، و ذاتی دو گونه باشد نخست، یکی آن بود که چون بپرسی از چیزها که‌چه‌اند که‌بدان پرسش حقیقت‌معنی ایشان خواهی جواب بدان لفظ ذاتی دهند، چنانکه چون بپرسی که مردم وگاو واسب چه‌اند؟جواب دهند که حیوانند،وچون بپرسی‌که سیاهی وسپیدی وسرخی چه‌اند،جواب دهند که گونه‌اند وچون پرسی که ده‌وپنج وسه چه چه بود جوا بدهند که شمارند وهمچنین چون بپرسند که‌زید وعمرو خالد چه‌بوند؟ جواب دهند که مردم‌اند.

پس حیوان و گونه وشمار و مردم اندر جواب چه چیزی این چیزها افتد و بتازی این را جواب ماهو خوانند.

و یکی آن بود که چون از کدامی هر یکی بپرسی که مردم کدام حیوان است گویند که ناطق پس ناطق جواب کدامی مردم بودی وبتازی جواب ای‌شیء گویند. وچنانکه بپرسند که‌چهار کدام‌شمار است؟ گویند بدو بار نیمه کردن بیکی رسد.

وهرچه کلی ذاتی‌بود وجواب ای‌شی بود آنرا فصل خوانند واما آن کلی ذاتی که‌اندرجواب ماهوبعض‌بود بعضی‌ازوی عامتر ازبعضی است وبعضی خاصتر از بعضی چنانکه جسم عامتراست ازحیوان وخاصتر است از گوهر وحیوان که عامتر است از مردم و خاصتر است از جسم و همچنین شمار خاصتر است از چندی وعامتر است از جفت مثلا وجفت خاصتر است‌از شمار و عامتر است از چهار وچهار خاصتراست از جفت‌و عامتر است از این چهار وآن چهار.پس‌هرچه‌کلی‌عامتربودنوع‌عامتروهرچه کلی خاصتر بود، نوع خاصتر بودوچیزی بود که جنس بود وهم نوع. وچیزی که جنس بود وبس وزیر چیزی بنوع نبود چنانکه اندر این مثالها: گوهر وچندی:

وچیزی بود که نوع بود وبس وجنس هیچ نوع‌نبود زیرا که‌زیر وی کلی‌ذاتی‌اند وجوا ماهو نبود.بلکه زیروی جزویات‌بوند وبس چنانکه‌مردم وچنانکه چهار وچنانکه سیاهی، که سیاهی از دیگر سیاهی آن جدائی ندارد بطبع که گونه از گونه زیرا که گونه از گونه آن جدائی دارد که سیاهی از سپیدی و بفصل ذاتی مخالفت دارد.

اما سیاهی از سیاهی جدائی ندارد بگوهر وفصل ولیکن بحالهای بیرونی چنانکه یك سیاهی زاغ بود ویکی سیاهی مداد، وزاغ ومداد چیزهااند بیرون از طبع سیاهی وبودن سیاهی اندرزاغ حالیست مرسیاهی رانه ذاتی هر چند که اکنون جدا نتواندشدن‌از زاغ ولیکن بوهم‌شایستی که‌همین سیاهی بعینه‌اند رزاغ نبودی ــ که اندر چیزی دیگر بودی.

جَنْگــ امتحانات الهی‌راگویند بانواع بلاها.

(کشاف ص۱۵۵۵).

مولوی گوید:

ساقیا عمر بده کردیم که در جنگ‌شویم
می‌گلرنگ بده تا همه یکرنگ شویم
صورت لطف سقی‌الله توئی در دوجهان
رخ می رنگ نما تا همگان رنگ شویم

جُنُونــ (اصطلاح‌عرفانی، فقهی)جنون در مستی نهایت‌است‌ودر درویشی بدایت، جنون آن باشد که مرد در عین آگاهی از خود بی‌خبر باشد.

(رسائل خواجه عبدالله ص۱۲۰).

ابوسعید ابوالخیرگوید: لایکمل ایمان العبد حتی یظن الناس انه مجنون.

(اسرارالتوحید ص۳۷).

واختلال قوه ممیزه است، جنون‌بر دو قسم است یکی ادواری که گاه گاه از شخصی خرد زائل شده وغیر عادی‌میشود ودیگر اطباقی که همواره شعور وادراك ازو زائل میشود درهردو صورت معاملات وعقود ودستورات مجنون در حال جنون نافذ نیست و نسبت باموال خود ودیگران حق مداخله ندارد و کارهای او باطل است.

(از کشاف ج۱ ص۲۹۲).

جَوّــ بفتح جیم‌وتشدید واو (اصطلاح فلسفی) قدما بر مبنای هیأت بطلمیوسی مابین زمین وآسمان را جو میثامند.

(دستور ج۱ ص۴۱۹).

جَواریــ (اصطلاح نجومی) وآن‌نام سه ستارهٔ بود بر کمربند جوزاء که نطاق هم نامند.

(از التفهیم ص۱۰۵).

جَوامِعــ (اصطلاح عرفانی) حضرت رسالت پناهی را گویند:

مصطفی کش جوامع الکلم است
که بدان سلك شرع منتظم است
گوهر صدق بی‌تفاوت سفت
فلیقل‌خیراً او لیصمت‌گفت
بعد من کان موٴمناً بالله
وبیوم ینال فیه جزاء

جَوانْمَردــ (اصطلاح عرفانی) عارف کامل وسالك از خود وارسته است:

جوانمردان طریقت ومجاهدان راه حقیقت را عمل دیگر است، کار ایشان رنگ دیگر دارد، وعشق ایشان ذوقی‌دیگر دارد، نه عذر رخصت ایشان رافریبد،نه سلطان وحشت بر ایشان تازد.

(از عده ج۳ ص۸۴۲).

نوری وابوحمزه ودقاق را بگرفتند و قتل‌شان بفرمودند،سیاف شمشیر برکشید، نخست نوری در پیش آمد، سیاف گفتاین چه دلیر ی‌است؟ گفت حیات من بر یاران ایثار است وما را جوانمردی ناچار،سیاف بگریست فریاد برآورد،خلیفه قاضی راگفت تفحص کن، نوری را بخواند و ازو مسائل فقهی پرسیدند بصواب جواب داد.

(از شطحیات ص۳۱).

جواهرِ اوّلـ (اصطلاح فلسفی) مراد از جواهر اول یاجواهر اولی اشخاصند.

خواجه طوسی گوید: واین هر پنج (ماده، صورت، جسم، عقل ونفس) یاجزوی باشند یعنی اشخاص وآنرا جواهر اولی خوانند ویا کلی باشند یعنی انواع واجناس وآنرا جواهر ثانیه خوانند وثالثه نیز در مرتب متبعد از نوع یعنی اجناسند.

(اساس الاقتباس ص۳۸).

«الجواهر الاولی هی‌اشخاص‌الجواهر. وانما تدل علی‌الاشخاص المشار الیها...ان الجواهر صنفان‌اول‌وثوان... جواهر ثوانی وهی التی تقال علی موضوع یخصها انه یحمل اسمها وحدها علی موضوعها».

(از مقولات ارسطوص۲۸، ۱۵، ۱۸).

وبالجمله جواهر اول، شخص جوهری است مانند«هذاالانسان المشارالیه» وجواهر ثوانی انواعی هستند که‌تحت‌آنها اشخاص است مثلا زید مشارالیه مندرج در نوع‌خود است که انسان باشد وانسان در جنس خود است که حیوان باشد.

جَواهِرِ بَسیطِ جِسْمانیـ (اصطلاح فلسفی) مراد عناصر اربعه‌اندد‌رحال خلوص ومحوضت.

(شرح قیصری ص۱۸).

جَواهِرِ بَسیطِ رُوحانیـ (اصطلاح فلسفی) مراد عقو ل‌ونفوس مجرده‌اند.

(شرح قیصری ص۱۸).

جَواهِرِ رُوحانیـ (اصطلاح فلسفی) مراد عقول ونفوس‌اند.

(اخوان ج۳ ص۱۳۶).

جَواهِرِ سِفْلیهـ(اصطلاح فلسفی)مراد عناصر ومادیات‌اند.

(از اخوان ج۳ ص۱۰۳).

ترکیبات دیگر فلسفی وعرفانی:

جَواهِرِ عُلومـ عبارت از حقایقی‌است است که قابل تبدیل وتغییر نمی‌باشد و باختلاف ازمنه وشرایع وامم مختلف‌نشود.

جَواهِرِ عِلْویّهـ (اصطلاح فلسفی)مراد افلاک وکواکب‌اند وگاه بر مجردات نیز اطلاق شده است.

(از اخوان ج۳ ص۱۰۳).

جَواهِرِ غاسِقهـ (اصطلاح فلسفی) مراد اجسام است.

جَواهِرِ غاسِقهٔ میته ـ (فلسفی) مراد اجسام و جامدات است. (از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۱۰۹).

جَواهِرُالقائِمَة بِذاتِها ـ مراد عقول مجرده‌اند (از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۲۲۸)

جَواهِرِ مَعْدَنیّه ـ(فلسفی)مرادمعدنیات است (از شفا ج ۱ ص ۲۵٤)

جَواهِرِ مُفارَقه ـ (فلسفی) عقول و نفوس، عالم ماوراء طبیعت.

جَوْءِ جَوْء (نجومی) ازستارگان‌اجزاء سفینه

جُودـ (فلسفی ، اخلاقی) یعنی بخشش‌عرفا میگویند:جود افادهٔ‌چیزی است‌که شایسته باشد بدون غرضی‌که عاید

جواد شود.

«واما الجود فهو افادة الخیر بلاعوض».

(از اسفار ج۳ ص۸۲ ورجوع شودبه دستور ج۱ ص۴۱۹).

«الجود افادة ما ینبغی لالعوض».

(از مجموعه دوم مصنفات ص۱۳۴ و رجوع شود به دستور ج۱ ص۴۱۹).

در کتاب حکمة الاشراق آمده است که:

جود عبارت از افادهٔ چیزی بود که شایسته بود، بدون عوض، پس بخشندهٔ که در برابر بخشش خود خواستار ستایش و ثواب بود بازرگانست وهمچنین آن کس که بدان میخواهد خود را از مذمت و مثل آن رهائی بخشد پس در عالم هستی چیزی اشد نوراً از آن نبود که خود در حقیقت نفس خود نور بود، آنکه خود متجلـی و فیاض لذاتذ بود،برهر قابلی وذات اوبرای چیز ی‌دیگر نبود واو نور الانوار بود.

درکلمات مشایخ آمده است، جدولاتمنن فان الفائدة الیك عایدة (ازگلستان ص۱۷۳)

والجود بالموجود غایةالجود گلستان ص ۸۷.

مولانا گوید:

جود جملـه از عوض‌هـا دیدنست
پس عوض دیدن ضدترسیدن است
بخل نـادیدن بـود اعـواض را
شاد دارد دیـدن در خـاص را
پس بعـالم هیچکس نبـود بخیل
زانکه کس چیزی نبازد بـی‌بدیل

*

خاص و عامه از سلیمان تا بمور
زنده گشته چون‌جهان ازنفخ‌صور
اهل صورت زان جـواهـر یافته
اهل معنـی بحـر نـادر یـافته
آنکه بی همت چـه با همت شده
وآنکه با همـت چـه با نعمت‌شده
بانك می‌آید که ای طـالب بیـا
جود محتاج گدایان چـون گدا
جود محتاج است و خواهد طالبی
همچنانکه توبه خـواهد تائبـی
جود میجـوید گدایان و ضعـاف
همچو خوبان کآینه جـویند صاف
روی خوبان ز آیـنه زیبـا شود
روی احسان از گدا پیـدا شود
چون گـدا آئینهٔ جود است هـان
دم بود بر روی آئینـه زیـان
پس ازین فرمود حـق دروالضحی
بانك کم زن ای محمد بر گدا
آن یکی جودش گدا آرد پـدید
وین دگر بخشد گدایان را مزید
پس گدایان آینه جـود حقنـد
وآنکه با حقنـد جود مطلـق‌اند

جَوْر ــ (اصطلاح عرفا) بازداشتـن سالك را گویند ازسلوك و یا موانع‌وعوایق سلوك باشد و آن خذلان سالك است.

در ادب و اخلاق ستم کردن بـود بر مظلومان و ناتوانان در حدیث است «اذاهم الوالی بالجور علی‌الرعایا ادخل‌الله النقص فی‌اموالهم حتی‌الضُّروع والزُّروع».

جَوْشَنِ صُوَرت ــ (عرفانی) کنایت از کالبدهای زیبای فریبنده است.

جوشن صورت رها کن در صف مردان بیا
دل طِلبِ کزدار ملك دل تـوان شد پادشا

جَوْشَنِ کَبیر ــ یکی از ادعیه است که در شبهای قدر و شبهای بزرگ ماه رمضان خوانند.

جَوزاءـ (اصطلاح نجومی) ویکی‌از بروج دوازده‌گانه‌است وشرف رأس‌وهبوط الذنب ووبال مشتری است وبرجی است هوائی مذکر و نهاری و غربی ربیعی است ودموی است وذوجسدین بود.

(رجوع شود به رساله سوم در نجوم اخوان ص۸۹).

جَوزهرـ (اصطلاح نجومی) کلمهٔ جوزهر در اصل نام نقطهٔ از سطح فلك‌قمر بوده است وبعداً نام فلك قمر را جوزهر نهاده‌اند ازباب نامگذاری محل باسم‌حال،

(از دستور ج۱ ص۴۱۹ ورجوع‌شود به مجموعهٔ دوم مصنفات ص۲۸۱).

ابوریحان گوید: چون سطح فلك‌مایل بود از سطح منطقة البروج ناچار هر ده دایره بدوجای‌برابرتقاطع میکنند همچنانکه منطقة البروج با معدل النهار بدو جای برابر تقاطع کرده است پس نام جوزهر برین هر دو نقطه اطلاق میشود.

آنکه بطرف شمال است منطقة البروج رأس نامند و آنکه بطرف جنوب است‌منطقة البروج ذنب خوانند ورأس جوزهر وذنب جوزهر هم آن دو را نامند رأس جوزهر را مجاز الشمال‌یعنی گذرگـاه شمال‌وعقدة الشمالیه هم نامند وذنب جوزهر را مجاز الجنوب وعقدة الجنوبیه هم نامند.

(رجوع شود بمدارماه والتفهیم ص ۱۲۲).

وباید دانست که رأس جوزهر زحل به جوزا و رأس جوزهر مشتری به سرطان ورأس جوزهر زهره به ثور وراس جوزهر عطارد است.

جُوعـ (اصطلاح عرفانی) یعنی گرسنگی واز آداب سلوك جوع است که گفته‌اند «الجوع طعام الزاهدین والذکر طعام العارفین».

(طبقات ۲۸۹).

وگفته‌اند «جوع التوابین تجربة وجوع الزاهدین سیاسة وجوع الصدیقین تکرمة».

(طبقات ۱۱۱).

جنید گوید: «ما اخذ نا التصوف عن القیل والقال لکن عن الجوع وترك‌الدنیا وقطع المألوفات والمستحسنات لان التصوف هو صفاء المعاملة مع‌الله واصله التعزف عن الدنیا».

(طبقات ص۱۵۸).

جوع آئین سالك را هست
شیوهٔ عارفان آگاه است
جوع سالك باختیار بود
جوع عارف باضطرار بود
می نماید روندهٔ مرتاض
ا زمطاعم بقصد خویش اعراض
تا دلش خوی با خوشی نکند
نفسش آهنگ سرکشی نکند

مولانا در تفسیر اخلاقی آن گوید:

رنج جوع از رنجها پاکیزه‌تر
خاصه در جوعست صد فضل وهنر
رنج جوع اولی‌بود خود زان علل
هم بلطف وهم به‌خفت هم‌عمل
جمله‌ناخوش‌از مجاعت خوش‌شود
جمله خوشهابی مجاعتها استدرد
جوع مر خاصان حق را داده‌اند
تا شوند از جوع شیر زورمند
جوع هر جلف گدا را کی دهند
چون علف‌کم نیست پیش اونهند

جَو مِطْریاـ این لغت یونانی الاصل بوده وبه معنی مبحث وعلم هندسه است «والثانی الجو مطریا وهو علم الهندسه و

هی معرفة المقادیر والابعادو...».
(از اخوان ج۱ ص۴۹).

جُون- (بفتح جیم- اصطلاح‌نجومی) یکی از ستارگان بنات نعش بود.
(رجوع شودبه‌حاشیه التفهیم ص۱۰۰)

جَوهَر- (اصطلاح فلسفی) اشیاء و موجودات خارجی را هر گاه بررسی کنیم درمی‌یابیم که بعضی موجود مستقل بوده و بعضی دیگر مستقل نبوده وقائم بغیرندبعضی وجود استقلالی دارند وبعضی تبعی وبطور کلی وجود بعضی موجودات انتزاعی است مانند مفهومات واضافات وبعضی‌در محلند وبعضی بی‌نیاز از محل.

موجوداتیکه مستقل بوده ودر تقرر وجودی نیازی بمحل نداشته باشند جوهرند وحق وجود عینی‌آنها آنست‌که در موضوعی از موضوعات‌نباشند وموجوداتیکه تبعی بوده وحق وجود عینی آنها این است که در موضوعی از موضوعات ومحلی از محلها باشند عرضند.

خلاصهٔ کلام انکه درتعریف جوهر گفته‌اند که آن عبارت‌از موجودی است‌که حق وجود عینی آن این است که در موضوعی نباشند یعنی هر گاه در خارج موجود شود در موضوعی نباشد ودر محل خود بیان میشود که میان موضوع ومحل فرق است وبنابر این جوهر میتواند درمحل باشد ولکن در موضوع نمی‌تواند باشد چنانکه صورت جسمیه جوهر است وقائم بمحل است وحال در هیولی است.

وبعضی تعریف کرده‌اند بآنکه جوهر ماهیتی است که وجود آن در اعیان نیازی بموضوع نداشته باشد و یا آنکه جوهر امری است متحیز بالذات.

(از اشارات ص ۱۲۷ - زادالمسافرین ص ۳۰)

قطب‌الدین گوید: جوهر ماهیتی است که چون او را در اعیان بیابند وجود او در موضوع نباشد و عرض ماهیتی است که چون او را در اعیان بیابند وجود او در موضوع باشد.

(از درة التاج قسم سوم ص ۴۶)

ناصر خسرو گوید:

هر آنچ او هست زاعلی تا با سفل
دو چیز آمد ز آخر تا باول
یکی اعراض و آن دیگر جواهر
چنین گفتند استادان ماهر
چه باشد جوهر آن کوهست دائم
بذات خویشتن پیوسته قائم
عرض قائم بذات جوهر آمد
خرد را این سخنها باور آمد

قیصری گوید: تعریف جوهر و عرض بطریق اهل الله از این قرار است چنانکه حقایق اشیاء را بررسی نمائیم دریابیم که بعضی از آنها متبوع و مکتنف بعوارض و بعضی از آنها تابع ولاحق‌اند متبوع جوهر و تابع عرض است که جامع هر دو وجوداست زیرا وجود است که متجلی بصور مختلف میشود.

(از شرح قیصری ص ۲۲)

شیخ اشراق گوید: جوهریت در اعیان امرزائدبرجسمیت نمیباشد بلکه‌جعل جسمیت او بعینه همان جعل جوهریت او است «واعلم ان الجوهریةایضاً لیست فی الاعیان امراً زائداً علی الجسمیة بل جعل الشیء جسماً بعینه هوجعله‌جوهراً اذالجوهریة عندنالیست الاکمال ماهیة الشیء علی وجه یستغنی فی قوامه عن‌المحل».

(از مجموعهٔ دوم مصنفات ص ۷۰)

ابن رشد در تعریف جوهر گوید: «الجواهر الموجودعلی‌الحقیقة. الجواهرهی متقدمة لجمیع الموجودات، الجوهر لیس هولشیء آخر البتةالالذاته یحمل علیه سائر الاشیاء ولایحمل هوعلی شیء... الجوهر موضوع لکل واحد من‌الاعراض... الجواهر هی علة انیة الاعراض الجواهر عند نا اعرف من الاعراض».

(رجوع شود به تفسیر ص ۱۰۰۰، ۷۹۷، ۲۷۲، ۳۷۵، ۸۰۹، ۱۵۵۹، ۱۵۳۵، ۱۵۳۳، ۱۵۱۹، ۹۵۱، ۹۵۹)

جواهر بر پنج قسم‌اند باین بیان که یا جسم و جسمانی میباشند ویامفارق و روحانی هستند قسم اول یا حال است و یا محل و یا مرکب از حال و محل اول صورت دوم ماده سوم جسم است و آنچه مفارق است یا تعلق تدبیری ببدن دارد و بعبارت دیگر یا در وجود بی‌نیاز از محل است و در فعل نیاز بمحل دارد نفس است و یا نه در وجود و نه در فعل هیچ کدام نیازی بمحل ندارد عقل است.

اخوان الصفا در تقسیم جواهر گویند: جواهر بر دو قسم‌اند یا روحانی میباشند و یاجسمانی جواهر جسمانی یا فلکی هستند یا طبیعی جواهر طبیعی بر دو نوع‌اند بسیط و مرکب بسیط چهارنوع است(عناصراربعه) و مرکب دو نوع است جماد و نبات و نامی دو نوع است نبات و حیوان، جوهر روحانی هم بر دو قسم‌اند هیولی و صورت صورت هم بر دو نوع است مفارق (نفس و عقل) و غیر مفارق مانند اشکال.

(از اخوان ج۱ص ۳۲۶ ــ تفسیر ۱۵۳۳)

خواجه طوسی گوید: و بباید دانست که جواهر ذاتی است انواع جواهر را بخلاف عرض که ذاتی نیست اجناس اعراض را.

(از اساس الاقتباس ص ۳۸)

جَوهرِ إبْداعی ــ (اصطلاح فلسفی) مراد از جوهر ابداعی نفس‌است ناصرخسرو گوید: نام آن جوهر که اندر نطفه‌های حیوان است واندرتخمها وبیخهای نبات‌است و آن جوهر ابداعی است و آنچه ابداعی باشداو جزء چیزی نباشد و آنچه جزو چیزی نباشد قوت او متناهی نباشد.

(از ادالمسافرین ص ٦٤)

جَوهرِ اوّل ــ (اصطلاح فلسفی) ابن رشد میگوید: مراد ارسطو از جوهر اول مبدأ اول است که «المبدأ الاول للجواهر و هوالله سبحانه».

(از تفسیر ص ۳٤۰)

اهل ذوق گویند ــ حقیقت محمدیه و روح مقدس حضرت رسول مصطفی است که فرمودند «اَوّلُ ما خَلَقَ‌اللّهُ رُوحی» و «اَوّلُ ما خلقَ‌اللّهُ نوری» «کُنتُ نَبیّاً و آدمُ بَینَ الماءِ وَ الطّین» و «خَلَقَ‌اللهُ نورَ مُحمّدٍ مِنْ نوره فَضَوئُه و صَدَرَهُ علی یَدِهِ».

(از اشعة اللمعات ص ۱٦۹).

مولانا گوید:

تاج کرمناست بر فرق سرت
طوق اعطیناک آویز برت
جوهر است انسان‌وچرخ اورا عرض
جمله فرع و سایه‌اند وتو غرض
علم جوئی از کتب‌های فسوس
ذوق جوئی تو ز حلوای سبوس
ای‌غلامت‌عقل وتدابیرات وهوش
چون چنینی خویش‌راارزان‌فروش
خدمتت را جمله هستی مفترض
جوهری چون‌عجز دارد باعرض

بحر علمی در نمی پنهان شده
در سه گز تن عالمی پنهان شده
و نیز عقل اول را گویند.
(انسان ص ۳۴۸)
عزیز الدین نسفی گوید:
عقل اول را باعتباراتـی بنامهای مختلف نامیده‌اند در روایت آمـده است که اول ماخلق‌الله الجوهر پس او را جوهر اول نامیده‌اند و نیز آمده است اول ما خلق‌الله العقل پس آنرا عقل‌اول نامیده‌اند وباعتباری روح و باعتباری قلم و باعتباری ملك مقرب و باعتبـاری عرش عظیـم و باعتباری آدم نامیده‌اند.
(از انسانِ کامل ص ۳۹۹)
جَوهرِ اوّلِ عالَمِ صَغیر ـ (عـرفان) این اصطلاح را اهل ذوق کنایت از انسان کامل دانند.
(رجوع شودبه انسان کامل نسفی ص ۱۷)
جَوهـرِ رُوحانی ـ (عرفـان) این اصطلاح و اصطلاح جواهر روحانی بصورت جمع در رسائل اخوان آمده است اینان هیولی و صورت را هم از جملهٔ جواهر روحانی دانند بعبارت دیگر گویند صورت دو است یکی مفارق که عقل و نفس است و دیگر غیر مفارق مانند اشکال و رنگهـا
(رجوع شـود به رساله دهم ص ۳۷۶) .
ترکیبات دیگر:
جَوهرِ بَسیط ـ مـاده را به‌تنهائی و صورت را به تنهائی جوهر بسیط نامند.
(از اساس الاقتباس ص ۳۸)
جَوهرِ بَسیطِ جِسمانی ـ مراد از جواهر بسیط جسمانی عناصر است و اگر بصورت مفرد (جوهر بسیط جسمانی) گفته شـود هریك از عناصر است.

جَوهرِ بَسیطِ رُوحانی ـ مراد عقـل و نفس است که بصورت جمع هم گفته میشود و در آن صورت عقول و نفوس میباشند.
جَوهرِ سُبوحی ـ مراد روح ملکوتـی انسان استَ .
ای جوهر سبوحی در سلك حدث چند باشی، ای مرغ قدوسی بر کنگرهٔ کبریا چرا برنپری؟، خفتان موسی در هاویهٔ عشق‌انداز، تا در عشق همرنگ جان عیسی شوی، ناموس خطاب چند زنی؟ در چلیپا هزار هزار چند نگری؟ هان که در صحن سموات مریخ بند توحیدی. ای کیوان عظمت نحوست، قهر بر کالبد آدم انداز، بربام هفتم فلك جبروت و ملکوت برشو، تا در بزم چون عطـارد کدخدای ملك اتحادشوی.
(از شطحیات ص ۷۵) .
جَوهرِطبیعت ـ(اصطلاح علوم غریبه) و حرکت و سکون کیفیت و کمیت را جوهر طبیعت نامند که از آنها چهار چیز پدید آید حرارت، برودت، یبوست و رطوبت.
(از جابر ص ۱٦) .
جَوهرِ عام ـ (اصطلاح فلسفی) مراد مفاهیم جوهر است «الموجودات منها ما ـ یحمل علی موضوع و لیست فی‌موضوع وهذا هوالجوهر العام و منها ماهو فی موضوع و لیس یحمل علی موضوع البة و هـذا هوالشخص المشارالیه».
(مقولاتِ ص ۷)
جَوهرِ عَقلی ـ (اصطلاح فلسفی) مراد عقل است و مراد از جواهر عقلیه عقـول مجرده است.
جَوهرِ غایِق ـ (اصطلاح فلسفی) مراد جسم است و گاه جواهر غاسقه گفته میشود و مراد جواهر مظلمه‌اند.

(از مجموعه دوم مصنفات ص ۳۰)

جَوهرِ فَرد ــ (اصطلاح فلسفی) مراد جزء لایتجزی و اتم و ذرات فرضی ذیمقراطیس است رجوع به جزء شود.

جَوهرِ مَحسُوس ــ (اصطلاح فلسفی) مراد جواهر مادی محسوسه است در مقابل جواهر معقوله.

(تفسیر ص ۷۴۳)

جَوهرِ مُرکّبِ خارجی ــ (اصطلاح فلسفی) مراد جسم است در مقابل جوهر عقلی و ذهنی و بالاخره مراد از جواهر مرکبه خارجی موالید است.

جَوهرِ مُرکّبِ عَقلی ــ (اصطلاح فلسی) مراد ماهیات جوهریه است که مرکب از جنس و فصل‌اند.

جَوهرِ مُظلِم ــ (اصطلاح فلسفی) مراد جسم است جواهر مظلمه در اصطلاح شیخ اشراق جواهر جسمانی‌اند.

(از مجموعهٔ دوم‌مصنفات ص ۲۸۵، ۳۰۰)

جَوهرِ مُفارِق ــ (اصطلاح فلسفی) مراد عقل است.

(از تفسیر ص ۷۱۱ و رجوع شود به ص ۱۴۲۲، ۱۶۸۱)

جَوهرِ نَفسانی ــ (اصطلاح فلسفی) مراد نفس است.

(از اسفار ج ۱ ص ۱۰۹)

جَوهرِ نُورانی ــ (اصطلاح فلسفی) مراد عقل است

جَوهرِ وَحدانی ــ (اصطلاح فلسفی) رجوع شود با جزاء لایتجزی.

جَوهرِ وَسَطانی ــ مراد هریک از افلاك بعد از فلك اعلی است.

(از کشاف ص ۲۹۸)

جَوهَریان ــ (اصطلاح عرفانی) ملکوتیان و روحانیون را گویند.

(از تفسیر حدائق ص ۳۱۷).

جُویبار ــ (اصطلاح عرفانی) جویبار مجاری عبودیت را گویند.

جِهاتِ أربع ــ (اصطلاح فلسفی) مراد از جهات اربع شرق، غرب، شمال و جنوب است.

(اخوان ج ۳ ص ۱۱۲)

جِهاتِ ثَلث ــ (اصطلاح فلسفی) گاه مراد از جهات ثلث وجوب، امکان و امتناع است و گاه ابعاد ثلثه است.

(کشاف ص ۱۵۲۱)

جِهاتِ سِتّ ــ (اصطلاح فلسفی) مراد از جهات ست یمین یسار، فوق، تحت، امام و خلف است.

(از اخوان ج ۲ ص ۳۳۲)

جِهاد ــ (اصطلاح عرفانی و فقهی) جنگ با کفار را گویند جهت گسترش پرتو اسلام یا خوف‌از تغلب آنها. درمعنی عرفانی آن.

خواجه عبدالله گوید: جهاد غازیان به تیغ است با دشمن دین، جهاد عارفان بقهر نفس است با خویشتن ، ثمرهٔ غازیان فردا حور و قصور است، ثمرهٔ عارفان در بحر عیان غرفهٔ نور، جهاد غازیان از سر عبادت رود و بوقت مشاهدت نظارهٔ ابد کنند، (از عده ج ص ۱۲۲).

حاتم اصم گوید: «الجهاد ثلثة: جهاد فی‌سرك مع‌الشیطان حتی تکسره و جهاد فی‌العلانیةفی‌اداء الفرائض حتی تؤدیها و جهاد مع‌اعداء اللهفی‌غزوالاسلام» (طبقات ص ۱۹۵) .

خواجه عبدالله گوید: جهاد بر سه قسم است یکی بنفس و یکی بدل و یکی بمال،

جهاد بنفس آنست که از خدمت و ریاضت بیاسائی و کر در خص و تأویلات نگردی و امر و نهی را به تعظیم پیش روی، و جهاد بدل آنست که خواهش‌های ردیه را بخود راه ندهی و بر مخالفت هواعزم مصمم داری و از تفکر در آلاء و نعم نیاسائی، و جهاد بمال ببذل است و سخاء و وجود و ایثار (از عده ج ٦ ص ٤١٠).

جهاد یا ظاهر است یا باطن، جهاد ظاهر با کافر است به تیغ و جهاد باطن با نفس‌است به قهر،مجاهدان، به‌تیغ سه‌مردند، کوشندۀ مأجور، خستۀ مغفور، کشتۀ شهید.

مجاهدان با نفس سه مردند، یکی میکوشد، وی از ابرارست، یکی میتازد، وی از اوتاداست، یکی باز رسته، وی از ابدال است، اوکه جهاد کفار راست بمال به‌غنیمت توانگر شود، او که در جهاد نفس است، بدل توانگر شود.

روزگاری در قهر نفس خویش بسر آوردم تا او را از مراد و کام خویش بازداشتم، روزی نشاط غزو کرده با من بر آویخت، غزا کردن شرط دین است و عماد مسلمانی و نشان طاعت داری و من از نشاط وی عجب داشتم که از نفس نشاط طاعت نیاید و بخیر کمتر گراید، گفتم در زیر این مکری است،پیوسته اورا روزه میفرمایم، مگر طاقت گرسنگی ندارد.

پیر طریقت گفت: الهی از بیم (تواند بود»؟ بجان رسیدم ، هیچ نداتم با چنین نفس و با چنین کار چون افتادم، هیچ عبرت نگرفتم و خلقی بعبرت خویش ندیدم، هر چند کوشیدم که یك نفس از آن خود شایستۀ تو بینم ندیدم، الهی راز کسی را که خود خواندی ظاهر مکن، جرحی که خود پوشیدی کریما، میان ما با تو داور توئی، آن کنی که سزای آنی، بنده را وقتی بباید که از تن زبان ماند و بس و از دل نشان ماند و بس و از جان عیان ماند و بس، دل برود، نمونه ماند و بس، جان برود، بوده ماند و بس، این جوانمرد چون بمنزل رسید پرسید از سیل چه نشان دهند؟ چون بدریا رسید در دریا افتاد و سخن بپرسید، در خود پرسید او که بمولا رسید.

*

بلعجب بادی است در هنگام مستی باد فقر کز میان خشك رودی ماهیان تر گرفت
ابتدا غواص ترك جان و فرزندان بگفت پس بدریا درفروشد تاچنین گوهر گرفت، سالها مجنون‌طوافی کرد در کهسار ودشت، تاشبی معشوقه را در خانۀ مادر گرفت، این است وصف حال جوانمردان که در موکب ابطال و در صف قتال مبارزت نمودند و به‌عهد وبوفاء حق بایستادند تا از بارگاه حقیقت بوصف رجولیت موصوف گشتند اعلاء کلمۀ حق و نشر بساط اسلام را، تن مسبیل و جان بذل و دل فدا کردند.

*

شراب از خون و جام از کاسۀ سر
بجای بانگ رود آواز اسبان
بجای دستۀ گل قبضه تیغ
بجای قرط بر تن درع و خفتان
(از عده ج ٤ ص ٥٩).

شاه نعمت الله گوید: جهاد بر دو قسم است اصغر و اکبر چنانکه حضرت رسول فرمودند «رجعنامن الجهاد الاصغرالی الجهادالاکبر» مراد از جهاد اکبر جهاد با نفس است.

مولوی گوید:

این جهاد اکبر است آن اصغر است
هر دو کار رستم است و حیدر است

(رجوع شود به رسائل شاه نعمت‌الله ج ۱ ص ۸).

اصل این اصطلاح در همهٔ معانی از قرآن مجید گرفته شده است. که فرمودند: والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا و کفی الله المؤمنین القتال ومن‌تزکی فانما یتزکی لنفسه و من جاهد فانما یجاهد لنفسه و من عمل صالحاً فلنفسه. در اصطلاح اهل شرع جنگ و پیکار باشد جهت توسعه قلمرو مذهب و آن واجب کفائی است و لازم است عدهٔ قیام کنند و برای پیشرفت اسلام نبرد نمایند البته بحث است که مساله جهاد در اسلام در زمان حضرت رسول و ائمه واجب بوده است نه بعد از آن و آن بر چند قسم بوده است یکی جهاد با مشرکین ابتداء برای دعوت آنها باسلام دوم با کفاریکه به‌مسلمین حمله میکردند سوم جهاد با آنها که قصد سفك دماء یا نفوس محترمه را داشته‌اند یا مالی و اسیری ببرند و دیگر جهاد با طغیان کنندگان بر امام و بالاخره این مساله از مسائل اختلافی است که در غیبت امام جهاد میتوان کرد یا نه لکن در وجوب دفاع هیچ شکی نیست آیه جهاد «کتب علیکم القتال‌وهوکره لکم‌وعسی‌ان تکرهوا شیئاً وهوخیرلکم وعسی‌آن‌تحبوا شیاوهرشرلکم والله یعلم و انتم لاتعلمون» نیز بطور اجمال وجوب آنرا افاده میکند.

(از شرح لمعه ج ۱ ص ۱۸۵)

بدانکه جهاد از فرائض اسلام است. و شرائط وجوب او آنست که آزاد باشد، و مرد بود، بالغ، کامل عقل، و استطاعت جهاد دارد: بآنکه تندرست باشدم و قادر باشد بر جهاد؛ و امام عادلش فرماید، یا نائب وی؛ یا بر اسلام، و یا بر نفس و مال خوفی باشد.

و با این شرایط فرض علی‌الکفایة است: ودلیل‌برین‌قول‌خداست. «لایستوی القاعدون من المؤمنین غیر اولی الضرر والمجاهدون فی سبیل‌الله»، یعنی: «آنها که از جهاد بشینند، و جهـاد نکنند، آن مؤمنانی که ایشان را ضرری نباشد، و آنها که جهاد‌کنند با یکدیگر مساوی نباشند. تفضیل نهاده است مجاهد را برقاعد. و این را دلیل است بر آنکه نشستن از جهاد جائز است.

و واجب باشد جهاد کردن با آنکه مخالف اسلام باشد، و با آنکه باغی باشد، و از طاعت امام عادل بیرون آید، و باآنکه قصد کند تا مال مسلمانان ببرد، و سلاح ظاهر گرداند.

و چون خواهد که جهاد کند؛ بگذارد تا زوال آفتاب باشد، و نماز پیشین و دیگر بکند، آنکه لشگر دشمن را وعظ گوید، و با حق دعوت کند، آنکه بگذارد تا ایشان آغاز حرب کنند.

چون عزم کرد که با ایشان حرب کند؛ از خدای تعالی خیر خواهد، ونصرت جوید، اصحاب ویاران خویش راصف صف‌گرداند، وهرگروهی را ازایشان در زیرعلم شخصی در میان ایشان، که یکدیگر بدان بشناسند، زره پوشان را در پیش دارند، و وی در قلب بایستد.

و چون خواهد که حمله کنند؛ گروهی را بفرماید، و او در میان جمعی برجای خود بایستد، تا مرجع ایشان با وی باشد، و وی پناهی باشد ایشان را.

وروانباشد هیچکس را که در میدان رود، الابدستوری امام، یا نائب وی و یکی از یکی، و از دو، بنگریزد، و از سه کس و بیشتر رواباشد. و در ماههای حرام قتال نکند، الا که ایشان ابتدا کنند، آنکه روا بود. و بکشد کسی را که روی بایشا آورده باشد برای حرب، و آن را که پشت برکرده باشد، و اسیرانرا و خستگان را، چون ایشان را گروهی باشد که مرجع ایشان بایشان باشد. و اگر نباشد، نکشند.

و کسی را که ویرا کتابی نباشد ازقتال وی باز نااستند، تا که با حق گردد. و هرکه را کتاب باشد چون جهودان و ترسایان، از قتال ایشان باز استد، چون جزیت بدهند.

دلیل حکم اول: «اقتلوا المشرکین»، یعنی: مشرکان را بکشید. و ذکر جزیت نکرد، چنانکه اهل کتاب را کرد، و گفت: «حتی یعطوا الجزیة»، تا آنکه حرب کنید با اهل کتاب که با حق گردند، یا جزیت بدهند.

(معتقدالامامیه ص ۳۳۷، ۳۳۸)

جِهادِ اَکبَر ـ (اصطلاح عرفانی) و مراد جهاد با نفس است در مقابل جهاد اصغر که جهاد در میدان جنگ است برای قلع کفار رجوع به فرهنگ مصطلحات عرفا تألیف نگارنده شود.

جَهالت ـ (اصطلاح عرفانی) دراصطلاح عرفاء کنایت از مرگ دلست که از درك حقایق بدور است گرچه در علم رسمی سالها مانده باشد که گفته‌اند:

*

علم رسمی سر بسر قیل است و قال
نه از و کیفیتی حاصل نه حال
علم نبود غیر علم عاشقی
مابقی تلبیس ابلیس شقی

و فرمودند «العلم حجاب الاکبر»

*

آندل که به جهل بود مرده
کردیم بنور علم زنده

که مراد ا زنور علم، معرفت است که فرمود العلم نور یقذفه الله فی‌قلب من‌یشاء

بعضی از ترکیبات: تیغ جهالت، ظلمت جهالت، ورطهٔ جهالت مرکب جهالت،

جَهانِ تَخَیُّل ـ (اصطلاح عرفانی) عالم خیال، عالم کون و فساد، آنچه متعلق بد نشأت دنیا است.

(تفسیر حدائق ص ۱۵)

جَهانِ خِرَد ـ مراد عالم عقول است.

(از مصنفات ج ۱ رساله ۵ ص ۴۷)

جَهانِ خَلق ـ (اصطلاح عرفانی و فلسفی) عبارت از مرتبت ظهور بصورت تعینات است و جهان امر، عالم امر الهی است.

*

جهان خلق و امر ازیك نفس شد
که هم آن دم که آمد باز پس شد

(از شرح گلشن راز ص ۳۵)

جَهانِ رَنگ‌آمیزی ـ (اصطلاح عرفانی) دنیای ظاهر گذرنده ـ

جَهانِ رُوحانی ـ (اصطلاح عرفانی و فلسفی) و بجهان روحانی جهان نفس و عقل خواهند که منشأ و منبع حیات وحرکت است.

(از مصنفات ج ۱ رساله ۵ ص ۴۹)

جَهانِ سُبحانی ـ (اصطلاح عرفانی) عالم لاهوت و ملکوت

جَهانِ عَقل ـ (اصطلاح فلسفی) مراد از جهان عقل جهان آگهی و بیداری و

روشنائی و صفای وجود است.

(از مصنفات ج ۱ رساله ۵ ص ۴۹)

جَهانِ ناسُوت ــ (اصطلاح عرفانی و فلسفی) و منظور عالم ماده و عالم دون فلك قمر است.

(رجوع به عالم ناسوت شود.)

جَهانِ نَفســ(اصطلاح‌عرفانی وفلسفی) مراد عالمِ تعلقات نفسانی است.

سنایی گوید:

از جهان نفس بگریز تا در کوی عقل
آنچـه بودست گردد مـرشمـا را غمگسار

جَهَت ــ (اصطلاح منطقـی) منطقیان کیفیت نفس الامری محمول بموضوع را ماده قضیه مینامند و آنچه مدرك عقل و ثابت در ذهن است جهت معقوله نامیده‌اند و لفظی که بواسطهٔ آن بیان نسبت میان موضوع و محمول میشود جهت ملفوظهٔ قضیه مینامند ملاك صدق و کذب قضیه مطابقت و عدم مطابقت جهت با ماده است.

(از اساس الاقتباس ص ۱۲۹)

جَهَتِ ضِیق وَسَعَه ــ (اصطلاح عرفانی) ضیق وسعه دو اعتبارند مرئات را، مرتبـهٔ ضیق تنزیه ذات است از هرچه در عقل و فهم ما آید و آن اعتبار وحدت حقیقی است که غیری در حضرتش نمی‌گنجد لاوجوداً و لاتعقلا، اما بحسب ظهور در جمیع مراتب باعتبار اسماء و صفات که مقتضی مظاهـر غیر متناهیه‌اند که آن سعه میباشد و مرتبهٔ فرق است .

(از رسائل ج ۳ ص ۱۸)

جَهَتِ طَلَب ــ(اصطلاح‌عرفانی) جهت وجـود و جهت امـکان است، طلب اول، طلب أسماء ربوبیت استازبرای ظهورباعیان ثابته و طلب دوم، طلب اعیان و ظهوراعیان است باسماء و ظهور ذات و شئون .

(از رسائل ج ۳ ص ۱۹).

جَهْر ــ (اصطلاح فقهی) و با صدا و صوت خواندن را گویند و نمازهائی که باید به‌جهر خوانده شوند نمازهای صبح، مغرب، و عشا است برای مردان و زنان باید تمام نمازها را اعم از نمازهای صبح و شب یا ظهر و عصر باخفات بخوانند چه آنکه کسی باشد یا نه .

(از شرح لمعه ص ــ ۵۶ ــ عروه ص ۱۵۲).

جِیر ــ (اصطلاح ادبی) بکسر جیم در زبان عرب حرف جوابست بجای «نعم» .

(از مغنی ص ۶۳).

جَهْل ــ (اصطلاح فلسفی و اخلاقـی) ضد علم است از لحاظ اخلاقی در مذهب اسلام ازجهل سخت‌نکوهش شده‌است چنانکه برعکس از دانش و دانش اندوزی ستایش شده است و طلب دانش را از فرائض دانسته است تا آنجا که این احتمال داده شده است که مانند سایر اصول واجبه فرض عینـی باشد و البته این احتمال در مسائل عادی یومیه و اصول اعتقادات نیست زیرا دانش بآنها قطعی است که واجب عینی است بلکه در فروع است.

در قابوسنامه آمـده است. لولاالجهال لهلك الرجال البته منظور رجال سوء است.

(قابوسنامه ص ۱۱۹).

در معنی عرفانی از جهل ستایش شده در معنـی عرفانی جهـل ستایش شـده است و گفته شده است العلم حجاب‌الاکبـر البته منظور خود بینی است یعنی کسی که خود را و دانش خود را مورد اعجاب خود قرار دهد و غره شود که قهراً این نوع

علم جهل مرکب است و زیان آور.

شیخ بهائی گوید:

ایهاالقوم الذی فی المدرسه
کلما حصلتموه وسوسه
ذکر کم ان کان من غیر الحبیب
مالکم فی النشأة الاخری نصیب
علمی که مجادله را سبب است
نورش ز چراغ بولهب است

(واز اخلاق ناصری ص ٦٢)

جهل بسیط ـ (اصطلاح فلسفی) عدم علم و علم بعدم علم را جهل بسیط نامیده‌اند در مقابل جهل مرکب که جاهل علم به‌جهل خود ندارد بطوریکه تصور میکند عالم است و بعبارت دیگر جهل مرکب عبارت از جهل و عدم علم به جهل است.

خواجه طوسی گوید: عدم العلم را جهل بسیط میگویند و در مقابل جهل مرکب است که ضد علم بود.

جَهْلِ مُرَکّب ـ (فلسفه) رجوع به جهل بسیط شود

الجُهَمِیَّه ـ (از اصطلاحات کلامی است) اصحاب جهم بن صفوان را گویند که بدعت خود را در ترمذ بنیان نهاد و در مرو کشته شد. این شخص در نفی صفات ازلی باری تعالی با متعزله موافقت داشت و بر این عقیده چیزهایی افزود.

از اعتقاداتش آنکه: بنده هیچگاه نباید به صفتی که خدای به آن صفت موصوف است، موصوف باشد چرا که تشبیه لازم آید.

او صفت حی و علم را از خداوندسلب کرد و گفت او قادر است و فاعل است و خالق چرا که هیچ موجودی از مخلوقات او به صفت خالق و قادر موصوف نیست معتقد به جبرند و ایمان را فقط معرفت خدا میدانند این گروه مورد تکفیر قدریه واقع شدند.

(از ملل و نحل شهرستانی ص ٣٨)

جَهَنَّم ـ (اصطلاح کلامی) یعنی‌دوزخ، دوزخ بر دو قسم بود دوزخ ظاهر و دوزخ باطن دوزخ ظاهر رنجها و عذابهای دنیوی و اخروی بود. دوزخ باطن نفس کدر و آلودهٔ انسان بود اهل ذوق گویند مجموعهٔ صفات رذیله نفس انسان را بصورت جهنم و دوزخ در آورد و صاحب آن دائماً در رنج و عذاب بود کارهای پسندیده و عبادات حق نفس را صیقلی کند واز آلودگیها برهاند لاجرم نفس صاحب آن نفس مطمئنه شود و همواره شاد و خوش باشد.

مولانا گوید:

دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست
کوبدریاها نگردد کم و کاست.
هفت دریا را در آشامد هنوز
کم نگردد سوزش آن خلق سوز
سنگها و کافران سنگ دل
اندر آینه‌اند رو زارو خجل
سیر گشتی سیر گوید نی هنوز
اینت آتش اینت آتش اینت سوز
عالمی را لقمه کرد و در کشید
معده‌اش نعره زنان هل مزید
حق قدم بروی نهد از لامکان
آنگه اوساکن شود ازکن‌فکان
چونکه جزو دوزخست این‌نفس‌ما
طبع کل دارد همیشه جزوها

متکلمان را در محل‌وموضع‌جهنم‌اختلاف است بعضی در عالم بالا میداند و بعضی در عالم سفلی و عناصر. اخوان آرند: «ولاشك فی‌ان جهنم هی عالم الکون و الفساد الذی هی دون فلكَ القمر وان الجنة هی عالم

الارواح وسعة السموات وان اهل الجهنم هی نفوس المتعلقة باجساد الحیوانات».
(از اخوان ج ۳ ص ۷۹، ۲۹۹)
«و اعلم یااخی ان النار وجهنم هی عالم الاجسام التی تحت فلك القمر الذی هو دائم فی‌الکون و الفساد و التغییر و والاستحالة والبلاء و ان اهلها کلما نضجت جلودهم..».

(از اخوان ج ۲ ص ۵۲)

*

جِیرانُ السُّوءِ (اصطلاح اخلاقی و عرفانی) یعنی همسایگان بد درحدیث‌است که الجار ثم الدار.
در نزد اهل ذوق منظور از جیران السوء قوای رذیلهٔ انسانی‌است.
(از تلویحات ص۱۰۹).

